MÉLANGES D'INDIANISME

Cet ouvrage a été publié avec le généreux concours de la Direction Générale des Arts et des Lettres, de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Lyon, de la Maison Franco-Japonaise et de M. Jacques Robert, Professeur à la Faculté de Droit de Grenoble, Directeur français à la Maison Franco-Japonaise.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 28

40e ANNIVERSAIRE DE LA FONDATION DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1967

MÉLANGES D'INDIANISME

A LA MÉMOIRE
DE
LOUIS RENOU
MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1
—
1968

Cet ouvrage avait été préparé pour le 70e anniversaire de Louis Renou, qui coïncidait sensiblement avec le 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de Civilisation indienne. La disparition brutale de celui à qui ces « Mélanges d'Indianisme » étaient destinés en a fait modifier légèrement la présentation et retarder la parution. Lorsque le recueil sortira des presses, notre Institut aura pris place dans les locaux récemment aménagés par l'Université de Paris pour les Instituts d'Extrême-Orient.

Nous avons appris avec le plus grand regret le décès de MM. V. S. Agrawala, Durgamohan Bhattacharyya et H. D. Velankar, qui avaient bien voulu nous apporter leurs contributions.

IN MEMORIAM LOUIS RENOU (1896-1966)*

BY

N. TSUJI

With the unexpected death of Professor Louis Renou, honorary member of the Japan Academy since 1956, not only has Indology of the World sustained an irrevocable loss but the Japan Academy also has been deprived of one of its most eminent foreign members.

Heir to the illustrious tradition of the Vedic scholarship in France, founded by Eugène Burnouf and established by Abel Bergaigne, Renou as early as 1925 earned world-wide fame as a rising vedisant through his book: *La valeur du parfait dans les hymnes védiques*[1]. Since then Renou, a man of wide reading and extensive knowledge, has published such a large number of books and articles that few Indologists past or present can vie with him in productivity[2]. Having no intention of making here a general survey of his works, I should like to content myself with pointing out some outstanding features of his achievement.

The main domains of his scientific activities can be epitomized as Veda and Vyâkaraṇa, as the title of the Series issued by him: *Études védiques et pâninéennes* (15 vols., 1955-1966, hereafter abbreviated as EVP.) significantly symbolizes. Though no branch of the Vedic philology remained alien to him, the elucidation of the Ṛgveda was always at the centre of his concern[3]. When he

* This is a summary in English of my memorial address given at the general meeting of the Japan Academy, January 12, 1967.

1. In the same year appeared also *La géographie de Ptolémée: l'Inde* (VII. 1-4). Texte établi, which together with the above mentioned book announced the commencement of his brilliant academic career.

2. Cf. N. TSUJI, Provisional list of the principal works of the late Dr. Louis Renou. *Tôyô Gakuhô* 49, pt. 4 (1967), p. 01-033.

3. Next to the ṚV. the hymns and language of the Atharvaveda attracted him most, cf. e. g. Études védiques, *Bull. de la Maison franco-japonaise,* Tokyo 1955 ; EVP. I (1955), p. 71-90 ; II (1956), p. 59-103 ; on the Paippalâda recension : EVP. III (1956), p. 105-119 ; *Vâk* 5 (1957), p. 74-108 ; Belvalkar-Volume (Banaras 1957), p. 63-71 ; *JA.* 1964, p. 421-450 ; *JA.* 1965. p. 15-42.

first published the annotated translation of the hymns for Uṣas in the third volume of EVP. (1957, p. 1-104), he modestly summed up his aim as follows: it simply consists of giving a literal explanation of the Veda comparable to those which have been so often made for the texts of the classical antiquity (s. op. cit., p. 1). But as he took up the hymns by group according to deities, it became clear that the results would amount to nothing less than a complete French translation of the Ṛgveda. With the amazing rapidity characteristic of him, Renou made good progress in this immense task so that by 1964 he could give notice: « Une traduction d'ensemble, remaniée, allégée, unifiée, doit paraître d'ici quelque temps » (EVP. XII, p. 2, note). His prose translation, which is based on what the Ṛgvedic studies have accomplished since the days of Roth and Bergaigne, is quite lucid and in many points original while the annotations, as expected from this well-informed scholar, are concise yet pertinent and justly appraise what has been done in this field by Oldenberg and Geldner as well as by contemporaries. Unfortunately, however, he has not been allowed to see his long cherished wish realized[1]. Every specialist is now aware of the fact that Geldner's lifework calls for amelioration in details. It is all the more regrettable that Renou's excellent plan was frustrated in the middle.

The merit of vyākaraṇic studies should not be minimized. In addition to numerous treatises of permanent value he has editated and translated the *Durghaṭavṛtti* of Śareṇadeva (6 fasc., 1940-1956). Thanks to his erudition and perseverance this abstruse and technical text has been made easy of access even for non-specialists. He has given us a highly convenient translation of Pāṇini's grammar (3 fasc., 1948-1954). We must not demand from it more than the author intended to offer[2]. Even if it does not fulfill all the requirements of the specialists[3], none will deny that it renders a great help to all Indologists who have to consult the Aṣṭādhyāyī from time to time. The fact that he did not shrink from the subtlety and intricacy of Indian grammarians can be clearly discerned from his translation of the beginning of the *Kāśikā-vṛtti* accompanied by an ample commentary in collaboration with Prof. Y. Ojihara, 2 parts, 1960, 1962; the third part in

1. With the completion of EVP. XV which appeared in the year of his death (1966) more than six hundred hymns have been dealt with by him. It is, however, a great pity that a massive group of the Indra hymns has remained untranslated.

2. « Le présent ouvrage vise d'abord à donner une traduction de Pāṇini plus explicite et plus 'complète' (c'est-à-dire, tenant mieux compte des éléments sous-entendus) que n'a été celle, si méritoire d'ailleurs de Böhtlingk » (Fasc. I, 1948, p. 1).

3. Cf. espec. P. THIEME, *JAOS.* 76 (1956), p. 1-23.

press). I cannot finish this paragraph without mentioning his *Terminologie grammaticale du sanskrit* (1942; 2nd issue 1957). Even though subject to improvements in some points[1] it is admittedly an indispensable 'instrument de travail' for every one who makes a serious study of the indigenoues grammar and the Prātiśākhyas.

Having been a pupil of A. Meillet's, Renou never lost sight of latest issues of the comparative grammar of the Indo-European languages. It is, however, characteristic of his grammatico-lexical studies, including his *Grammaire sanskrite* (1930, 2nd ed. 1961) and *Grammaire de la langue védique* (1952), that they are principally static and descriptive[2] while etymology is left in the hands of a comparatist. He seemed intentionally to avoid discussions from the historical and comparative point of view even when such an approach would have been welcome in order to make the matter clearer. This division of work, so to speak, has already become manifest in one of the early works published in collaboration with Prof. E. Benveniste: *Vṛtra et Vṛθragna* (1934). Nevertheless Renou's books and articles on the Vedic language and vocabulary have always been regarded as models of what such studies should be, inasmuch as they are based upon solid textual evidence and penetrating philological interpretation.

Vedisant first and foremost, Renou nevertheless took a warm interest in almost all branches of Brahmanical culture and learning, and by the great abundance and rich variety of his works all the Indologists of the world have been placed more or less under obligation to him. Scholarship beeing happily combined with practicality in him, he did not mind taking the trouble to extend us a helping hand by a number of useful and handy books: bibliographies, grammars, lexicons, manuals, anthologies and translations[3]. Who can dispense with his *Bibliographie védique* (1931) or his unsurpassed *Grammaire sanscrite*? Who is not grateful to him for compiling *L'Inde classique* (in collaboration with Prof. J. Filliozat and others. 2 vols., 1947, 1957)?

From 1954 to 1956 Renou stayed in Japan as director of the

1. Cf. espec. P. THIEME *CGA*. Jg. 212 (1958), p. 19-49.

2. Cf. e. g. « Il ne peut s'agir, d'ailleurs, d'une grammaire historique.... mais, si l'on veut, d'une grammaire descriptive qui comporte, là où la chose apparaît possible, des matériaux d'histoire » (*Grammaire sanscrite*, Avant-propos, p. 1). — « Nous avons voulu ici nous limiter au point de vue statique, n'abordant aucun problème de préhistoire et n'admettant d'autre élément d'histoire que ce que laisse entrevoir l'évolution interne des mantra » (*Grammaire de la langue védique*, Avant-propos, p. 7). — The same attitude is held fast in annotations of his ṚV. translation: « Nous laisserons de côté les considérations comparatives, les étymologies » (EVP. III, 1957, p. 1).

3. For a provisional bibliography s. my article mentioned above n. 2.

Maison franco-japonaise. Throughout the period, he took an active part in promoting the cultural and scientific relations between France and Japan. Through learned yet interesting lectures at leading universities and academic institutions, the great French savant gave a powerful stimulus to the Indological circle of Japan. At the same time he gained by his fascinating personality many friends among scholars and intellectuals of his country.

His death cannot be lamented enough. The author of *Les maîtres de la philologie védique* (1928) has now rank among those great masters of Vedic Studies. Our only consolation is that his immense and multifarious contributions to Sanskrit philology will live on the lips of scholars as long as Indian studies continue to exist.

Tokyo.

BIBLIOGRAPHIE
DES TRAVAUX DE LOUIS RENOU

PAR

Jean FILLIOZAT

(d'après : *Journal Asiatique*, 1967, pp. 13-30)

La variété des travaux de Louis Renou, menés simultanément dans des domaines différents de l'indianisme, a imposé de les classer par sujets. On aura ainsi une image de la cohérence et de la continuité de son œuvre dans chacune des lignes de recherche qu'il a suivies. L'ordre chronologique de la publication des ouvrages et des articles, mis à part les ouvrages généraux qui seront classés en tête, sera observé à l'intérieur de chacune des sections indiquées ci-dessous. Les comptes rendus afférents aux diverses parties d'un même ouvrage seront groupés avec le premier d'entre eux. Les plus nombreux de ces comptes rendus ayant été publiés dans le *Journal Asiatique* et les listes en étant relevées sous la rubrique RENOU (Louis) dans les tables décennales du *Journal* (à partir de 1932, années au millésime terminé par 2) ne sont pas relevés à nouveau ici.

CIVILISATION. — ÉTUDES INDIENNES GÉNÉRALES.

GRAMMAIRE :

a. Védique et classique ;
b. Védique ;
c. Classique ;
d. Vyākaraṇa.

LEXICOGRAPHIE.

ÉTUDES VÉDIQUES. — GÉNÉRALITÉS.

Traductions et exégèse.
Structure et constitution des textes védiques.
Religion et culture.
Langue.
Upaniṣad.
Comptes rendus.

LITTÉRATURE CLASSIQUE.

PHILOSOPHIE. — RELIGIONS.

GÉOGRAPHIE. — HISTOIRE. — SOCIÉTÉ. — DROIT.

ABRÉVIATIONS

AIBCR	Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus.
BEFEO	Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.
BEPHE	Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études.
BSOS, BSOAS	Bulletin of School of Oriental Studies, ... of Oriental and African Studies.
BSL	Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.
CNRS	Centre national de la Recherche scientifique.
ICI	Institut de Civilisation indienne, Paris.
IFI	Institut français d'Indologie, Pondichéry.
IIJ	Indo-Iranian Journal.
JA	Journal Asiatique.
JAOS	Journal of American Oriental Society.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
PUF	Presses Universitaires de France.
VVRI	Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur.

CIVILISATION. — ÉTUDES INDIENNES GÉNÉRALES.

L'Inde classique. Manuel des études indiennes (en collaboration), in-8°, tome I, Paris, Payot, 1947-1949 (par L. Renou : « Sanskrit », « Moyen-indien », p. 52-84 ; « Le védisme », « Le brahmanisme », p. 270-445 et 480-620 ; « Les sectes », p. 620-661). — Tome II, Paris EFEO, 1953 (par L. Renou : « Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya » p. 8-44 ; « Les spéculations sur le langage, l'érudition », p. 79-137 ; « La littérature sanskrite », p. 195-297 ; « Le jainisme (sources et histoire) », p. 609-639 ; « Notions de métrique », p. 713-717 ; « Les réformes religieuses contemporaines », appendices, p. 739-757.

La Civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits, Bibl. de Philosophie scientifique, Paris, Flammarion, 1950. In-12, 267 pages.

Sanskrit et culture. L'apport de l'Inde à la civilisation humaine, Paris, Payot, 1950. In-8°, 190 pages.

Les littératures de l'Inde, « Que sais-je? », 503, Paris, PUF, 1951. In-16, 128 pages.

Articles :

L'apport de l'Inde à la civilisation humaine, Orient-Occident, 1949.

Tagore et la civilisation ancienne de l'Inde, Unité, 1951.

L'influence de l'Inde sur la pensée européenne, Revue française, 1951.

L'œuvre de M. Bruno Liebich, JA, 1932, p. 149-164.

Sylvain Lévi et son œuvre scientifique, JA, 1936, p. 1-59, et *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, 1937, p. XI-LI.

Rapport sur l'activité de l'Institut de Civilisation indienne au cours des années 1936 à 1938, Paris, ICI, 1938, p. 3-8.

Hermann Jacobi (1856-1937), JA, 1938, p. 129-143.

Jacob Wackernagel et les études indiennes, JA, 1938, p. 279-286.

Luigia Nitti-Dolci, dans *Luigia Nitti-Dolci 31-VII-1903 —1-I-1939*, Paris, ICI, 1939. In-8°, p. 7-9.

Nadine Stchoupak (1886-1941), dans *Nadine Stchoupak*, [Paris, ICI, 1945], p. 11-14.

Jean Przyluski (1885-1944), École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques, Annuaire 1944-1947, Paris, 1946, p. 5-7.

Arthur Christensen, JA, 1946-1947, p. 161.

Vœu d'introduction dans l'enseignement général de notions sur les civilisations vivantes de l'Islam, de l'Inde et de la Chine, JA, 1946-1947, p. 163-165.

Rapport sur l'activité de l'École française d'Extrême-Orient, AIBCR, 1946, p. 510-517.

Gandhi et la civilisation indienne, Les Temps modernes, 30, mars 1948, p. 1612-1620.

Influence of Indian thought on French literature, Adyar Library Bulletin, 12, 4, 1948, p. 1-16.

Notice sur la vie et les travaux de M. Paul Pelliot, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 21 avril 1950, Paris, 1950. In-4°, 17 pages.

Préface à Raymond Schwab, *La renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 5-6.

Raymond Schwab et les études orientales, Mercure de France n° 1120, p. 657.

Études indiennes classiques, dans *Cinquante ans d'orientalisme français*, Bulletin de la Société des Études indochinoises, XXVI, 4, 1951, p. 463-470.

My mission to India, Eur. Asia, 1951.

L'indianisme en 1952, Diogène, 2, 1953, p. 80-95. Traduction anglaise : Indian studies 1952, Diogenes 2, 1953, p. 55-68.

Alfred Foucher, Bull. de l'Assoc. Guillaume-Budé, 3e série, 3, 1953, p. 13-15.

Jules Bloch, JA, 1954, p. 411-414.

L'indianisme en France depuis Sylvain Lévi, *Studies in Indology and Buddhology presented in Honour of Prof. S. Yamaguchi*, Kyoto (Hozokan), 1955, p. 51-58.

L'indianisme au Japon, Kratylos, I, 2, 1956, p. 99-103.

La civilisation de l'Inde d'après Arnold Toynbee, Diogène, 13, 1956, p. 91-104.

The Poet Philosopher, *The Tagore Centenary volume* VVRI, 1961, p. 1-3.

Tagore et la France dans *Hommage de la France à Rabindranath Tagore*, Paris, ICI, 1962, p. 55-57.

Indology in France, United Asia, vol. 16, 2, 1964, p. 116-121.

L'œuvre de Sylvain Lévi, dans *Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance (1963)*, Paris ICI, 1964, in-4°, p. 31-33.

Comptes rendus :

J. Nehru, *The Discovery of India:* Critique, 1949.

R. Schwab, *La Renaissance orientale;* S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy;* P. V. Kane, *The Sāhitya-Darpaṇa;* K. Ch. Pandey, *Comparative Aesthetics:* Diogène, 1, 1953, p. 115-121.

The Classical Age; P. T. Raju, *The History and culture of Indian People:* Diogène, 8, 1954, p. 140.

S. Kramrisch, *The Art od India through the Ages; Peintures des grottes d'Ajanta;* F. L. Woodward and E. M. Hare, *Pali Tripitakam Concordance:* Diogène, 12, 1955, p. 136.

A. Daniélou, *Le polythéisme hindou;* Th. de Bary, *Sources of Indian Traditions;* J. A. B. Van Buitenen, *Tales of Ancient India:* Diogène, 34, 1961, p. 133-142.

Vues nouvelles sur l'Inde ancienne: C. R. de E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien;* K. A. Nilakanta Sastri, *A History of South India: the Cultural Heritage of India:* Diogène, 30, 1950, p. 131-142.

Unité de la culture indienne: C. R. de Jean Filliozat, *Inde, Nation et traditions:* Critique, 178, mars 1962, p. 249-252.

The Tagore Centenary volume, VVRI, 1961 : Critique, 181, 1962, p. 573-574.

GRAMMAIRE. *a.* Védique et classique.

Histoire de la langue sanskrite, coll. « Les Langues du Monde », Lyon-Paris, IAC, 1956, In-12, 248 pages, une carte.

Sur quelques particularités du suffixe -k- *en sanskrit*, *Studia Indo-Iranica, Ehrengabe W. Geiger*, Leipzig, 1931, p. 161-166.

Le suffixe -ima- *en sanskrit*, *Festschrift Winternitz*, Leipzig, 1933, p. 18-28.

L'absolutif sanskrit en -am-, Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, 23, 6, 1935, p. 359-392.

Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit, JA, 1941-1942, p. 105-165.

Sur certaines anomalies de l'optatif sanskrit, BSL, 41, 1, 1940, p. 5-7.

Sur quelques formations sanskrites en -ti-, Vāk, 1, 1951, p. 1-4.

Sur l'évolution des composés nominaux en sanskrit, BSL, 1956, p. 96-116.

La linguistique sanskrite et quelques-uns de ses problèmes, Kratylos, VI, 2, 1961, p. 113-121.

Comptes rendus :

Batakrishna Ghosh, *Linguistic introduction to Sanskrit:* BSL, 38, 3, 1937, p. 43-44.

Hans Hendriksen, *Syntax of the infinite Verb-forms of Pali:* BSL, 43, 2, 1947, p. 23-25.

Gösta Liebert, *Das Nominal suffix* -ti- *im Altindischen:* BSL, 45, 2, 1949, p. 60-64.

GRAMMAIRE. *b.* VÉDIQUE (cf. Études védiques. — Langue).

Grammaire de la langue védique, coll. « Les Langues du Monde », Lyon-Paris, IAC, 1952, In-12, 454 pages.

Notes de grammaire védique. 1. Sur l'absolutif; 2. Sur l'adjectif verbal en -tavant*; 3. Le type* kṣayádvīra, BSL, 41, 2, 1941, p. 208-220.

Notes on Ṛgvedic grammar, Journal of the Oriental Institute, Baroda, III, 4, 1954, p. 380-390.

Nom.

Formes d'ordinaux en védique, BSL, 43, 1947, p. 38-42.

*Sur certains emplois d'*a(n)° *priv. en sanskrit, et notamment dans le Ṛgveda*, BSOAS, 10, 1939, 1940-42, p. 1-18.

Suffixe -ti- *et composition nominale en védique*, Revue des Études indo-européennes, Bucarest-Paris, t. I, 1938, p. 1-7.

Juxtaposition et composition dans le Ṛgveda, New Indian Antiquary, 3, 1940, p. 266-272.

Observations sur les composés nominaux du Ṛgveda, Language, 29, 3, 1953, p. 231-236.

Dérivés abstraits en -tāt- *et* -tāti- *du Ṛgveda*, BSL, 55, 1960, p. 10-19.

Vedic Studies: On some nominal derivatives in the Ṛgveda, Vāk, 5, p. 109-117

Infinitifs et dérivés nominaux dans le Ṛgveda, BSL, 38, 1, 1937, p. 69-87.

Le passage du nom d'action à l'infinitif dans le Ṛgveda, dans *Festschrift Albert Debrunner*, 1954, p. 383-387.

Verbe.

La valeur du parfait dans les hymnes védiques, coll. « Linguistique », Société de Linguistique de Paris, XVIII, éd. Champion, 1925. In-8°, IX+219 pages.

Le type védique tudati, *Mélanges Vendryes*, 1925, p. 309-316.

Védique vāvṛdha/vāvṛdhuḥ, BSL, 1925.

Les formes dites d'injonctif dans le Ṛgveda, Étrennes de linguistique E. Benveniste, 1928, p. 63-80.

Le futur dans le Veda, BSL, 56, 1, 1961, p. 6-14.

A propos du subjonctif védique, BSL, 33, 1932, p. 5-30.

La séparation du préverbe et du verbe en védique, BSL, 34, 1933, p. 49-96.

Sur l'aoriste védique en -iṣ, BSL, 35, 1, 1934, p. 1-14.

Dénominatifs du Ṛgveda en -aryati -anyati, BSL, 37, 1, 1936, p. 17-39.

Le suffixe védique -tṛ- *et les origines du futur périphrastique*, BSL, 39, 1938, p. 103-132.

Sur certaines anomalies de l'optatif sanskrit, BSL, 41, 1, 1940, p. 5-17.

Sur les infinitifs védiques en -ase, New Indian Antiquary, 3, 1940-1941, p. 225-231.

Phrase.

Sur la phrase négative dans le Ṛgveda, BSL, 43, 1947, p. 43-49.

On the internal expansion of Ṛgvedic formulae, Vāk, 5, 1955, p. 118-124.

Comptes rendus :

Hanns Oertel, *Zum altindischen Ausdruckverstärkungstypus* satyasya satyam... : OLZ, 1938, n° 1, p. 43-44.

Hanns Oertel, *Zu den Kasusvariationen in der Vedischen Prosa; Die Konstruktion von* īśvara *in der vedischen Prosa:* OLZ, 1938, n° 11, p. 704-707.

J. Gonda, *Stilistische Studie over Atharvaveda I-VII:* BSL, 40, 3, 1939, p. 44-45.

J. Gonda, *Remarks on similes in Sanskrit literature:* BSL, 41, 3, 1941, p. 18-20.

GRAMMAIRE. *c.* CLASSIQUE.

Grammaire sanscrite, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1930. In-8°, 2 vol., XVIII+265 pages et p. 266-576. — *Réédition* photomécanique in-12 avec *Addenda* 19 pages, 1961.

Grammaire sanskrite élémentaire, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1946. In-8°, 109 pages. — *Réédition* photomécanique in-12, 1963.

Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Introduction générale. Nouvelle édition du texte paru en 1896, au tome I, par Louis Renou. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. In-8°, IV+125 pages.

Études de grammaire sanskrite, première série, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1936. In-4°, autographié, 146 pages.

Monographies sanskrites, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937. In-4°, 2 fasc. : I. *La décadence et la disparition du subjonctif*, 56 pages. II. *Le suffixe* tu *et la constitution des infinitifs*, 60 pages.

Avant-propos à la réédition de A. Bergaigne, *Manuel pour étudier la langue sanskrite*, Paris, 1966, p. I.

GRAMMAIRE. *d.* VYĀKARAṆA.

Terminologie grammaticale du sanskrit, BEPHE, 4e section, fasc. 280, 281, 282, Paris, Honoré Champion, 1942. 3 fasc. in-8°, XI+185, 163, VII+185 pages. — *Réédition* en un volume, Paris, H. Champion, 1957, XII+542 pages.

La Durghaṭavṛtti *de Śaraṇadeva. Traité grammatical en sanskrit du XIIe siècle, édité et traduit*, coll. Émile Senart, Paris, Les Belles-Lettres, 1940-1956. In-8°.

Vol. I, fasc. 1 (1940) : Introduction. 151 pages.
Vol. I, fasc. 2 (1941) : Adhyāya I. Pages 7 à 89 doubles (texte et traduction en regard).
Vol. I, fasc. 3 (1942) : Adhyāya II. Pages 7 à 105 doubles+ p. 106-108.
Vol. II, fasc. 1 (1945) : Adhyāya III-V, Pages 7 à 152 doubles.
Vol. II, fasc. 2 (1954) : Adhyāya VI-VII. Pages 6 à 133 doubles.
Vol. II, fasc. 3 (1956) : Adhyāya VIII. Pages 6 à 51 doubles et p. 53-83.

La grammaire de Pāṇini, traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes, Paris, C. Klincksieck, 1947-1954. In-4°, autographié, 3 fascicules : 1, adhyāya 1-3, 179 pages ; 2 (1951), adhyāya 4-6, 153 pages ; 3, adhyāya 7-8 et index, 148 pages. — *Réédition* (avec texte et index des sūtra) : *La grammaire de Pāṇini, texte sanskrit, traduction française, avec extraits des commentaires*, Bibliothèque de l'EFEO, Paris, 1966. 2 vol. in-8°, 413 et 490 pages.

La Kāṣikāvṛtti, *Adhyāya I, pāda 1*, traduite et commentée par Yutaka Ojihara et Louis Renou, Paris, Publications EFEO, vol. 48. In-4°, 1960-1967. — 3 fasc.1, VIII+125 pages ; 2 (1962), 133 pages ; 3 (par Y. Ojihara), II+187 pages.

On the identity of the two Pantanjali's, Indian Historical Quarterly, 1940.

The Valid forms in 'bhāṣa' (in the works of Sanskrit grammarians), Indian Historical Quarterly, 17, June 1941.

Études pāninéennes :

I. *Les transitions dans la grammaire de Pāṇini*, JA, 1953, p. 417-427.
II. *Le Veda chez Patañjali*, JA, 1953, p. 427-464.
III. *Les Uṇādisūtra*, JA, 1956, p. 155-165.
IV. *Amarasiṃha et Pāṇini*, JA, 1956, p. 369-377.
V. *Le Veda chez les grammairiens non-pāṇinéens*, JA, p. 377-389.

[Voir aussi *Études védiques et pāṇinéennes* sous la rubrique « Études védiques »].

Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit, JA, 1941-1942, p. 105-165.

C. R. de Isidore Dyen, *The Sanskrit indeclinables of the Hindu Grammarians and Lexicographers:* BSL, 41, 3, 1941, p. 15-18.

Grammaire et Vedānta, JA, 1957, p. 121-123.

La théorie des temps du verbe d'après les grammairiens sanskrits, JA, 1960, p. 305-337.

C. R. de Birwé, *Der Gaṇapāṭha zu den Adhyāyas IV und V der Grammatik Pāṇini's:* Kratylos, VI, 2, 1961, p. 150-153.

LEXICOGRAPHIE (Voir aussi « Études védiques »).

Dictionnaire sanskrit-français par N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, Publ. ICI, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932. In-4°, IV+899 pages ; 2e tirage, in-8°, 1959.

Vocabulaire du rituel védique, Paris, Klincksieck, 1954. In-8°, IV+176 pages (autographié).

Études sur le vocabulaire du Ṛgveda, première série, Publ. IFI, n° 5, Pondichéry, 1958. In-8°, 70 pages.

Rapport sur un projet de 'Thesaurus linguae sanskritae', dans *Actes du XXIe Congrès international des Orientalistes*, Paris, Société Asiatique, 1949, p. 218-221.

A Sanskrit Thesaurus, Vāk, 1, 1951, p. 88-98.

Index védique I, II, III, Journal of Vedic Studies, Lahore, 1934, 1935.

Sur le sens de sanskrit maryādā, BSL, 37, 2, 1936, p. 141-144.

L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda, JA, 1939, p. 161-235.

Le sens de ari *et le nom des Aryens*, JA, 1939, p. 280. —

Les éléments védiques dans le vocabulaire du sanskrit classique, JA, 1939, p. 321-403.

L'acception première du mot sanskrit yóni, BSL, 41, 1, 1940, p. 18-24.

Védique ṛtú-, Archiv Orientálni, XVIII, 1950, p. 431-438.

Two Vedic words: upāṃśu *and* tūṣṇīm, dans *Proceedings of the All India Oriental Conference*, 15th Session, Bombay, 1951, p. 265-266.

List of words and forms in the Sāmaveda, Vāk, 2, 1952, p. 100-116.

List of remarkable words (or meanings) from Paribhāṣenduśekhara Paribhāṣāvṛtti *of Puruṣottamadeva (and) of Sīradeva*, Vāk, 2, 1952, p. 117-129.

On the word ātman, Vāk, 2, 1952, p. 151-157.

Index of remarkable words in the Durghaṭavṛtti, Vāk, 2, 1952.

Words from the Bhāṣāvṛtti *of Puruṣottamadeva*, Vāk, 3, 1953, p. 1-36.

Remarkable words in the Cāndra-vyākaraṇa, Vāk, 3, 1953, p. 84-101.

Nírukta *and* ánirukta *in Vedic* (en collaboration avec Lilian Silburn), *Sarupa-Bhāratī*, Hoshiarpur, VVRI, 1954, p. 68-79.

Words and word-forms peculiar to the Kāṇva-saṃhitā, Vāk, 4, 1954, p. 131-136.

Dhiṣaṇā in the Ṛgveda, Oriental Thought, 2, 1, p. 17-21.

List of remarkable words from the Kaśmirian (paippalādā) version of the Atharva Veda (according to L. C. Barret's edition), Vāk, 5, 1955, p. 74-108.

Remarkable words from Bāṣkala *(B)*, Chāgaleya *(ch)*, Ārṣeya *(Ā)* *and* Śaunaka *(Ś)* Upanishads, Vāk, 5, 1955, p. 125-131.

Védique Nírṛti, dans *S. K. Chatterjee Commemoration Volume*, 1955, p. 11-15.

Vedic puramdhi, dans *Annals of Oriental Research*, Madras, Centenary number, 1957, Sanskrit section, p. 1-3.

Les noms pour « don » dans le Ṛgveda, BSOAS, XX, 1957, p. 471-480.

Linguistic remarks on the Paippalāda version of the Atharvaveda, dans *Belvalkar Felicitation Volume*, Poona, 1957, p. 63-71.

Vedic nihākā, dans *Indian Linguistics, Turner Jubilee Volume I*, London, 1958, p. 20-21.

Vedic purīṣa, IIJ, IV, 1960, p. 104-110.

Vedic svásara, Vishveshvaranand Indological Journal, I, 1, Hoshiarpur, VVRI, 1963, p. 37-39.

Sur deux mots du Ṛgveda. 1. dhárman, *2.* jar-, JA, 1964, p. 159-167.

Védique sādh-, khād-, et śās-, *Indo-Iranica, Mélanges Georg Morgenstierne*, Wiesbaden, 1964, p. 163-167.

Sur quelques mots du Ṛgveda, 1. yáman (yáma), *2.* ráṇa, *3.* svàr (sū́ra), JAOS, 85, 1, 1965, p. 79-85.

Comptes rendus :

P. Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda:* BSL, 45, 2, 1949, p. 64-67.

Mayrhofer (Manfred), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen:* Kratylos, IV, 1, 1959, p. 42-46 ; VII, 2, 1962 ; X, 1, 1965, p. 101-102.

ÉTUDES VÉDIQUES.

Généralités :

Bibliographie védique, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1931. In-8° autographié, v+340 pages.

Les maîtres de la philologie védique, AMG, Bibl. d'études, 38, Paris, Geuthner, 1928. In-8°, 74 pages.

Cent ans d'études védiques, France-Orient, 1949.

Vedic study, its history and its future, Journal of Oriental Research Madras, XVII, 2, 1950, p. 65-83.

Vedic India [traduction anglaise du texte de L. R. sur le védisme dans *Inde classique*, cf. sous « Civilisation »], Calcutta, Susil Gupta, 1957. In-8°, VIII+160 pages.

Traductions et exégèse :

Hymnes védiques: hymnes du Ṛgveda, Yggdrasill, 25 mars 1937, p. 7-9.

L'hymne à la Terre de l'Atharva-Véda, Yggdrasill, 25 janvier 1938, p. 161-164.

La poésie védique. Choix d'hymnes et prières du Veda, Yggdrasill, 25 juillet 1938, p. 55-57.

Hymnes et prières du Veda, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938. In-8°, VIII+164 pages.

La poésie religieuse dans l'Inde antique, coll. « Mythes et Religions », 8, Paris, PUF, 1942, In-12, XV+144 pages.

La poésie primitive de l'Inde, Revue française, 1952.

Hymnes spéculatifs du Véda, coll. « Connaissance de l'Orient », Paris, Gallimard, 1956. In-8°, 276 pages.

Avant-propos et *réédition* de traductions de textes védiques par L. Renou, dans « Le Veda », textes réunis et présentés par Jean Varenne, *Le Trésor spirituel de l'humanité*, Paris, « Planète », 1967, In-4°, p. 17-18 et *passim*.

Études védiques 1. Les versets du Sāmaveda d'origine non ṛgvédique. 2. Le mot viraj, JA, 1952, p. 133-141 et p. 141-154.

Études védiques: 3. Quelques termes du Ṛgveda: a. Abhva ; *b.* Bándhu ; *c.* Prāsiti ; *d.* Yóga ; *e.* Kavi, JA, 1953, p. 167-183.

Études védiques: 4. Les passages communs au Ṛg- et à l'Atharvaveda. 5. Atharva-veda et rituel, JA, 1955, p. 405-438.

Études védiques: 1. La poésie de l'Atharvaveda. 2. Les Hymnes spéculatifs de l'Atharvaveda, Bulletin de la Maison franco-japonaise, nouvelle série, t. IV, n° 1, Tokyo, 1955, 48 pages.

Études védiques et pāṇinéennes, publications de l'ICI, série in-8° :

Tome I, 1955 : Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda. — Le problème de l'ellipse dans le Ṛgveda. — L'hypercaractérisation dans le Ṛgveda. — Les parties en prose de l'Atharvaveda. — Remarques sur la Chāndogya-Upaniṣad. — Les nipātana-sūtra de Pāṇini et questions diverses. — *Index verborum*, 133 pages.

Tome II, 1956 : La composition du dixième maṇḍala. — Les refrains dans le Ṛgveda. — Étude sur quelques hymnes spéculatifs. — Études sur quelques mots védiques. — Proposition et préverbe dans le Ṛgveda. — Études pāṇinéennes. — Index des mots, 153 pages.

Tome III, 1957 : Les hymnes à l'aurore du Ṛgveda. — Faits de langue propres au Paippalāda. — Atharvaveda. —Études pāṇinéennes, 135 pages.

Tome IV, 1958 : traduction d'hymnes du Ṛgveda, 138 pages.

Tome V, 1959 *(suite)*, 115 pages.

Tome VI, 1960 : Le destin du Veda dans l'Inde, 85 pages.

Tome VII, 1960 : Hymnes à Varuṇa : notes, 105 pages.

Tome VIII, 1961 : Hymnes à Soma. — Grammaire et poétique en sanskrit, 133 pages.

Tome IX, 1961 : Hymnes à Soma, 133 pages.

Tome X, 1962 : Les Hymnes aux Marut, 122 pages.

Tome XI, 1963 : Notes sur la Bṛhaspati-smṛti, 145 pages.

Tome XII, 1964 : Hymnes à Agni, 128 pages.

Tome XIII, 1964 : Hymnes à Agni, 2e partie, 163 pages.

Tome XIV, 1965 : Hymnes à Agni, 3e partie, 132 pages.

Tome XV, 1966 : Hymnes à Sūrya (et divers), 183 pages.

Tome XVI, 1967 : Notes sur le Ṛgveda. — Hymnes aux Aśvin, 185 pages.

L'hymne aux Aśvin de l'Ādiparvan, dans *A Volume of Eastern and Indian studies in honour of F. W. Thomas*, 1939, p. 177-187.

Un hymne à énigmes du Ṛgveda [I. 152] (avec le concours de L. Silburn), Journal de Psychologie, 1949, p. 266-273.

Considerations on Ṛgveda I, 152 by Prof. Louis Renou and Lilian Silburn, Bhāratāya Vidyā, X, 1949 [*K. M. Munshi Diamond Jubilee Commemoration Indological Vol.* II], p. 133-139.

Les hymnes aux Viśvedevāḥ, *Festschrift Johannes Nobel*, 1959, p. 176-181.

Structure et constitution des textes védiques :

Les écoles védiques et la formation du Veda, « Cahiers de la Société Asiatique », IX, Paris, Société Asiatique, 1947. In-8°, 227 pages.

The Vedic schools and the epigraphy, dans *Siddha-Bhāratī*, part 2, Hoshiarpur, 1950, p. 214-221.

La Vājasaneyisaṃhitā des Kāṇva, JA, 1948, p. 21-52.

Les Yājyānuvākyā du Yajurveda, JAOS, 68, 2, 1948, p. 79-84.

Sur les Nighaṇṭu védiques, BEFEO, XLIV-1, 1951, p. 211-221.

Les vers insérés dans la prose védique, dans *Asiatica*, *Festschrift Friedrich Weller*, 1954, p. 528-534.

La forme et l'arrangement interne des Prātiśākhya, JA, 1960, p. 1-40.

Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-veda dans l'ordonnance du culte, JA, 1962, p. 161-184.

Notes sur la version 'Paippalāda' de l'Atharva-veda, (première série) JA, 1964, p. 421-450 ; (deuxième série) JA, 1965, p. 15-42.

Religion et culture :

Vṛtra et Vṛθragna. Étude de mythologie indo-iranienne, par E. Benveniste et L. Renou, « Cahiers de la Société Asiatique », III, Paris, Société Asiatique, 1934. In-8°, p. 91-175.

Note sur les origines védiques de Gaṇeśa, JA, 1937, p. 271-274.

Indra dans l'Atharvaveda, New Indian Antiquary, 8, (K. N. Dikshit) *Memorial number*, p. 123-129.

Varuṇa dans l'Atharvaveda, Paideuma, VII, 1960 *(Festgabe für Hermann Lommel)*, p. 300-306.

La maison védique, JA, 1939, p. 481-504.

Cérémonies védiques dans l'Inde contemporaine, Séance annuelle des Cinq Académies, Paris, Institut de France, 1949, p. 1-8.

Foreword to P. K. Narayana Pillai, *Non-Ṛgvedic mantras in the marriage ceremonies*, Trivandrum, 1958, p. III-IV.

Langue :

Remarques générales sur la phrase védique, Symbolae linguisticae in honorem G. Kurylowicz, p. 130-234.

Langue et religion dans le Ṛgveda: quelques remarques, Die Sprache, I, 1949, p. 11-17.

La valeur du silence dans le culte védique, JAOS, 69, 1, 1949, p. 11-18.

Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques, *Saṃjñavyākaraṇa*, Studia Indologica Internationalia, I, 1954, p. 1-12.

Sur les traits linguistiques généraux de la poésie du Veda, *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, Kyoto University, 1954, p. 309-316.

Sur l'économie des moyens linguistiques dans le Ṛgveda, BSL, 50, 1, dédié à la mémoire de Jules Bloch, 1954, p. 47-55.

L'énigme dans la littérature ancienne de l'Inde, Diogène, 29, 1960, p. 37-48. Trad. angl., p. 32-41.

Sur l'utilisation linguistique du Rgveda, BSL, 61, 1, 1966, p. 1-12.

Upaniṣad :

Les Upanishad. Texte et traduction sous la direction de Louis Renou. Paris, Adrien-Maisonneuve, depuis 1943. In-8°. Par L. Renou :

Isa upanishad, 1943, 7 et 3 pages.
Kena upanishad, 1943, 9 et 5 pages.
Katha upanishad, 1943, 20 et 9 pages.
Kauṣītaki upaniṣad, 1948, 72 et 11 pages.
Bāṣkala-mantra-upaniṣad, 1956, 13 et 5 pages.
Chāgaleya-upaniṣad, 1959, 17 pages.

Les relations du Śātapathabrāhmaṇa avec la Bṛhadāraṇyako-paniṣad et la personnalité de Yājñavalkya, Indian Culture, XIV, 1948, p. 75-89.

Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad, JAOS, 73, 1953, p. 138-144.

Comptes rendus :

M. Bloomfield and F. Edgerton, *Vedic Variants:* BSL, 1933, p. 47-50.

J. Oertel, *Zu den Wortstellungsvarianten der Mantras des Atharvaveda... und des Sāmaveda:* OLZ, 1942, n° 7/8.

A. Debrunner, *Indo-Iranica, Aus dem Nachlass von J. Wackernagel:* BSL, 42, 2, 1946, p. 50-51.

F. B. J. Kuiper, *Notes on Vedic noun-inflexion:* BSL, 42, 2, 1946, p. 51-52.

Hanns Oertel, 16 articles sur la syntaxe védique : BSL, 42, 2, 1946, p. 52-61.

H. Luders, *Varuṇa:* Erasmus, 1952.

K. F. Geldner, *Der Ṛgveda übersetzt:* Göttingische Gelehrte Anzeigen, n° 3/4, 1953, p. 182-186.

Paul Thieme, *Mitra and Aryaman:* OLZ, 1959, n° 3/4.

Jean Varenne, *La Mahānārāyaṇa Upaniṣad*, Paris, E. de Boccard, 1960 : Critique, 170, 1961, 3 pages.

LITTÉRATURE CLASSIQUE.

Littérature sanskrite, avec en appendice une table de concordance du Rigveda. Glossaires de l'hindouisme, fasc. v, 1946, Paris, Adrien-Maisonneuve ; Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. In-8°, 160 pages.

Littérature sanscrite, dans *Histoire des littératures*, 1 (Encycl. de la Pléiade), Paris, 1955, p. 941-983.

Littératures en langues moyen-indiennes, dans *Histoire des littératures*, 1 (Encycl. de la Pléiade), Paris, 1955, p. 987-988.

Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit, Paris, Payot, 1947. In-8°, 406 pages.

Le Raghuvamça (La lignée des fils du Soleil), poème en XIX chants traduit du sanscrit, Paris, Geuthner, 1928, In-12, XII+ 219 pages.

Bṛhatkathāçlokasaṃgraha, texte sanscrit... traduction par Félix Lacôte, Paris, Société Asiatique, fasc. 8, 1929, par Louis Renou. In-8°, p. 217-286.

La Kāvyamīmāsā *de Rājaśekhara traduite du sanskrit* par Nadine Stchoupak et Louis Renou, « Cahiers de la Société Asiatique », VIII, Paris, 1946. In-8°, 286 pages.

Contes du Vampire, traduits du sanskrit et annotés (Vetālapañcaviṃśatikā), coll. « Connaissance de l'Orient », Paris, Gallimard, 1963. In-8°, 235 pages.

Articles :

Śudraka, dans *Écrivains célèbres*, Paris, Mazenod, 1952.

The Seasons in Sanskrit literature, dans *XIVth All India Oriental Conference*, Darbhanga, 1948, p. 21-22.

Sanskrit scholarship, Adyar Library Bulletin, 13, 2, 1949, p. 100-108.

Art et religion dans la poésie sanskrite : le jeu de mots et ses implications, Journal de Psychologie, 1951, p. 280-285.

Les divisions dans les textes sanskrits, Indo-Iranian Journal, vol. I, n° 1, 1952, 32 pages.

Le théâtre de Tagore, Unité, 1952.

Sur la structure du Kāvya, JA, 1959, p. 1-114.

Le dhvani dans la poétique sanskrite, *Adyar Library Bulletin*, XVIII, 1-2, 1954, p. 6-14. *The dhvani in Sanskrit poetics* (translated), *ibid.*, p. 15-25.

Sur la forme de quelques textes sanskrits (Viṣṇusmṛti, Nirukta, Kauṭilīya, Brahmasūtra), JA, 1961, p. 163-211.

Sur le théâtre indien de langue sanskrite, dans Jean Jacquot, *Les Théâtres d'Asie*, Paris, CNRS, 1961, p. 7-18.

Sur la forme des Brahmasūtra, *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, New Haven, 1962, p. 195-203.

Un traité d'esthétique littéraire indienne, C.R. de Pierre-Sylvain Filliozat, *Le Pratāparudrīya*, Pondichéry, 1963 : Critique, 1963, p. 669-672.

Une anthologie du lyrisme indien, C. R. de Ingalls, *Anthology of sanskrit Court Poetry :* Critique, n° 222, 1965.

La recherche sur le théâtre indien depuis 1890, dans Sylvain Lévi, *Le théâtre indien*, 2e tirage, Paris, Collège de France, 1963. In-8°, p. IX-XXXII. Reproduit *Annuaire EPHE*, 1963-1964, p. 27-49. — Traduction anglaise : *Research on the Indian theatre since 1890*, préface par V. Raghavan, The Samskrita Ranga Annual, IV, Madras, 1966. In-12, IV+25 pages.

Samskṛt śabdāvalī meṃ pradhān aur apradhān arth [*La signification primaire et secondaire dans le vocabulaire sanskrit*] *en hindi*, Hindī-anuśīlan, *DhīrendraVarmā viśeṣāmk* [Hindī-anuśīlan, n° spécial *DhīrendraVarmā*], Prayāg, Bhāratīya hindī parīśad, s. d., p. 298-304.

Articles concernant la littérature de l'Inde dans Ph. Van Tieghem, *Dictionnaire des littératures*, t. I, Paris, PUF, 1967.

Préfaces :

Avant-propos et introduction (et notes et révision) à M. Lehot, *Harṣa, Ratnāvalī*, coll. Émile Senart, Paris, Belles-Lettres, 1933, p. VII-XXI.

Introduction à [*réédition* de] Lancereau, *Pañcatantra*, « Connaissance de l'Orient », Paris, Gallimard, 1965. In-8°, p. 9-22.

Préface à N. Stchoupak, *Chrestomathie sanskrite*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 5.

PHILOSOPHIE. — RELIGIONS.

Religions of Ancient India. Jordan Lectures in Comparative Religion 1951, London, University of London, 1953. In-12, X+139 pages.

L'hindouisme. Les textes, les doctrines, l'histoire, « Que sais-je? », Paris, PUF, 1951. In-16, 127 pages. — Traduction anglaise : *The nature of Hinduism*, New York, Walker and Company, 1962. In-8°, 155 pages.

Hinduism edited by Louis Renou, New York, George Braziller, 1961. In-8°, 255 pages. — *Réédition :* New York, Washington Square Press. In-16, XIII+226 pages.

Canon bouddhique pāli, texte et traduction, Suttapiṭaka, Dīghanikāya, t. I, fasc. 1 (en collaboration avec J. Bloch et J. Filliozat), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. In-8°, VI+1 pages 2-90 doubles.

Śankara. Prolégomènes au Vedānta. *Texte traduit du sanskrit*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1951. In-8°, IV+101 pages.

L'Hindouisme, « Les grandes religions du monde », Edito-Service, Genève, et Cercle du Bibliophile, Paris, 1967. In-8°, 300 pages.

Articles et comptes rendus :

Sur la notion de brâhman, avec la collaboration de Lilian Silburn, JA, 1949, p. 7-46.

L'origine du culte des images dans l'Inde, Revue française, 1949.

Connexion en védique, cause en bouddhique, dans *Dr C. Kunhan Raja Presentation volume*, 1946, p. 1-5.

C. R. de A. Coomaraswamy, *Hinduism:* Critique, 1947.

Les origines de la notion de mâyâ *dans la spéculation indienne*, Journal de Psychologie, 1948, p. 290-298.

Une secte religieuse dans l'Inde contemporaine, avec la collaboration de Marie-Simone Renou [secte jain des Terāpanthi], Études, 1951, p. 343-351.

C. R. de H. Zimmer, *Māyā:* Erasmus, 1951.

Les débuts de la spéculation indienne, Revue philosophique, 1953, p. 334-341.

Orient et Occident, C. R. de S. Radhakrishnan, *History of Philosophy. Eastern and Western:* Diogène, n° 5, 1954, p. 135.

Travaux récents sur la philosophie indienne. C. R. de E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie;* J. A. B. Van Buitenen, *Rāmānuja on the Bhagavadgītā. The cultural Heritage of India.* III. *The Philosophies;* P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra:* Diogène, n° 7, 1954, p. 133.

Les religions de l'Inde. C. R. de *The cultural Heritage of India IV, The Religions;* P. D. Mehta, *Early Indian Religions thought;* J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism;* A. L. Basham, *The Wonder that was India;* W. Ruben, *Beginn der Philosophie in Indien:* Diogène, 21, 1958, p. 139-144.

C. R. de E. Waldschmidt, *Das Catusparişatsutrā:* OLZ, 1959, n° 11-12, p. 620-621.

Préfaces :

Trad. de H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, Paris, Payot, 1951, p. 5-7.

Trad. de H. Zimmer, *Mythes et symboles*, Paris, Payot, 1951, p. 5-7.

Trad. de Ed. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Payot, 1952, p. 7-8.

H. Brunner-Lachaux, *Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud. selon Somaśambhu*, Pondichéry, Publ. IFI, 25, 1963, p. I-II.

Réédition de Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, BEPHE, Sciences religieuses, vol. LXXIII, Paris, PUF, 1966, p. VII-XI.

GÉOGRAPHIE. — HISTOIRE. — SOCIÉTÉ. — DROIT.

La géographie de Ptolémée. L'Inde (VII, 1-4). Texte établi [et traduction française], Paris, Édouard Champion, 1925. In-8°, XVI + 91 pages, 6 cartes hors texte.

Articles :

Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne, JA, 1943-1945, p. 117-130.

La vie et le droit dans l'Inde: le Dharma. Critique 36, p. 422-432.

L'art du Gandhāra (C. R. de H. Ingolt, *Gandhāra Art in Pakistan*), Journal des Savants, avril-juin 1958, p. 85-90.

Politique et économie dans l'Inde ancienne (C. R. de Kangle, *Arthaśāstra*), Journal des Savants, janvier-mars 1966, p. 28-40.

Comptes rendus. Préfaces :

P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra.* vol. V, 2, 1962 : Critique, 192, 1963, p. 476-480.

Hutton, *Caste in India:* Critique, 1948.

Préface à J. Hutton, *Les castes de l'Inde*, Paris, Payot, 1949, p. 7-10.

Avant-propos à B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India*, Paris, Société Asiatique, 1954, p. 1.

Ram Sharan Sharma, *Śudras in Ancient India:* Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1959, p. 350-352.

LISTE DES SOUSCRIPTEURS

Abteilung für Sudasien Orientalisches Seminar, Université de Fribourg-en-Brisgau, Allemagne.
Ad orientem ltd., Booksellers, Grande-Bretagne (St Leonard-on-Sea).
Amateurs de Livres (Aux), France (Paris).
Ambassade de l'Inde, France (Paris).
American Academy, Inde (Bénarès).
Association Française des Amis de l'Orient, France (Paris).
M. H. W. Bailey, Grande-Bretagne (Cambridge).
M. André Bareau, France (Sceaux).
M. G. Bechis, Italie (Milan).
Beneke, Buchhandlung, Allemagne (Tübingen).
Mme Mireille Benisti, France (Paris).
Mme Denise Bernot, France (Antony).
Biblioteca de la Facultad Teologica, Seminario Diocesano, Espagne (Vitoria).
Bibliothek im Aufbau, Université de Brême, Allemagne.
Bibliothèque Cantonale et Universitaire, Université de Lausanne, Suisse.
Bibliothèque Centrale, Université Libre de Bruxelles, Belgique.
Bibliothèque de Langues Vivantes, Université de Lyon, France.
Bibliothèque Municipale de Versailles, France.
Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, France.
Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, Suisse.
Bibliothèque Royale de Belgique (Bruxelles).
Bibliothèque Royale de Suède (Stockholm).
Bibliothèque de l'Université de Cambridge, Grande-Bretagne.
Bibliothèque de l'Université d'Edimbourg, Grande-Bretagne.
Bibliothèque de l'Université de Groningen, Hollande.
Bibliothèque de l'Université d'Heidelberg, Allemagne.
Bibliothèque de l'Université d'Helsinki. Finlande.
Bibliothèque de l'Université d'Uppsala, Suède.
Bibliothèque Universitaire de Bordeaux, France.
Bibliothèque Universitaire de Caen, France.

Bibliothèque Universitaire de Lyon, France.
B. H. Blackwell ltd., Booksellers, Grande-Bretagne (Oxford).
M. Raymond Bloch, France (Paris).
M. J. J. Bloemsma, Hollande (La Haye).
Bodleian Library, Grande-Bretagne (Oxford).
Mlle Y. Bongert, France (Courbevoie).
M. Oscar Botto, Italie (Turin).
P. Jean Bouchad S. J., Canada (Montréal).
L. J. C. Boucher, Hollande (La Haye).
Mme P. Bourgeois, France (Paris).
E. J. Brill, Libraires, Hollande (Leyde).
Mme H. Brunner, Suisse (Cortaillod).
Brown University, U.S.A. (Providence).
M. Guy Bugault, France (Paris).
Mme Andrée Busson, France (Paris).
Mme Colette Caillat, France (Paris).
Mlle Françoise Canut, France (Paris).
M. Jean Casabona, France (Aix-en-Provence).
Centre d'Étude et de Coopération Internationale, Canada (Montréal).
Centre d'Études Indiennes, France (Paris).
Cercle Armoricain de Linguistique et de Dialectologie, France (Angers).
Cercle Indianiste de l'Université de Kyoto, Japon.
M. Pierre Chantraine, France (Paris).
M. S. K. Chatterji, Inde (Calcutta).
M. Georges Coedès, France (Paris).
Collège de France (Paris).
Columbia University, U. S. A. (New York).
Mme Jeanne Conard, France (Paris).
Cornell University, U. S. A. (Ithaca).
M. Correa de Lacerda, Portugal (Cascais).
M. Raoul Curiel, France (Paris).
Darmouth College, U. S. A. (Hanover).
Dawson France S. A., France (Paris).
M. Paul Demiéville, France (Paris).
M. G. Devoto, Italie (Florence).
Mme G. Diard, France (Paris).
Mgr Carl Gustav Diehl, Inde (Tiruchirappali).
Dokumente-Verlag, Allemagne (Offenburg).
M. Louis Dumont, France (Paris).
M. Pierre Dupin, France (Aix-en-Provence).
M. Jean-Marie Durand, France (Paris).
École Normale Supérieure, France (Paris).

Édition et Diffusion M. P., France (Paris).
Éditions Skira, Suisse (Genève).
Erwerbungsabteilung Staatsbibliothek, Allemagne (Marburg/L.).
Mlle Anne-Marie Esnoul, France (Paris).
Mlle Anne-Marie Etaix, France (Paris).
M. Robert Étienne, France (Bordeaux).
Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix-en-Provence (Section d'Indianisme), France.
Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Bordeaux (Chaire d'Histoire romaine), France.
Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nanterre (Département de Philosophie), France.
M. Denis Flambourias, Grèce (Athènes).
M. Pierre Flobert, France (Rennes).
M. Fohalle, Belgique (Liège).
Mme Monique Fournier, France (Versailles).
M. Jean Fourquet, France (Fresnes).
M. Bernard Frank, France (Paris).
M. Louis Frédéric, France (Paris).
M. D. Friedmann, Grande-Bretagne (Londres).
Fritze Bokhandeln, Suède (Stockholm).
M. Jacques-Louis Godard, France (Paris).
Grant and Cutler ltd., Booksellers, Grande-Bretagne (Londres).
M. B. Ph. Groslier, France (Paris).
M. Gilles d'Humières, France (Paris).
Ludwig Häntzschel, Buchhandlung, Allemagne (Göttingen).
Otto Harrassowitz, Buchhandlung und Antiquariat, Allemagne (Wiesbaden).
Harvard College, U. S. A. (Cambridge).
M. Jean Haudry, France (Boissy-Saint-Léger).
M. K. Harazareesingh, Ile Maurice (Phoenix).
Hebrew University, Israël (Jérusalem).
W. Heffer and Sons ltd., Booksellers, Grande-Bretagne (Cambridge).
Mme Mireille Helffer, France (Paris).
M. José Leon Herrera, Pérou (Lima).
M. Gerard Th. van Heusden, Hollande (Amsterdam).
Mme Chantal Hotellier, France (Fontaine).
Indiana University, U. S. A. (Bloomington).
Indian Institute, Université d'Oxford, Grande-Bretagne.
Indian Office Library, Grande-Bretagne (Londres).
Indisch-Ostasiatisches Seminar, Université de Marburg, Allemagne.

INDOGERMANISCHES SEMINAR, Université Libre de Berlin, Allemagne.
INDOLOGISCHES SEMINAR, Université de Bonn, Allemagne.
INDOLOGISCHES SEMINAR, Université de Münster, Allemagne.
INDOLOGISCHES SEMINAR, Université de Tübingen, Allemagne.
INDOLOGISCHES SEMINAR, Université de Vienne, Autriche.
INDOLOGISKE INSTITUTIONEN, Université de Stockholm, Suède.
M. Daniel H. H. INGALLS, U. S. A. (Cambridge).
M. Harald INGHOLT, U. S. A. (New Haven).
INSTITUT FÜR ALLGEMEINE UND INDOGERMANISCHE SPRACHWISSENSCHAFT, Université de Vienne, Autriche.
INSTITUT D'ÉTUDES ANGLAISES ET NORD-AMÉRICAINES, France (Paris).
INSTITUT FÜR INDOLOGIE, Université de Cologne, Allemagne.
INSTITUT ORIENTAL, Belgique (Liège).
INSTITUT DE PHONÉTIQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE GRENOBLE, France.
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE, France (Chantilly).
INSTITUT FÜR VERGLEICHENDE INDOGERMANISCHE SPRACHWISSENSCHAFT UND INDO-IRANISTIK, Université de Sarrebruck, Allemagne.
INSTITUT FÜR VERGLEICHENDER SPRACHWISSENSCHAFT, Université d'Innsbrück, Autriche.
INSTITUUT VOOR OOSTERSE TALEN, Hollande (Utrecht).
ISTITUTO DI GLOTTOLOGIA, Université de Milan, Italie.
M. Rasik Vihari JOSHI, Inde (Delhi).
M. F. JOÜON DES LONGRAIS, France (Paris).
M. Imanishi JUNKICHI, Japon (Sapporo).
J. KITZINGER, Buchhandlung, Allemagne (Münich).
KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, Hollande (La Haye).
M. J. KURYLOWICZ, Pologne Cracovie).
M. Salomon LANCRI, France (Paris). .
M. Patrice LAURENT, France (Paris).
M. et Mme A. LE BONHEUR, France (Paris).
M. Jean LECLANT, France (Paris).
M. Alain LE MARÉCHAL, France (Paris).
M. Marcel LEMERLE, France (Paris).
Mme LEWITZ, France (Paris).
LEYKAM-SORTIMENT, Autriche (Graz).
LIBRAIRIE A. G. NIZET, France (Paris).
LIBRAIRIE BONGARD, Suisse (Genève).
LIBRAIRIE CENTRALE ET UNIVERSITAIRE, Suisse (Lausanne).
LIBRAIRIE DU CERF, France (Paris).
LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, France (Paris).

Librairie Charles Lucas, France (Saint-Cloud).
Librairie Didier, France (Nancy).
Librairie Droz S. A., Suisse (Genève).
Librairie Fernand Gothier, Belgique (Liège).
Librairie Ferraris, France (Rennes).
Librairie Guillaume Budé, France (Paris).
Librairie Guy Boussac, France (Paris).
Librairie Hachette, Département Étranger, France (Paris).
Librairie Jean Racine, France (Sète).
Librairie Jean Touzot, France (Paris).
Librairie Kinokuxeya, Japon (Tokyo).
Librairie Lavoisier, France (Paris).
Librairie Lucien Dorbon, France (Paris).
Librairie Marcel Adler, Suisse (Lausanne).
Librairie Marcel Didier, France (Paris).
Librairie des Méridiens, France (Paris).
Librairie Mollat, France (Bordeaux).
Librairie Paul Jammes, France (Paris).
Librairie René Giard, France (Lille).
Librairie Sainte-Beuve, France (Paris).
Librairie Samuelian, France (Paris).
Librairie des Sciences, Belgique (Bruxelles).
Librairie Sorant et Cie, France (Versailles).
Librairie « Sostralib », France (Strasbourg).
Libreria del Rio y Garcia del Pozo, S. R. C., Espagne (Madrid).
M. G. Liebert, Suisse (Mölndal).
A. B. Lindstedts Univ.-Bokhandel, Suède (Lund).
Linguistik Instituut, Norvège (Oslo).
M. Denys Lombard, France (Versailles).
M. Robert Lucot, France (Aussone).
A. B. Lundequista Bokhandel, Suède (Uppsala).
M. et Mme W. et A. Macdonald, Franche (Loches).
Mlle Marie-Thérèse de Mallmann, France (Parit).
Mme G. Martini, France (Neuilly-Plaisance).
M. Guy Maximilien, France (Châtillon-sous-Bagneux).
Mme A.-M. Menard, France (Boulogne-sur-Seine).
Messageries du Livre, France (Paris).
M. Hubert de Mestier, France (Paris).
M. Fritz Mezger, U. S. A. (King of Prussia).
Michigan State University, U. S. A. (East Lansing).
M. Armand Minard, France (Paris).
Mme A. Fernand Mosse, France (Paris).
Mme Johanna Narten, Allemagne (Erlangen).
M. Jean Naudou, France (Longjumeau).

Neue Münchner Galerie, Allemagne (Munich).
Nuw York Library, U. S. A. (New York).
Niedersächsische Staats und Universitäts Bibliothek, Allemagne (Göttingen).
Martinus Nijhoff N. V., Hollande (La Haye).
M. Nouth Narang, France (Paris).
Oberlin College, U. S. A. (Oberlin).
M. Yutaka Ojihara, Japon (Kyoto).
Oriental Bookshop, Hollande (La Haye).
Orientalni Ustav, Tchécoslovaquie (Prague).
Mme B. Ortoli, France (Paris).
M. André Padoux, Allemagne (Francfort-sur-le-Main).
M. Asko Parpola, Finlande (Helsinki).
Mme Armelle Pedraglio, France (Paris).
M. Jean-Louis Perpillou, France (Paris).
M. F. Pierlot, France (Troyes).
M. André Piot, France (Boulogne-Billancourt).
M. Georges Plenar, France (Paris).
Mme M.-C. Porcher, France (Saint-Germain-en-Laye).
M. Louis Prat, France (Aulnay-sous-Bois).
Presses Universitaires de France (Paris).
Princeton University, U. S. A. (Princeton).
M. Wilhelm Rau, Allemagne (Marburg/L.).
M. Jacques Raymond, France (Paris).
M. G. Redard, Suisse (Berne).
Mlle Rita Régnier, France (Paris).
Rijksuniversiteit, Hollande (Leyde).
M. Ernst Risch, Suisse (Kilchberg).
M. Yves Rivière, Suisse (Genève).
M. L. Rocher, Belgique (Bruxelles).
M. et Mme L. et R. Rocher, U. S. A. (Philadelphie).
M. D. Ruegg, Hollande (Leyde).
M. Guy Schroeder, France (Fontenay-sous-Bois).
Seminar für Indologie, Université de Kiel, Allemagne.
Seminar für Indologie und Iranistik, Université de Munich, Allemagne.
Seminar für Kultur und Geschichte Indiens, Université de Hambourg, Allemagne.
Seminar für Sprachwissenschaft, Université de Berne, Suisse.
Seminar für vergleichende Indogermanische Sprachwissenschaft, Université d'Erlangen, Allemagne.
M. G. Scalabrino-Borsani, Italie (Milan).
Mlle Lilian Silburn, France (Le Vésinet).
Sprachwissenschaftliches Seminar, Université de Fribourg-en-Brisgau, Allemagne.

Sprachwissenschaftliches Seminar, Université de Göttingen, Allemagne.
M. Joachim-Friedrich Sprockhoff, Allemagne (Kiel).
Stanford University, U.S.A. (Stanford).
State University of New York, U.S.A. (Buffalo).
M. Jean Stoetzel, France (Paris).
Suomalainen Kirjakauppa, Finlande (Helsinki).
Mme V. L. Tapie, France (Paris).
M. Jacques André Thiais, France (Paris).
M. D. Thorner, France (Paris).
J. Thorton and Son, Booksellers, Grande-Bretagne (Oxford).
University of California, U.S.A. (Berkeley).
University of Chicago, U.S.A. (Chicago).
University College Library, Grande-Bretagne (Londres).
University of Illinois, U.S.A. (Urbana).
University of Massachusets, U.S.A. (Amherst).
University of New Hampshire, U.S.A. (Durham).
University of Pennsylviana, U.S.A. (Philadelphie).
University of South California, U.S.A. (Los Angeles).
University of Sussex Library, Grande-Bretagne (Brighton).
University of Texas, U.S.A. (Austin).
University of Washington, U.S.A. (Seattle).
University of Wisconsin, U.S.A. (Madison).
Mlle Varasarin, France (Paris).
M. Jean Varenne, France (Aix-en-Provence).
M. Léon Verschaeve, France (Castelnau-le-Lez).
Mme O. Viennot, France (Paris).
M. Christian Vincent, France (Montmorillon).
M. E. Violet, Buchhandlung, Allemagne (Duisdorf).
M. K. de Vreese, Hollande (Amsterdam).
M. R. Gordon Wasson, U.S.A. (Danbury).
M. H. J. Zaborowski, Allemagne (Francfort-sur-le-Main).
Mme Eliki Zannas, France (Paris).
M. P. J. Zoetmulder, Indonésie (Jogjakarta).

MESSAGE DU PRÉSIDENT RADHAKRISHNAN

Rashtrapati Bhavan
New Delhi

November 29, 1965.

I have known Professor Louis Renou for many years and am greatly impressed by his work on Vedic literature and other aspects of Indian thought. He has trained a number of our students also and so we are indebted to him in many ways. It is my earnest wish that he may live for many years to continue his good work.

S. RADHAKRISHNAN.

EN MANIÈRE D'INTRODUCTION

PAR

Paul Mus

Krato, smara, kṛtaṃ smara!
BĀU V.15.1

Mon privilège — et un heureux souvenir — est d'avoir été de ceux qui, dans l'ombre de notre maître, Sylvain Lévi, ont reçu la première leçon d'indianisme de M. Louis Renou. Il inaugurait là, officieusement, la carrière qui devait rapidement le ramener d'une grande université de province à Paris et le porter à l'Institut, en attendant qu'il allât outre-mer si brillamment représenter la science et la recherche françaises aux deux extrémités de notre horizon, aux États-Unis comme à Tokyo.

Ce fut, si j'ai bonne mémoire, en 1923-24 que le *guru*, empêché, le délégua un jour à poursuivre devant nous la traduction commentée des stances du *Dharma/Dhamma-pada*. Temps héroïques, où les études indiennes, dispersées, s'inséraient matériellement où elles pouvaient, dans des institutions variées, reçues là avec autant d'estime que, souvent, de parcimonie : place, crédits, bibliothèques ! L'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris restait encore dans les limbes : dans la volonté, l'amitié, et l'exemple, derrière Émile Senart, de la triade de ses fondateurs effectifs, Sylvain Lévi, Alfred Foucher et Louis Finot ; c'est un Décret du 13 juin 1927 qui devait en effet l'instituer. Moins heureux que les « jeunes » que nous avons eu, depuis, à instruire, nous ne nous étions pas encore vu « assurer... non seulement cet abri matériel d'une rare valeur que constitue en pleine Sorbonne, une salle spacieuse, tranquille, ouverte tous les après-midis (maintenant, dès le matin), mais encore une bibliothèque... pourvue de nombre de livres essentiels et notamment d'éditions

indiennes, de périodiques et de journaux de l'Inde, presque introuvables par ailleurs en France. » Nous ne bénéficiions pas de tous ces avantages, dus, auprès de l'initiative officielle, à tant de contributions privées, indiennes aussi bien que françaises. Mais l'esprit était le même. Dans cet Institut, caché au cœur des puissantes assises de la Sorbonne, sous sa verrière, quand nous voyons, sur la « salle spacieuse » de la notice de 1929-1930, s'ouvrir, en trois pièces annexes, les bibliothèques léguées par Émile Senart et Sylvain Lévi, rejointes par celle de Louis Finot, déposée là par l'École Française d'Extrême-Orient, comment n'aurions-nous pas le réconfortant sentiment de voir une intention réalisée ? M. Renou, a trouvé sa juste place, à cette présidence où il a succédé au maître.

Aux temps que j'évoque, je rencontrais Raymonde Linossier, prématurément disparue, François Martini, qui a donné un khmérisant et pālisant de haut mérite, et l'orientaliste américain James Ware dans une étroite et tranquille salle de la 4e Section de l'École des Hautes Études, aux murs tapissés par les dos de nos livres de travail. C'est dans ce cadre austère que je revois le jeune maître, au moment où il a ouvert « son » texte, en carrant les épaules, d'un geste devenu familier à des générations d'étudiants dans ces murs de la Sorbonne qu'il n'allait pas tarder à illustrer.

Le contraste était frappant, de cet abord direct aux prises obliques, sous tous les angles, auxquelles excellait Sylvain Lévi, qui avait toujours une citation préalable, chinoise ou tibétaine, à cet effet, et elle en appelait bien d'autres. Cette impression ne devait pas se démentir par la suite. Si aujourd'hui, avec bientôt un demi-siècle de recul, il n'est guère de secteur de nos études où nous ne retrouvions, imprévisibles et strictement personnels, ces étonnants passages frayés par Sylvain Lévi, qui mènent encore à tant de choses nouvelles, l'autre style, lui aussi, a porté fruit. Devant Louis Renou, sur de larges étendues, son défrichement tient. Heureuse séquence, pour nos études, qui sont allées ainsi d'un esprit, entre tous, « merveilleusement ondoyant et divers », mais non tout à fait exempt de préjugés, au savant le plus méthodique, quoiqu'en même temps le plus libre de système, qui ait éclairé nos sciences.

Je citerai comme exemple, en ce qui concerne mon modeste champ de travail, la puissante restitution du sens et de la fonction des *brahmodyas*, ces « catéchismes liturgiques », autour du mot-clef de la spéculation sacrificielle, le *brâhman*. Ces affrontements plus cérémoniels, semble-t-il, que polémiques, puisque le mot en était acquis d'avance, ont régi, aux antécédents immédiats du boud-

dhisme, le développement des Upaniṣads anciennes, élément historique décisif, en cette affaire.

Je pense également à la démonstration si essentielle et si neuve de ce que M. Renou a appelé — prenant le contrepied de ce qui s'était enseigné et écrit avant lui — le réalisme du brāhmanisme des Brāhmaṇas. Réalisme qui se prolonge d'ailleurs dans les Upaniṣads, comme Franklin Edgerton nous a aidés à le voir, par l'action concrète des chapelains brāhmaniques *(purohita)* auprès des rois. Cette constructivité, qui rend compte de tant de choses aux origines de l'Inde, paraît bien avoir eu pour raison active la conviction que « savoir, c'est pouvoir » (*knowledge is power*, F. Edgerton). Ceci réclamait, pour cette haute époque, une interprétation nouvelle de la notion de *māyā*, qui, à ce niveau, n'était certainement pas encore l'Illusion Cosmique qu'en suivant trop Çaṅkara l'orientalisme occidental a si longtemps projetée à ces sources du brāhmanisme, non sans en fausser l'esprit. M. Renou a fait justice de cet anachronisme. Combien d'entre nous auront ainsi trouvé leurs travaux situés d'avance, faisant l'économie des années qu'eût prises la mise en place !

Ces erreurs d'appréciation commises par l'illustre génération qui nous a précédés, en particulier au sujet de l'impact sub-védique du brāhmanisme des Brāhmaṇas dans l'Inde, ont eu pour effet que l'étude des antécédents du bouddhisme et tout essai d'en déterminer l'origine, tant qu'un point de départ plus conforme au terrain ne leur a pas été assuré, n'ont pu que se dépenser en vaines conjectures. L'inconsistance, l'irréalisme, prêtés au brāhmanisme ancien — « ce qui existe n'est rien pour l'Hindou en comparaison des illustrations marginales où s'encadre sa fantaisie » — préparait en effet une interprétation nihiliste du *nirvāṇa* bouddhique qui, à son tour, a laissé en porte-à-faux toute l'histoire ultérieure de cette grande religion missionnaire.

N'oublions pas que Sylvain Lévi lui-même supposait, en substrat aux Brāhmaṇas, des croyances assez « grossières » pour évoquer à ses yeux « un peuple de demi-sauvages ». Il ne laissait les Brāhmanes se racheter dans une certaine mesure qu'en les faisant tomber dans un excès d'abstraction liturgique : « La science sacrée est identique avec son objet, le sacrifice, et le sacrifice est l'unique réalité : il est à la fois le créateur et la création ; tous les phénomènes de l'univers en sont le simple reflet et lui empruntent leur semblant d'existence ». Brillantes formules, mais sur le plan des réalités ne nous voilà guère mieux lotis qu'avec Oldenberg.

Aussi les contributions majeures de M. Louis Renou, que nous venons de rappeler, ont-elles été les bienvenues non seulement pour elles-mêmes mais en ce qu'elles ont permis de rendre à l'Inde brāhmanisante ancienne et à ce qui en est sorti leur rôle authentique aux origines et dans le développement du bouddhisme. Ce grand événement, non seulement indien mais asien, profond et de si amples conséquences, aujourd'hui encore, s'éclaire mal tant qu'on ne le prend pas ainsi. Il faut placer sa source au plus près, historiquement et géographiquement : l'apport étranger, celui des Grecs et celui de l'Asie Centrale, sur lesquels on a si longtemps insisté, dans le domaine de l'art comme de la mythologie, n'ont été que latéraux.

Ramener l'essentiel de ces origines vers le terroir indien, c'est d'ailleurs justifier une suggestion fournie par Sylvain Lévi lui-même aux dernières pages de l'Introduction à sa *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* de 1898, indication dont pourtant il ne semble guère, par la suite, avoir tiré parti : le brāhmanisme des Brāhmaṇas lui était alors apparu comme « le père du bouddhisme ». Il est vrai que, tenu par son système d'évolution, il avait cru devoir ajouter que cette corrélation avait entraîné pour le bouddhisme « une regrettable hérédité », car à l'en croire « le retour à Rudra-Çiva, la récitation machinale des *mantras* [formules magiques, familières au bouddhisme tardif] le formalisme absurde ou révoltant des *tantras* sont les rechutes chroniques où se traduit une incontestable filiation ».

L'argument ne se retourne-t-il pas contre la thèse ? Le tantrisme n'est peut-être pas toujours aussi noir que Sylvain Lévi le fait, mais en tout cas, si ses traits « regrettables » provenaient vraiment des Brāhmaṇas et de la religion de « demi-sauvages » qui s'y exprimerait, alors assurément, *dix siècles* de bouddhisme ancien — ceux qui justement sont les plus proches de cette période du brāhmanisme — n'en seraient pas exempts ; ces tares n'auraient pas attendu mille ou quinze cents ans pour réapparaître. En fait, c'est en un temps où le brāhmanisme des Brāhmaṇas n'est plus que survivance rituelle, à une époque où, par contre, l'Inde médiévale s'inspire le plus directement, en son foisonnement mythique, magique et iconographique, d'un inépuisable fonds folklorique autochtone, que le bouddhisme tantrique réfléchit ces tendances envahissantes, parallèlement à l'hindouisme, avant de se résorber en elles et en lui. Ailleurs que sur une ligne « autochtone » d'interprétation des origines bouddhiques, ligne aussi claire par sa chronologie que par l'évolution culturelle qu'elle implique, c'est donc l'impasse.

Si l'on remet au contraire ces grands mouvements de la pensée et de la croyance dans l'encadrement des sociétés correspondantes,

on y découvre bien plus de richesse humaine que ne l'ont imaginé ces illustres pionniers de nos études. C'est seulement par là que les religions indiennes ont pu, chacune à son compte, se perpétuer dans l'histoire et se tenir en outre entre elles, couplées par leurs contradictions sociologiquement complémentaires autant et plus que par leurs ressemblances. Partons donc non de « chimères » (Oldenberg) mais d'un solide réalisme — parfaitement compatible d'ailleurs avec de beaux élans de pensée — au niveau des deux premières étapes du processus, brāhmanisme et bouddhisme ancien, pour nous expliquer, par la suite, le prolongement qu'en a été, avant les « excès » du tantrisme, l'hindouisme, considéré sous ses deux aspects majeurs, brāhmanisant, avec Viṣṇu et Çiva, et bouddhique, avec les « Sauveurs du Grand Véhicule ». On comprend plus facilement, sur un fond social et politique réel, l'emprise de cet ample complexe civilisateur sur tout le pan sud et sud-est asiatique de l'Ancien Monde, par réactions, recoupements et réinterprétations réciproques, jusqu'à la venue de l'Islam, puis des Européens.

Du védisme au bouddhisme ancien, M. Renou semble cependant avoir relevé d'abord plus d'oppositions que d'éventuelles connexions interdisciplinaires. Au temps désormais lointain de nos premières armes, il a en effet, à plusieurs reprises, souligné l'intervalle séparant deux spécialités que la profondeur de son œuvre ultérieure était cependant appelée à rapprocher de façon si notable. Dans un mouvement plus homérique peut-être encore que védique — sa formation initiale le lui permettait — n'a-t-il pas suggéré un jour que l'on demandât « aux bouddhisants » d'exprimer « ne fût-ce qu'une simple opinion personnelle concernant un fait ṛgvédique » ? Sans doute, dans le contexte du moment, ceci s'adressait-il surtout à Jean Przyluski, derrière qui j'étais dans le rang.

Il reste vrai qu'aujourd'hui encore je n'affronterais pas sans appréhension le fond des problèmes ṛgvédiques, faute, en particulier, d'un comparatisme indo-européen qu'un effort dans le sens de l'Extrême-Orient et de l'Asie du Sud-Est ne laisse guère le loisir de s'assimiler. Ne se donne pas qui veut, dans ces domaines, l'ampleur d'information et le survol historique d'un Georges Dumézil !

Mais c'est là trop le sort commun pour que j'y insiste : à travers ce champ illimité, ce sont nos limites mêmes qu'établissent nos positions ! Si les collègues, amis et disciples de M. Louis Renou sont mieux placés que d'autres pour répondre à ses demandes qui, bien dans sa manière, sont déjà des directives, c'est qu'ils le pourront en puisant dans ce qu'il nous a lui-même donné.

PALACE ARCHITECTURE IN BĀṆA'S *HARṢACARITA* : *SKANDHĀVĀRA*, *RĀJAKULA*, *DHAVALAGṚHA*

BY

† V. S. AGRAWALA

It is necessary to have a clear idea of the palace architecture in Ancient India together with its terminology so that the relevant portions of the *Harṣacarita* and the *Kādambarī* may be properly understood. The material is quite elaborate and consistent with the traditional terms relating to a royal palace. This material occurs at four places in the *Harṣacarita*, namely (i) description of the elephant Darpaśāta in which Bāṇa has strongly grafted the terminology of a royal palace, (ii) description of the palace of Harṣa when Bāṇa himself was introduced to the king; (iii) description of Rājyaśrī's marriage inside the palace; and (iv) the illness of Prabhākara Vardhana giving details of his apartments. The material in the *Kādambarī* is spread throughout the book. We shall first deal with the evidences of *Harṣacarita* and then take up that of the *Kādambarī*. The most expansive unit was known as the *skandhāvāra* that contained the *rājakula* and the *rājakula* included the royal palace known as *dhavalagṛha*, the White House. *Skandhāvāra* was a term of the entire military encampment which included the area for the horse and elephant wings, camel corps, encampments of guest kings and miscellaneous establishments relating to the army. These various portions were assigned special places for them in the vast extensive area outside the *rājakula*. The *rājakula* proper was entered through a principal entrance known as *rājadvāra*. Inside the *rājakula* was the palace containing the living apartments of the kings and queens, that was known as *dhavalagṛha*. An attempt is made here to interpret the relative position of the various component parts with the help of the evidence from Bāṇabhaṭṭa's and other literary texts.

Skandhāvāra:

In Chapter II of *Harṣacarita* (58-60) and Ch. V (152-156) we find a description of the *skandhāvāra*, *rājakula* and *dhavalagṛha*. Bāṇa had his first meeting with Harṣa in the temporary palace built for the king on the bank of the Ajiravatī (modern Rāptī) in the village named Maṇītāra. The area necessary for the army encampment, *skandhāvāra*, was very extensive. The whole army was settled there. From the point of view of planning, the *skandhāvāra* was divided into two portions, firstly: the army encampment outside, and secondly, the royal palace. The outer area of encampment had in the beginning extensive grounds for horses, on the one side, and elephants on the other. The area for horses *(mandurā)* also provided for the stables of camels. After this there were camps of kings and other royal guests who came on State business. This area was known as *śivira*. Thus this portion of the army encampment looked like a city with its own market and shops to which admission was free and unrestricted for the public. In the fifth chapter it is stated that Harṣa returning from his march first passed through this bazar (153). This was called *vipaṇivarīma* and later on in Muslim times known as *Urdū Bazār*, i.e. the market place of the army hords. The very extensive area in front of the red fort in old Delhi was once known as *Urdū Bazār*, which was but a translation of *Vipaṇivarīma*. This wide plot of ground accommodated the camps for kings and rulers and feudataries who came to meet the emperor. In this *skandhāvāra* area of Harṣa there were ten kinds of encampments as stated on page 37-38. These included kings from many countries, enemy kings and feudatory kings defeated in battles, embassies from many foreign lands; Mleccha or barbarian who came from across the ocean which probably included the rulers of Śaka, Yavana, Hūṇa, Pārasa and Mleccha races; principal representatives from amongst the people and also religious heads and teachers who specially came to see the king. There was additional open area all of which was known as *ajira* (p. 25).

Rājakula:

At the end of the *skandhāvāra* the *rājakula* was situated in a well defended portion. It was also named as *rājabhavana*, *rājaprāsāda* or *rājamandira*, its entrance was known as *rājadvāra*, and the palace was well guarded. There was no restriction against entry in the *skandhāvāra* which was open to all the public but entry into the *rājakula* was restricted and strictly controlled. The entrance of the *rājakula* was guarded by the *bāhya pratīhāra*

i.e. chamberlains posted outside the palace. The first portion of the *rājadvāra* on both sides of the entrance consisted of several rooms in one or more story known as *Dvāraprakoṣṭha* or *alinda*. It is stated that at the time of Rājyaśrī's marriage goldsmiths were seated in the *alinda* portion and working to make golden ornaments (142). The etymology of alinda *(alim dadāli)* may be traced to an earthen cup called *ali*[1] in which some drink or eatable was offered to the guests. The *alinda* was named as *bahirdvāra prakoṣṭha* in Gupta Sanskrit (Hindi *barauṭhā*). In Pāṇinian Sanskrit the *alinda* portion of the house was known as *praghaṇa* or *praghāṇa* (see *Rājakula* Plate 26)[2].

The system of Kakṣyā — Inside the *rājakula* there was a regular scheme of courts *(kakṣyā)*. The palace of Harṣa was planned in three courts. In the *Kādambarī* the palace of Tārāpīḍa, father of Candrāpīḍa, was divided into seven courts which the prince has had to pass through in order to meet his father. In the *Rāmāyaṇa* the palace of Daśaratha is stated to have five courts. The palace of Rāma as crown prince *(yuvarāja-bhavana)* had only three courts (*Ayodhyā.*, 5.5.). In the first court of Harṣa's palace on the left side of the *rājadvāra* was an extensive pavillion *(avasthāna-maṇḍapa)* for the royal elephant *(ibha-dhiṣṇyāgāra)* in which the king's own elephant, Darpaśāta, was kept. On the right side opposite to it was the stable *(mandurā)* for the king's own horses who were known as *bhūpāla-vallabha-turaṅga*. Later on such horses for the king's own use began to be called merely as *vallabha*. It should be noted that the arrangement for the horse and elephant wings of the army outside in the *skandhāvāra* was a general one but inside the *rājakula* in the first floor it was intended to accommodate the horses and the elephants for the king's own use. Bāṇa often refers to the king riding on the royal elephants or horses entering the entrance and crossing the four courts mounting near the big staircase *(mahāsopāna)* leading to the Hall of Public audience.

In the second court at the centre was located the *bāhyāsthāna*

1. The word *ali* for an earthen cup is still current in the dialect of western Uttar Pradesh. The word is also preserved in Sanskrit *aliñjara* meaning a very large storage jar. (*alinā jarayati aliñjaraḥ = mahā-kumbha, Amarakoṣa* 2.9.31). These have been found in the excavations at Nalanda, Rajghat, Kashipur. The reason of such a big jar being named as *aliñjara* was that when these were made all the available clay was diverted for them and the smaller cups went by default.

2. There is a sūtra in Pāṇini that the *praghaṇa* denoted a portion of the house (*āgāraikadeśa*, 3.3.79) which the *Kāśikā* equates with *bāhyadvāra-prakoṣṭha*. Bāṇa also has used the word *praghaṇa* for *koṣṭha*. Śaṅkara translates *praghaṇa* as *bahir-dvāraikadeśa* i.e. a portion of the outer gate.

maṇḍapa, i.e. the hall of public audience also called *sabhā* from ancient time or *sadas* also known as *āsthāyikā* or *sarvāvasara*. In Mogul palace architecture this was known as *Darbāre-ām*. In front of it was the extensive first court also called *ajira*. Up to this point the king had the privilege to mount his horse, or elephant. In order to gain access into the audience hall the king had to dismount at the foot of the staircase. After mounting the steps the entry into the audience hall was obtained. We may understand in the light of the above why Harṣa rode on the back of his she-elephant up to the foot of the stairway and dismounting there entered the *āsthānamaṇḍapa* and put his seat on the throne placed there (*ityevam āsasādāvāsaṁ, mandiradvāri ca visarjita rājalokaḥ praviśya cāvatatāra, bāhyāsthānamaṇḍapa-sthāpitam āsanam ācakrāma*, 214). Candrāpīḍa took the decision of his military conquest in the *āsthānamaṇḍapa*. In the *Kādambarī* it is described as *sabhāmaṇḍapa* (*Kādambarī* 111). In the Delhi fort there is an open court in front of the *Darbāre-ām* which may be identified as *ajira*. At the time of Prabhākara Vardhana's illness his friendly kings and feudatories assembled in the *ajira* to express their sympathies (154). When the king used to convene a *Darbār* or hold assembly or courts of justice it was always in the *Darbāre-ām* or *bāhyāsthānamaṇḍapa*[1]. After the death of Rājyavardhana, Harṣa took counsel with his Senāpati siṁhanāda and marshal of the elephants Skandagupta in the *bāhyāsthānamaṇḍapa*. At that time there were many kings present in that hall. When Harṣa had taken the decision to go on a military expedition for the conquest of the whole earth and had dictated the same to his minister for peace and war *(mahāsandhivigrahika)* named Avanti, he having dismissed the assembly of kings left the *bāhyāsthānamaṇḍapa* to go for his mid-day toilet. (*iti kṛtaniścayaś ca muktāsthāno visarjitarājalokaḥ snānārambhākāṅkṣī sabhām atyākṣīt*, 194).

In the *rājakula* there were two *āsthānamaṇḍapa* or audience chamber. One was the bāhyāsthānamaṇḍapa or *Darbāre-ām* described above, which was placed in the second court of the *rājakula*. The other was inside the *rājakula* in the *dhavalagṛha* portion, usually at the end of the series of courts which was known as *bhuktvāsthānamaṇḍapa* corresponding to the *Darbāre-khās* of Mogul times. The distinction between the outer and the inner Āsthāna maṇḍapa is very clear both in the *Harṣacarita* and *Kādambarī*. In the *bhuktvāsthānamaṇḍapa* the king used to take rest and enter into discourse or consultation with his select

1. The *Darbāre-ām* has been called *sarvosara* = Sanskrit *sarvāvasara* in the language of its time in the Pṛthivīcandracarita (1421).

friends, ministers and inmates of the harem. This he did after taking his meals when he wished to retire and hence the name *bhuktvāsthānamaṇḍapa* was justified. This was also known as *pradoṣāsthānamaṇḍapa*, i.e. the place where the king gave audience in the evening. It is stated that Harṣa on the day of his taking the decision about his military conquest did not stop for any length of time in the *pradoṣāsthānamaṇḍapa* but left it quite soon to go to his retiring room. (*pradoṣāsthāne nāticiraṁ tasthau*, 195). There used to be a court *(ajira)* in front of the *bhuktvāsthānamaṇḍapa* with a pavilion in it. We can therefore understand the statement that Bāṇa at the time of his first meeting with Harṣa after crossing the three courts saw him in the *bhuktvāsthānamaṇḍapa* when the king was seated under a pavilion in the court of the hall of private audience. (*dauvārikeṇa upadiśyamānavartmā samatikramya trīṇi kakṣyāntarāṇi caturthe bhuktvāsthānamaṇḍapasya purastād ajire sthitam*, 69). In the *Kādambarī* the Cāṇḍāla girl carrying the parrot in the cage saw the king in the *bāhyāsthānamaṇḍapa.* The elaborate description given by Bāṇa relates to the hall of public audience. After the king had accepted the parrot Vaiśaṁpāyana from the Cāṇḍāla girl he dismissed the assembly of kings and retired to the inner portion of the palace to fulfil his mid-day routine and for bath and food, etc. (*visarjitarājalokaḥ kṣitipatir āsthānamaṇḍapād uttasthau*, *Kādambarī*, 13). After the king had finished his toilet and usual routine he retired to the *bhuktvāsthānamaṇḍapa*, hall of private audience where along with his friend, ministers and queens he listened the story as recited by the parrot Vaiśaṁpāyana. The portion included in the first and the second courts of the *rājakula* was known as *bāhya* or the outer one, and hence the chamberlain and attendants moving in this portion were known as *bāhya pratīhāra.* Beyond this was the palace proper and the chamberlains and attendants specially appointed to that portion were known as *antara pratīhāra* or *ābhyantara parijana.*

Bāṇa has given an elaborate description of the *dhavalagṛha* or the palace situated in the third court. Round the *dhavalagṛha* there used to be a contingent of other buildings as follows:

1. *Gṛhodyāna* — (The palace garden) — It was also known as *bhavanodyāna* or *mandirodyāna.* It contained a number of flowers and flowery plants, trees and green houses or groves covered with creepers. Sited in it were the lotus ponds and the *krīḍāparvataka* named as *dāruparvataka* in the *Kādambarī*, which was an artificially improvised hill intended to serve for the pastime of the king and queens.

2. *Gṛhadīrghikā* — In the palace garden and other portions of the palace there was a flowing canal of water known as *gṛhadīrghikā* which derives its names from its length. In its intermediate stages small fountains and water ponds *(krīḍā-vāpī)* were improvised for lotuses and haṁsas, where the inmates of the palace enjoyed themselves. The *dīrghikā* is mentioned not only in Indian literature in the time of Kālidāsa and Bāṇa but it was also a feature of the palace architecture in Iran in the time of Khushru Parvez. In his palace such a long canal had been brought from *Kohe Behustuna* to supply water to the *Kasare Sirī* which was the name of his palace[1].

Vyāyāmabhūmi — *Vyāyāmabhūmi*, the place for the king's gymnasium. It is stated that king Śūdraka dismissing his court went to his *vyāyāmabhūmi* or gymnasium, where he took a course of routine exercises. That the king observed such a routine is also mentioned in the *Arthaśāstra* of Kauṭilya. We learn from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* that the senior wrestler who gave wrestling training to the king was known as *rājayudhvā* (3.2.95).

Snānagṛha or *Dhārāgṛha* — The *yantradhārāgṛha* and *snānabhūmi*, i.e. the fountain and the swimming pool formed a contingent part of the *vyāyāmabhūmi*. Kṣemendra has named it *nimajjanamaṇḍapa* in his *Lokaprakāśa* and the *Pṛthivīcandracarita* calls it *majanahara* (Sanskrit *majjanagṛha*), 14th century.

Devagṛha — Inside the *dhavalagṛha* there used to be a religious shrine with an image of the deity worshipped by the king and other inmates of the palace. It was known as *devagṛha*, which Kṣemendra names as *devārcanamaṇḍapa* in *Lokaprakāśa*.

Toyakarmānta — The place for storage of drinking water which was placed in charge of an officer named *toyakarmāntika*, or the Supdt. of water works.

Mahānasa — Or the royal kitchen.

Āhāramaṇḍapa — The dining hall or the pavilion where the king took his meals.

1. I am indebted for this information to my friend Maulavi Mohd. Asaraf, Supdt. of Archaeology in Delhi. This was known as *Nahare Bihista*, heavenly canal. Such a canal of water existed also in the place of Hāru Rashīd. The *Nahare Bihista* flowing in the Mogul palaces inside the red fort in Delhi is well known. This feature of palace architecture continued during medieval times also. Vidyāpati in his *Kīrtilatā* has mentioned *krīḍāśaila, dhārāgṛha, pramodavana, puṣpavāṭikā* and also *kṛtrimanada*, i. e. a architectural canal of flowing water, which was another name for *bhavanadīrghikā*. The reference in Vidyāpati's *Kīrtilatā* preceded the Mogul palaces by a couple of centuries. This feature of the architecture in royal palaces existed not only in India but also outside. In the palace named Hampton Court of the Tudor Henry VIII this was known as Long Water, which seems to be so close to the Indian *Dīrghikā*.

In addition to the above we also find in the *Kādambarī* a reference to *saṁgītabhavana* or the music hall (91), *āyudhaśālā* or the armery (87); *bāṇayogyāvāsa* or the ground for the practice of archery (90); and *Adhikaraṇamaṇḍapa* or the court of justice (88) which were located in the different portions of the palace. Hemacandra (12th century) speaks of a *śramagṛha* inside the palace in which the king gave himself exercise in wrestling and archery, which corresponds to the *vyāyāmabhūmi* and *bāṇayogyāvāsa* of the *Kādambarī*.

Besides the component parts of the palace the main portion was the *dhavalagṛha* also named *śuddhānta* in which the king and his female inmates resided.

Dhavalagṛha — The *dhavalagṛha* was the palace proper forming the residential quarter. In Hindi it is called *dhauraharā* literary the white house. The entrance to the *dhavalagṛha* was known as *gṛihāvagrāhiṇī* according to Bāṇa, in which *gṛha* signified *dhavalagṛha* and *avagrāhiṇī* as the *dehalī* or threshold i.e. the point where strict checking was made by the chamberlains posted for the purpose. The door-keepers appointed here were much more experienced and trustworthy. In the *Rāmāyaṇa* this portion of the palace is named *pravivikta-kakṣa* (*Ayodhyā.*, 16.47), i.e. the secluded court, where Rāma and Sītā were given accommodation as prince-regent and where only trustworthy persons were allowed to enter. The chamberlain in charge of this portion has been mentioned in the *Rāmāyaṇa* to be an aged person holding a staff in his hand *(vetrapāṇi)* and placed as superintendent over the inmates of the harem *(stryadhyakṣa)*. This is confirmed by the description of Bāṇa.

The *dhavalagṛha* or the palace proper was architecturally planned in two or more stories. The king and the queens usually lived in the upper stories. Just after entering the *dhavalagṛha* one found two staircases on right and left leading to the upper floor. Bāṇa has stated that king Prabhākara Vardhana at the time of his illness was occupying the upper floor of the palace. It is also said that the chamberlains angrily forbade the noise or the sound produced by treading on the staircase. Harṣa went to see his father several times in the upper storey. (*kṣaṇamātraṁ ca sthitvā pitrā punar āhārārtham ādiśyamāno dhavalagṛhād avatatāra*, 1.5.9), and then came down. There used to be an extensive court in the middle of the *dhavalagṛha*, and round which were series of rooms or *sālā* because of which that portion was named *catuḥśāla*[1]. The *catuḥśāla* was known in Gupta Sanskrit as

1. The Hindi derivative of *catuḥśāla* is *causallā* which is still current in the dialect of Vārāṇasī.

saṁjavana. Bāṇa has used the word *Saṁjavana* which formed part of the palace of Prabhākara Vardhana (155). Prabhākara Vardhana himself was in the upper storey of the palace but his servants were assembled on the ground floor in the *caluḥśāla* and sorrowing for the king's illness. It appears that the rooms of the *caluḥśāla* portion were used for the king's guests and for storage of clothes *(vastrāgāra)*, and other objects.

In the middle portion of the *caluḥśāla* there used to be a pavilion supported on pillar known as *suvīthī* which was enclosed by tripple screens (*triguṇa tiraskaraṇī*, 155). This was separated from the rooms of the *caluḥsāla* by a pathway all around open to the sky. The *suvīthī* portion was entered into by side entrances *(pakṣa-dvāra)*. In the Ajantā painting we may see the king and queen seated in the *suvīthī* portion enclosed by the triple screens and furnished with side entrances which helps us to understand this portion of the *dhavalagṛha* (Chief of Aundh, *Ajantā* Plate 67,77). The middle portion of the *suvīthī* was like a platform known as *vitardikā* which was a covered pavilion (178). *(caluḥśāla-vitardikā)*. (See Dhavalagriha, Plate 27).

Upper storey of the Dhavalagṛha:

In the upper storey of the *dhavalagṛha*, on the front side, the central portion was called *pragrīvaka* and the two side portions were called *saudha* and *vāsabhavana* or *vāsagṛha*. In the *vāsagṛha* was located the *śayanagṛha* or the sleeping chamber. There were wall paintings in the *vāsabhavana* (127). Hence this particular room was known as *citraśālikā* (Hindi *citlarasārī*). Queen Yaśovatī used to sleep in *vāsabhavana*. Harṣa also occupied for his nightly rest the *vāsabhavana*. The *saudha* portion was exclusively occupied by the queens. It had an open roof on which queen Yaśovatī used to enjoy moon light by putting off her upper garment (127). The central portion was called *pragrīvaka* because it occupied the *grīvā* or neck-portion of the palace. In the *Arthaśāstra* also there is mention of the *pragrīvaka* in the palace of the princess (*kumārīśālā*, *Arthaśāstra* 2.31). It is stated that the female guests that had come during the illness of Prabhākara Vardhana were accommodated in the *pragrīvaka* portion which was enclosed by screens all side (155).

The *pragrīvaka* was also known as *mukhaśālā*. Corresponding to it the back portion on the upper storey was known as *candraśālikā*, which was a roofed pavilion supported on pillars in which the king and queens enjoyed the moon light. Queen Yaśovatī in her stage of pregnancy used to sit in the *candraśālikā* and enjoyed herself looking at the *śālabhañjikā* figures carved on pillars.

The two long verandahs on right and left connecting the *candra-śālikā* and the *pragrīvaka* were known as *prāsādakukṣi* furnished with ventilators or laticed windows *(vātāyana)*. In them the king enjoyed music and dance *(antaḥpura-saṁgīta)* together with his select friends and guests, and inmates of the palace (*Kādambarī*, Plate 28).

Comparative literary differences:

The above picture of a royal palace given by Bāṇa may be understood with the help of literary differences preceeding the works of Bāṇa. The *Rāmāyaṇa* of Vālmīki describes the palace of Daśaratha and of Rāma as prince. The palace of Daśaratha has five courts. Rāma entered three of them riding in his chariot and then entered the last two on foot (*Ayodhyā.*, 17.20). King Daśaratha also occupied the upper storey of his palace like king Prabhākara Vardhana. When Rāma went to see his father he went up to the upper floor (*prāsādam āruroha, Ayodhyā.*, 3.32-33). Similarly Vasiṣṭha coming to see king Daśaratha ascended to the upper floor (*prāsādam adhiruhya, Ayodhyā.*, 5.22).

Rāma was prince-regent. His palace was separate from that of king Daśaratha but from the point of architecture the two resembled very much each other. Rāma's palace consisted of three courts. In Rāma's palace Vasiṣṭha rode on his chariot up to this third court (*Ayodhyā.*, 5.5.). There were three courts at the end of which was situated the *sabhā* (*kurusaṁsad, Udyogaparva* 87, 12 and 22) which was most probably the hall of private audience in which the king received Kṛṣṇa with his select counsellors. In the palace of Duryodhana *(Yuvarāja-bhavana)* also there were three courts (*Udyoga.*, 89.2)[1].

In this connection the evidence of Bāṇa is valuable. When prince Candrāpīḍa returned from the college where he received his education, a separate palace was provided for him called *yuvarāja bhavana* or *kumārabhavana*. Similarly for princess Kādambarī a separate palace named *kumāryantaḥpura* was provided. In the palace of Candrāpīḍa there were two portions, (i) *śrīmaṇḍapa* and secondly *śayanīya gṛha*. *Śrīmaṇḍapa* was the outer portion and *śayanīyagṛha* the inner portion of the palace (*Kādambarī* 96). In the *kumāryantaḥpura* of Kādambarī also there was a *śrī-maṇḍapa* portion (*Kādambarī*, 186).

We find that in the Tudor palace named Hampton Court there

1. *Lakṣmyā paramayā yuktaṁ puraṁdaragṛhopamam / Tasya kakṣyā vyatikramya tisro dvāḥsthair avāritaḥ, Udyoga.*, 89.2.

was a palace for the prince-regent in the same portion but separate from the main royal palace. This had three portions named presence-chamber, drawing-room and bed-room. Of these the presence-chamber corresponded to *śrīmaṇḍapa* of the Indian palaces where the prince received his guests. There was a well-furnished seat which was occupied by prince Candrāpīḍa (*Kādambarī*, 96). The *śayanīyagṛha* was the bed-room in these palaces. In the palace of Rāma in the first court there was accommodation for the royal horses and elephants. In the third court were rooms for Rāma and Sītā which was a secluded portion *(pravivikta-kakṣa)*. In between the first and the third court was most probably the drawing-room or the audience-chamber which was usually situated in the second court. It is stated that in the third court old chamberlains holding staff in their hands were appointed. They were known as *stryadhyakṣa* and devoted young men were appointed, as guards holding weapons in their hands (*Ayodhyā*, 16.1.). There is a marked resemblance between the palaces of Rāma and Harṣa. The palace of Harṣa *(kumāra-bhavana)* was separate from that of Prabhākara Vardhana as was the palace of Rāma from that of Daśaratha. When Harṣa returned from his hunting expedition he first came to the entrance of *rājakula* where the chamberlain bowed to him; and from that point he entered the *dhavalagṛha* and going upstairs he saw his ailing father, king Prabhākara Vardhana. Then he came down from the upper floor of the *dhavalagṛha* and went to his own palace with an attendant. In the evening time he came again to see his father and mounted up the staircase. He remained there the whole night and again came down the next morning, and although the groom was ready with the horse he preferred to walk on foot to his palace (160). This indicates that the palace of Harṣa was located outside the entrance of the *rāja-bhavana* or royal palace proper. In the *Rāmāyaṇa* there is a detailed description of the palace of Rāvaṇa (*Sundarakāṇḍa*, ch. 6-7). The whole area is described as *ālaya* which contained the palace *(bhavana)* of Rāvaṇa architecturally planned in several portions *(prāsāda)*. These three words correspond to the *rājakula*, *dhavalagṛha* and *vāsabhavana* which were placed one inside the other. Rāvaṇa's *mahāśāla* had a staircase. In the extensive palace *(mahānivāsana)* or *rājakula* of Rāvaṇa there were several component parts, e.g. *latāgṛha*, *citraśālāgṛha*, *krīḍāgṛha*, *dāruparvataka*, *kāmagṛha*, *devagṛha*, *āyudhacāpaśālā* (armery), *candraśālā* (moonlight-house), *niśāgṛha* (night chamber), *āpānaśālā* (drinking hall), *puṣpagṛha*, etc. Several of these features correspond to those in the palace described by Bāṇa. The *candraśālā* is common to both. The *citraśālā* of the *Rāmā-*

yaṇa was the same as *vāsabhavana* of Harṣa where there was the bedchamber with paintings on the walls which was therefore justifiably known as *citraśālikā*.

Aśvaghoṣa (1st century A.D.) describes the house of Nanda as *vimāna* comparing it to a *devavimāna*. That house was divided into spacious courts. Once Buddha arrived at the entrance of Nanda's house on his begging round. At that time Nanda was seated with his wife Sundarī on the upper floor of his house. As soon as Nanda learnt about it he got down and passing through the side courts ran to meet the Buddha. But courts were so spacious that it took him time to pass through them and therefore he felt agitated as to why they were so expansive (*Saundarananda*, V.8). Aśvaghoṣa has also mentioned that in the upper storey of his palace there were Gavākṣa ventilators[1] (4.28). This seems to be evidently a reference to the *prāsādakukṣi* or the two galleries connecting the *pragrīvaka* in front and the *candraśālikā* of the back. These galleries were provided with carved latticed works as clearly mentioned by Bāṇa. These were closed with shutters which could be opened to give a clear view of the outside. (*vighaṭita-kapāṭe prakaṭavātāyana-mahāprāsāda-kukṣiṣu*, *Kādambarī*, 58).

In the *Pādatāḍitakam* the large houses of the courtizans are stated to be divided into spacious courts well separated from each other (*asaṁbaddhakakṣa-vibhāgāni*, 1.12). They were well spinkled with water *(sikta)* and cleansed off their dust with air-blown through hollow tubes *(suṣiraphūtkṛta)*. There are many other technical details mentioned about their construction. For example *vapra* (raised foundations), *nemi* (deep foundation), *sāla* (Ramparts), *harmi* (upper storey), *śikhara* (spires), *kapota-pālikā* (a special moulding with a row of pigeons like motifs), *siṁhakarṇa* (two corners of the *gavākṣa* raised aloft like the two ears of a lion), *gopānasī* (the projecting top above the *gavākṣa* resembling a long nose of a bull), *valabhī* (a small pavilion on the top storey), *aṭṭālaka* (towers of the gateway), *avalokana* (a room on the upper storey for looking outside), *pratolī* (rooms for connecting the towers of the gateway) (Hindi *paulī*), *viṭaṅka* (a platform on the ground floor), *prāsāda* (a palace), etc. Bāṇa also refers in his description of Sthaneshwar to *prāsāda*, *pratolī*, *prākāra* and *śikhara* (142). As in the palace of Prabhākara Vardhana there is mention of *vitardi* (platform in the *catuḥśāla* of the ground floor), *saṁjavana (catuḥśāla) vīthī* in the *Pādatāḍitakam*.

In the description of Vasantasenā's house as given in the

1. *Harmyapṛṣṭhe gavākṣapakṣe.*

Mṛcchakaṭikā we find reference to 8 courts or *prakoṣṭha* which has the same meaning as *kakṣa*.

These traditions of house building continued with minor changes even during the medieval period. We read of these features in the *Dvyāśrayakāvya* of Hemacandra (12th century), *Kīrtilatā* of Vidyāpati (14th century) and in the *Varṇaratnākara* of Jyotīśvara Thakku and *Pṛthivīcandracarita* (1421) and also find them continued in the Mogul palaces of Delhi and Agra. In the *Kumārapālacarita*, *āsthānamaṇḍapa* is called *sabhā* or *maṇḍapikā*. There is mention also of the *gṛhodyāna* adjacent to the *dhavalagṛha*, as shown in the illustration of the *rājakula*. The *gṛhodyāna* is referred to as *bhavanodyāna* or *Mandirodyāna* in the *Bṛhatkathā-Śloka-Saṁgraha* of Budhasvāmin and was known as *Najara-bāgh* in Muslim times. Hemacandra has given a detailed account of the *Bhavanodyāna* located inside the royal palace (*Dvyāśrayakāvya* 3.1.5-87). The *bhavanodyāna* occupied an extensive area between the *āsthānamaṇḍapa* of the second court and the *dhavalagṛha* proper of the third court. In this palace-garden there were many kinds of trees, creepers, flowers, of which a full list is given by Hemacandra. There was also a lotus-pond and a *krīḍāparvata*, an artificial hillock for royal pastime, with many other contingent buildings and bowers, and also an elaborate water-fountain. The summer house *(himagṛha)* described by Bāṇa in great detail in the *Kādambarī* also formed a part of the palace-garden, and continued as *Sāvana-bhādo* in Mogul times. There are many points of similarity between the descriptions of Bāṇa and of Hemacandra. In these a study of the horticultural material in ancient Indian literary texts is a vastly interesting subject. It is stated that queen Yaśovatī held in high affection the jasmin creeper *(jāliguccha)*, the pomigranate trained as a climber, the young *bakula*, and the mango sappling at the door of the house (*Bālasahakāra*, 164-165).

In the *Kīrtilatā* of Vidyāpati the description of the palace includes several motifs of ancient tradition, namely *kāñcanakalaśa* (golden vase) on the top of the spire, *pramada-vana* (female garden), *puṣpavāṭikā* (flower garden), *kṛtrimanadī*, *Dīrghikā* (long canal); *krīḍāsalila*, *dhārāgṛha* (water fountain), *yantravyajana* (mechanical fan), *śṛṅgārasaṁketa* (*kāmagṛha* — dalliance house — *sukha-mandira*), *mādhavīmaṇḍapa* (grove of jasmin flowers), *khaṭvā-hindola* (swing with a bed-stead), *kusumaśayyā* (flower-bed), *catuḥsamapalvala* (a small pond of the *catuḥsama* perfume) *citraśālī* (a room with paintings). Side by side with this Indian tradition several new terms of Muslim palace architecture had become current which have also been mentioned

by Vidyāpati, e.g. *Khās-Darbār (bhuktvāsthanamaṇḍapa)*, *Darsadar (rājadvāra)*, *Nimājgāh (devagṛha)* *Khvār-gāh = āhāramaṇḍapa)*, *Khoran-gāha (sukhamandira)*. A term still applies to a portion of the Amegha palace, same as Rañga-Mahal of Mogul palace.

In the *Pṛthivīcandacarita* also (18th century) several component parts of the palace have been mentioned e.g. palace like celestial *dhavalagṛha*, *svargavimāna-samāna*, ventilators *(aneka gavākṣa)*, platforms *(vedikā)*, thrones *(caukī)*, painted hall *(citraśālī)*, latticed works *(jālī)*, three stupikas on the top *(Trikalasan)*, palace with a *toraṇa (toraṇadhavalagṛha)*, underground cellar *(bhūmigṛha)*, store-house *(bhāṇḍāgāra)*, grainery *(koṣṭhāgāra)*, arms-house *(śastrāgāra)*, fortress *(garha)*, hostel *(maṭha)*, temple *(mandira)*, basement *(paṇḍava)*, throne-room *(paṭaśāla)*, basement gallery *(adhahaṭṭan)*, the solid portion above the basement *(kaḍahaṭān)*, the staff above the spire *(daṇḍakalasa)*, the fluted stone on the top *(amalasāra)*, flag *(añcali)*, bunting *(bandanavāra)*, five coloured banner *(pañcavarṇapaṭākā)*, hall of public audience *(sarvosara = sarvāvasara)*, hall of special audience *(mantrosara)*, bath room *(mañjanahara = mañjanagṛha)*, seven courts *(saptadvārāntara)*, city gate *(pratolī)*, forecourt *(rājāṅgaṇa)*, horse-market *(ghorāhāthī)*, court *(raṅgamaṇḍapa)*, main pavilion *(sabhāmaṇḍapa; Pṛthivīcandacarita*, pages 131-132). In this list there are several terms mentioned by Bāṇa: *gavākṣa*, *vedikā*, *citraśālikā*, *toraṇa*, *dhavalagṛha*, *sabhāmaṇḍapa* and *pratolī* were the older terms. *Mañjanagṛha*, *sarvosara*, *mantrosara* and *rājāṅgaṇa* were new terms but with older meaning which had become current in Bāṇa's time.

It is necessary to have a clear picture of the medieval literary description and survived monuments in order to understand the description of palace architecture given by Bāṇa in the *Harṣa carita* and the *Kādambarī*. The need for different component parts of palaces remain more or less the same leading to an identical planning of the component parts of the royal palaces, and this is the reason why there was so much similarity between the ancient Hindu palaces and the medieval Mogul palaces.

If we look carefully to the palaces of Akbar, Jahāngīr and Shāhjahān, the Mogul forts of Delhi and Agra we may discover the meaning of Bāṇa's description in several respects. The apparent reason is that the Moguls had inherited the older building traditions which they adopted in their palaces and at the same time introduced several features of their own. We may tabulate these common features between the palaces of Bāṇa's time, the Mogul palaces and also the Tudor palace, named Hampton Court.

It is not at all our intention to suggest that any one of them knew or copied the other but the striking resemblance is proof that the basis of their architectural planning was to cater to common needs. This comparative chart does render one service essential to our purpose, namely that it brings us to understand the evidence of Bāṇa in a more clear and consistent manner.

Bāṇa's palaces (7th cent.)	Mogul Palaces in old Delhi	Hampton Court Palace (16-17th c.)
1. The *skandhāvāra* encampment in front of the *rājakula* or palace, and the market place in its *vipaṇi-mārga*.	The extensive open ground in front of the Red Fort known as *Urdū Bazār*[1].	.....
2. The moat and the rampart *(parikhā; prākāra)*	The ditch and high wall of the red fort.	Moat & bridge.
3. Entrance to the palace *(rājadvāra)*	*Sadar-darvājā*, the main entrance to the palace.	The great gate house.
4. Contingent of rooms and towers of the gate way *(alinda)* or *(bāhyadvāra-prakoṣṭha)*.	Rows of rooms inside the *Sadar-darvājā* where now shops are accommodated.	Barracks and porter's lodge in the entrance.
5. First court *(prathamakakṣyā)* where the royal elephant and royal stables were kept.	Open court.	Base court.
6. The hall of public audience *(bāhyāsthānamaṇḍapa)* with the grand staircase *(mahāsopāna)* and the forecourt *(ajira)*	*Dewāne-ām* and the open space in front of it.	Great hall and great hall court.
7. The *(sopāna)* staircase leading from the forecourt into the audience hall *(āsthānamaṇḍapa)*.	The staircase in front of the *Dewāne-ām*.	Grand staircase (King's staircase).
8. King's throne in the *āsthānamaṇḍapa*.	The royal throne in the *Dewāne-ām*.	Clock court.
9. Inner court *(abhyantarakakṣyā)*		
10. *Dhavalagṛha* (inner palace)	Inner palace	Principal floor.
11. *Gṛhodyana* (palace garden), pond *(krīḍāvāpī)* and lotus pond *(kamalavana)*.	*Nazar-bāgh* and its pond	Privy garden, pond garden (vinery, orangery, etc.).
12. royal canal *(gṛhadīrghikā)*	*Nahare-bahisla*	Long canal «long water»

1. *Urdū* was the word of a Turkish language meaning army. Later on denoting an army encampment. (Hindi *vardi* literary, uniform and English *Horde* are derived from it).

13. Bath *(snānagṛha)*, fountain *(yantradhārā)*, bath tub *(snānadroṇī)* kitchen *(mahānasa)*, dinning hall *(āhāramaṇḍapa)*.	*Hammam*, *Houze* and *Phavvāre*.	Bathing closet, king's kitchen, banqueting hall, private dining room.
14. Temple *(devagṛha)*	Masjid or *Namāj-gāh*	Royal chapel
15. *Catuḥśāla*	....	Cellars on the ground floor.
16. Corridoors *(Vīthī)*	Khurramgah	Galleries.
17. Hall of private audience *(bhuktvāsthānamaṇḍapa)*	Darbare-khas	Audience chamber
18. *Pragrīvaka*, *gavākṣa* front room with laticed work.	Musammam Burja (Suhaga mandir)	Queen's gallery, great watching chamber.
19. Mirror house *(darpaṇabhavana)*	*Sīsa-mahal*. The *Ādarśabhavana* is also mentioned in *Tilaka Mañjarī* (11th cent.)	
20. *Śayanagṛiha*, *Vāsagṛha* *(citra-śālikā)* — *Sadhu*, *hāthīdāta* and *muktāśaila* (white stone). The particular room made of ivory and marble or agate *(muktāśāila)*. Sometime it was made of carved ivory and inset with diamonds and therefore called *(vajramandira)*	Personal Chambers for kings and queens. *Khvābagāh* with paintings on walls and roof.	King's drawing-room Queen's drawing-room King's bed room. Queen's bed room.
21. Music hall *(saṁgītagṛha)*	...	..
22. Moon-light pavilion *(candraśālā)*	...	..
23. Palace galleries *(prāsāda kukṣi)*	...	Presence-chambers.
24. Chamberlain's court *(pratīhāragṛha)*	*Khwājāsarā Mahal*	Lord chamberlain's court, where he and his officials had their lodging.

This list indicates that the architecture of the palace described by Bāṇa had come down from earlier times and continued even after him. Actually many other items of palace life and routine in the Indian palaces of the 7th century were borrowed from earlier times, e.g. attendants, chamberlains, amusements, performances. etc. This was the outcome of the natural historical process. The picture painted by Bāṇa has to be given greater relief. It is expected that a study of the palaces built in the time of Uttaravartī Gurjara and Pratīhāra kings, Pāla, Paramāra, Cālukya, Yādava, Kakati, Gaṅga, Vijayanagaravaṁśī kings and also of the later Mogul emperors will fill the picture of Bāṇa and will throw light on the details and evolution of Indian palace architecture.

The Hampton Court palace was built by Cardinal Woolsey in 1514 and made over to the emperor Henry VIII in 1529 and the latter completed it in 1540. It represents the architecture of the early 16th century. It was restored after a century and a half in 1680 in the time of William the Third and Queen Anne. In the 17th century also in the time of Shāhjahān the old palaces were retouched with marble structures. We find several points of similarity between the palaces in Delhi and Hampton Court. There did not exist any historical connections between these three classes of palaces but the common needs of royal life brought about an internal identity in their planning. The *rāṣṭrapati-bhavana* at New Delhi has the following planning: central vista up to India gate *(skandhāvāra)*, secretariat *(adhikaraṇamaṇḍa-pa)*, main gate *(rājadvāra)*, fore-court *(bāhyakakṣyā)*, grand staircase *(prāsādasopāna)*, darbār hall *(bāhyāsthānamaṇḍapa)*, military secretary's wing *(pratīhārabhavana)*, audience room *(Bhuktvāsthānamaṇḍapa)*, banqueting room *(āhāramaṇḍapa)*, ball room *(Prāsāda kukṣi* for *antaḥpurasaṁgīta)*, Mogul gardens *(gṛhyodyāna)*, flower area *(kamalavana)*, pond *(krīḍā-vāpī)*, fountain and long canal *(dīrghikā)*.

Banaras.

DER SCHLUSS VON AŚOKAS DREIZEHNTEM FELSEDIKT[1]

VON

L. ALSDORF

Gegen Ende des berühmten Edikts, in dem der Kaiser Aśoka von seiner Eroberung des Kalingalandes und seiner darüber empfundenen Reue berichtet, steht der eindrucksvolle Satz, in dem er seine Söhne und Enkel ermahnt, keine weiteren Eroberungskriege zu unternehmen. Er lautet in Hultzschs synoptischem Text, ergänzt durch die neue Version von Yerraguḍi[2] :

G (va)ṃ vijayaṃ mā vijetavyaṃ
K putā papotā me a(su) nava(ṃ) vijay(a) ma vijayataviya
Sh putra papotra me asu navaṃ vijayaṃ ma vijetav(i)a
M putra pap(o)tra me a(su) nava(ṃ) v(i) (tavi)yaṃ
Y puta papotā (me) aṃnaṃ▸na(vaṃ) viyaṃ mā vijetaviyaṃ

G maṃñā sarasake eva vijaye chāti ca
K manisu ṣayakaṣi no vi(ja)yaṣi khaṃti cā lahu-
Sh mañiṣu spakaspi yo vijay(e kṣaṃ)ti ca lahu-
M maṇ(iṣu saya)
Y maṃnisu sayakasi yeva vijaya(si) (khaṃ)tī ca lahu-

K daṃḍatā (cā) locetu
Sh da(ṃ)ḍatā ca rocetu
Y (daṃḍa)taṃ ca locaya(ṃ)tu

Hultzsch übersetzt dies, in gleichen Wortlaut für K, Sh und (die erhaltenen Teile von) G : « ...in order that the sons (and) great-

1. Abkürzungen : Dh = Dhauli, F = (Große) Felsedikte, G = Girnār, J = Jaugaḍa K = Kālsī, M = Mānsehra, S = Säulenedikte, Sh = Shāhbāzgarhī, Y = Yerraguḍi. Großbuchstaben in () : Satzbezeichnungen bei Hultzsch. — BLOCH : *Les inscriptions d'Aśoka*, traduites et commentées, Paris 1950. HULTZSCH : Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. I : *Inscriptions of Asoka*, New edition..., Oxford 1925. H. LÜDERS, « Epigraphische Beiträge III », zitiert nach *Philologica Indica*, Göttingen 1940.

2. Herausgegeben von D. C. SIRCAR, *Epigraphia Indica XXXII* Part I Jan. 1957, Delhi 1959, p. 1 ff.

grandsons (who) may be (born) to me, should not think that a fresh conquest should be made ; (that), if a conquest does please them, they should take pleasure in mercy and light punishments... » Jeder aufmerksame Leser dieser Uebersetzung muss es als höchst befremdlich empfinden, dass der Kaiser, nachdem er soeben Söhne und Enkel ermahnt hat, auf neue Eroberungen zu verzichten, sozusagen im gleichen Atemzuge voraussetzt, dass sie solche dennoch unternehmen werden, und dies dazu noch mit der sonderbaren Wendung « if a conquest does please them ». Diese Wendung stammt aus G, das ja (leider) für Hultzsch immer Ausgangspunkt ist[1] ; aus K und Sh könnte sie gar nicht herausgelesen werden, und Blochs auf diesen Versionen fussende Wiedergabe ist entschieden vorzuziehen : « ... pour que les fils et petits-fils que je pourrai avoir ne songent pas à de nouvelles victoires. Et que dans leur propre victoire, ils préfèrent la patience et l'application légère de la force... ». Aber auch hier wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Söhne und Enkel die (gross)väterlichen Ermahnungen in den Wind schlagen werden.

Dem *maṃnisu sayakasi (mañiṣu spakaspi)* der andern Versionen soll in G ein *maṃñā sarasake* entsprechen. Hultzsch schreibt S.25 Anm. 5 : « Bühler divided *sarasake* into *sara-sake*, which he translated by « possible by arrows. » The various readings of Kālsī *(ṣayakaṣi)* and Shāhbāzgaṛhī *(spa[kaspi])* induce me to consider it as a Bahuvrīhi of *sva+rasa* ». Auch Bloch sah sich zu einer Anmerkung veranlasst (S.132 Anm. 29) : « On distingue au début de ces mots des représentants de skr. *sva:* donc *svaka*, *svayaka* (fait de *svayaṃ*), *svarasa* ? Tout est douteux. »

Mindestens ebenso « douteuse » ist aber doch, obgleich noch niemand daran Anstoss genommen zu haben scheint, die Form *maṃñā*. Hultzsch verzeichnet sie auf S. LXVII unten unter « subjunctive » als act. 3.sing. und erklärt sie als parallel zu « *paśyāt* and many other Vēdic forms ». Diese Erklärung scheitert aber ganz einfach daran, dass wir doch, mögen auch die betreffenden Worte in G zerstört sein, auch dort selbstverständlich die Söhne und Enkel als Subjekt des Satzes annehmen müssen, dass also « *maṃñā* » unter allen Umständen 3. *plur.* und nicht sing. sein muss. Bedenkt man nun, wie leicht ein Brahmi-Schreiber die Vokalzeichen *-ā* und *-i* verwechseln kann (so schreibt G F 9 (J) *astā* statt *asti*, F 13 (S) *dūti* statt *dūtā;* K F 8 (B) *hedisānā* statt °*ni*), und dass schliesslich auch das Weglassen eines *e*-Strichleins eine lässliche Sünde und nicht ohne Beispiel ist (G F 9 (K) *sahāyana* statt °*yena*, F 12 (E) *tena tana* statt *tena tena*), so wird man sich leicht entschliessen, statt

1. Vgl. Verf. in *Bull. Deccan Coll. Inst.* vol. 20 p. 4 ff.

maṃñā sarasake zu lesen : *maṃñisare sake*. Das *sake* (Skt. *svake*) entspricht genau Sh *spakaspi*. Ebenso genau entspricht die 3.plur. aor. med. *maṃñisare* den aktiven 3.plur. aor. *maṃnisu*, *mañiṣu*, etc. der übrigen Versionen. Die Form stimmt ferner bestens dazu, dass G, im Gegensatz zu allen andern Versionen, die Wurzel *man* stets im Ātmanepada konjugiert (von dem finite Formen ja überhaupt nur in G vorkommen, vgl. Bloch S.78 § 44), und mit ihrem *-are*, das hier zum erstenmal im Aorist erscheint, stellt sie sich zu den zahlreichen für G so charakteristischen medialen *r*-Formen.

Was heisst nun aber *svake vijaye* ? Das lehrt ein Blick auf F 14 (G), wo der Kaiser die Grösse seines Reiches als Entschuldigung dafür anführt, dass er nicht alle Inschriften überall habe anbringen lassen können. Die Worte « Denn gross ist (mein) Reich » lauten in G *mahālake hi vijitaṃ*, K Sh Y *mahālake/mahalake hi vijite*, in Dh J aber, in beiden Fällen denkbar deutlich lesbar, *mahaṃte hi vijaye*. Dass *vijaya* hier als Synonym des sonst auch in Dh J im Sinne von « Reich(sgebiet) » gebrauchten *vijita* erscheint, kann nicht befremden : auch im Skt. kann nach dem pWB *vijaya* « der Gewinn, das Eroberte, Beute » heissen und bei den Jainas » = *viṣaya* Provinz, Distrikt » sein. Damit ergibt sich für unsern Satz F 13 (X) die Uebersetzung : « Meine Söhne und Enkel sollen neues Reichsgebiet nicht für erobernswert halten (und) in ihrem eigenen Reiche Gefallen finden an Gnade und milder Strafjustiz. » Das *svake vijaye* steht also in sinnvoller Opposition zu *navaṃ vijayaṃ*, und es entfällt der oben gekennzeichnete Anstoss, dass der Kaiser die Nichtbeherzigung seiner Mahnung durch seine Nachkommen voraussetzt.

Es bleibt aber noch ein zweiter Anstoss, der bisher nicht erwähnt und auch in der eben gegebenen Uebersetzung übergangen wurde. Dass ein Herrscher, nicht nur ein indischer, in einer derartigen Proklamation sagen sollte : « Meine Söhne und Enkel, falls ich solche haben sollte », ist schlechterdings nicht glaublich. Tatsächlich drückt sich auch der Kaiser an keiner der fünf anderen Stellen, wo er von seinen Söhnen und Enkeln spricht [F 4 (F), 5 (E), 6 (M) ; S 7 (OO) ; Sānci], ähnlich aus : ganz im Gegenteil bezeugt der Zusatz *āva-kapaṃ* in F 4 (F), die Zusammenstellung mit Sonne und Mond in der Formel *putapapotike caṃdama-sūliyike* in S 7 und Sānci die feste Zuversicht auf unbegrenzte Dauer des eigenen Geschlechts. Dazu fehlt nun in F 13 (X) in K Sh M zu dem *me asu* = *mama syuḥ* sowohl das relative « wenn » oder « welche » als auch ein korrelatives « dann » oder « diese » des Nachsatzes.

In diesem Licht zu sehen ist es, dass in der neuen Version Y Sircar statt *asu* vielmehr *aṃ naṃ* (so !) liest, und zwar laut Fuss-

note entgegen Chakravartis ursprünglicher Lesung *asu*[1]. *aṃnaṃ navaṃ vijayaṃ* aber ergibt einen vorzüglichen Sinn : « ein anderes neues Reichsgebiet », anderes nämlich als Kalinga, dessen eben erfolgte Eroberung den Anlass der Ermahnung bildet. Prüft man daraufhin die Stelle in K, so kann man, glaube ich, nicht zweifeln, dass dort keinesfalls *asu*, sondern ziemlich sicher *anaṃ* steht. Die waagerechte Grundlinie des *na* ist deutlich. Auf ihr scheinen zwei parallele senkrechte Linien zu stehen, von denen natürlich nur eine « gelten » kann ; wahrscheinlich die linke : man vergleiche das schräg links darüber stehende *na* von *devanapi*° in Zeile 14, wo auch der senkrechte Strich weit links von der Mitte der Grundlinie steht. Der rechte Parallelstrich unseres Akṣaras ist entweder Schramme im Stein oder der Steinmetz, dem in diesem so ausserordentlich lüderlich eingehauenen Teil der Inschrift fast alles zuzutrauen ist, hat den zu weit nach links geratenen Strich verbessernd wiederholt. Daneben aber steht ziemlich deutlich der Anusvāra. Ganz unmöglich ist nur die Lesung *su*, von der ich vermute, dass sie durch Sh beeinflusst ist. Sh nämlich ist die einzige Version, in der bei Hultzsch das *su nicht* in [ ] eingeschlossen ist ; und in der Tat vermag ich in M von diesem Akṣara praktisch gar nichts zu erkennen. In Sh dagegen scheint ein *s* mit einem viel zu gross geratenen überdeutlichen Kopf dazustehen ; aber dieser Kopf ist offenbar ebenso wie die an seiner rechten oberen Ecke ansetzende Schleife nur ein Schaden im Stein, womit das Akṣara ebensogut ein *n* sein könnte. Sicher scheint mit jedoch, dass am unteren Ende nicht ein *u*-Strich angesetzt ist ; vielmehr ist die « Pfeilspitze » des Anusvāras ganz deutlich zu erkennen. Wenn ich danach glaube, dass in allen drei Versionen die bisherige Lesung *asu* durch *a(ṃ)-naṃ* zu ersetzen ist, so bestärkt mich darin neben den schon oben vorgetragenen Gründen noch die Tatsache, dass die Form *asu* = *syuḥ* nur noch an einer einzigen Stelle vorkommt, nämlich F 12 (J) G, und dass dort dem *asu* von G in K M Y ein *huveyu*, in Sh ein *siyasu* entspricht : man wird danach mit ziemlicher Sicherheit annehmen dürfen, dass eine 3.plur. *asu* = *syuḥ* sowohl dem Ostdialekt von Kyals dem Nordwestdialekt von Sh M überhaupt fremd ist.

Auf den bisher besprochenen Hauptteil des Satzes folgen die Worte (Y :) *taṃm eva ca vijayaṃ maṃnaṃtu e dhaṃma-vijaye, se hi*[2]

1. Daß diese durch die bisherige Lesung der übrigen Versionen inspiriert war, bedarf kaum des Hinweises. Auf der Phototypie vermag ich selbst freilich nur schwach ein *a*, vom nächsten Akṣara aber nichts Deutbares zu erkennen.

2. *hi* nur in Y. Es paßt dem Sinne nach sehr gut, ist aber vielleicht doch nur Dittographie des folgenden *hi* von *hidalokika*.

hidalokika-pālalokike, « und nur die Eroberung sollen sie für eine solche halten, die eine Dharma-Eroberung ist ; denn diese (bringt Gewinn) im Diesseits und im Jenseits ». Diese Worte sind klar und unproblematisch[1]. Dagegen scheint mir die Interpretation des letzten Satzes des Edikts noch verbesserungsbedürftig. Er lautet :

K	ṣavā	ca ka nilati	hot(u)	uyāma-lati.	ṣā hi		
Sh	sava-	cati-rati	bhotu	ya (dh)raṃma-rati.		sa hi	
M	sava	ca ka nirati	hotu	ya dhrama-rati		sa hi	
Y	(yā)	va ca k(ā)	n(i)lati	hotu (ā dhaṃ)ma-lati.	sā hi		

G	ilokikā	ca	pāralokikā ca
K	hi(da)lokika		pa(la)lokikyā
Sh	hidalokika		paralokika
M	(i)aloki(ka)		paraloki(ka)
Y	hidalokika-		pālalokikā

Hier ist zunächst in Y *(yā) va* in das aufgrund der übrigen Versionen mit Sicherheit zu erwartende *sava* zu verbessern : tatsächlich zeigt die Phototypie ein vollkommen deutliches *sa*, das von Sircar verlesen wurde, indem er einen Schaden im Stein für den linken Bogen eines *y*-Fusses hielt, dafür aber den überdeutlichen grossen unteren Haken des *s* übersah (in Wirklichkeit besteht der *y*-Fuss in dieser Inschrift gar nicht aus zwei Bögen sondern aus *einem* Kreissegment).

Zweitens scheint es mir ganz sicher, dass an einer Stelle Hultzschs (von Bloch übernommene) Worteinteilung falsch ist. Statt *ca ka nilati* ist zu lesen : *ca kāni lati*. Zwar verzeichnet das pWB ein « °*nirati* f. Wohlgefallen an, das Hängen an » ; aber in unserem Satz kann der *dharma-rati* nur die einfache *rati*, nicht eine *nirati* vorausgehen, wenn nicht der stilistische Effekt zerstört werden soll ; umgekehrt gesagt : stände an erster Stelle *nirati*, so *müsste* es an zweiter Stelle auch *dharma-nirati* heissen (genau wie sich vorher *vijaya* und *dharma-vijaya* entsprochen haben). Wie das *kāni* zu verstehen ist, wird sogleich zu erörtern sein ; zuvor seien noch zwei störende Schreibfehler beseitigt, die zu Unrecht Anlass zu kunstvollen Interpretationen und Konjekturen gegeben haben.

Nach Hultzsch wie Bloch schreibt K statt *dhaṃmalati* vielmehr *uyāmalati*, und *uyāma* soll = Skt. *udyāma* und Synonym von « *utthāna* and *parākrama* in the rock-edicts VI and X » sein ; Hultzsch übersetzt « pleasure in exertion », Bloch « la joie de l'effort ». Eine so starke Abweichung vom Text aller anderen

1. Nur für die deutsche Uebersetzung ergibt sich die Schwierigkeit, daß es kein deutsches Wort gibt, das den dem indischen *vijaya* innewohnenden und bei dessen Verwendung stets gegenwärtigen Doppelsinn « Sieg » : « Eroberung, erobertes Gebiet » gleichzeitig ausdrücken könnte.

Versionen wäre aber höchst befremdlich und ganz unerklärlich. Weder Hultzsch noch Bloch verlieren ferner ein Wort darüber, dass zwischen dem *hotu* und *uyāma* das Relativpronomen *yā* aller andern Versionen fehlt. Tatsächlich aber ist es so, dass die drei Akṣaras *u yā ma* nicht den zwei Akṣaras *dhaṃ ma* entsprechen, sondern den *drei* Akṣaras *(y)ā dhaṃ ma;* und diese Erkenntnis liefert den Schlüssel zum Verständnis des doppelten Fehlers, den der Steinmetz von K gemacht hat : er hat erstens die Akṣaras verstellt : **dha yaṃ ma* statt *ya dhaṃ ma*, und zweitens noch dazu statt eines *dha* ein *u* geschrieben ; eine Leistung, die angesichts seiner zahllosen anderen Fehler nichts Erstaunliches hat. Uebrigens scheint mir die Phototypie ziemlich deutlich nicht ein *yā*, sondern ein *yaṃ* zu zeigen, was die These von der Akṣara-Verstellung stützt ; die Lesung *uyāma* dürfte durch die angenommene Etymologie beeinflusst sein.

In Sh liest Hultzsch *sa hi sava-cati-rati*[1] *bholu*. Er erklärt *cati* als Skt. **tyakti*, « unless the Shāh. reading is merely due to a clerical mistake », und übersetzt den ganzen Satz : « And let there be (to them) pleasure in the abandonment of all (other aims), which is pleasure in morality. » Diese Uebersetzung verwischt bereits teilweise die Unmöglichkeit des sich ergebenden Sinnes und Satzbaues und bedarf kaum der Widerlegung. Bloch gibt für Sh keine besondere Uebersetzung und beschränkt sich auf die Anmerkung : « A Shahbh. [sic] lire *ca atirati*, cf. pali *atitutthi* [lies : °*ṭṭhi*]. » Gegenüber allen solchen Versuchen, dem von den andern Versionen divergierenden Text einen eigenen Sinn abzugewinnen, scheint mir methodisch weit vorzuziehen die Annahme eines Schreibfehlers, die der Forderung nach möglichster Uebereinstimmung der Versionen das gebührende Gewicht einräumt : in Sh ist einfach das Akṣara *ka* ausgelassen (vgl. im vorhergehenden Satz : *vija mañatu*, wo ein °*yaṃ* fehlt), und *dazu* ist *ti* Fehler für *ni*. Nun lassen sich *t* und *n* zwar in der Kharoṣṭhī kaum verwechseln, wohl aber in der Brāhmī, und ich halte für äusserst wahrscheinlich, dass Sh hier einen Fehler seiner Brāhmī-Vorlage wiedergibt. Dass wir mit einer solchen Brāhmī-Vorlage rechnen dürfen, glaube ich im *Bull. Deccan Coll. Inst. vol. 20 p. 14* an F 9 (B) gezeigt zu haben : hier haben K und Sh *beide* falsch *pajopadāne* statt °*ye :* wiederum sind *y* und *n* nicht in Kharoṣṭhī, wohl aber leicht in Brāhmī zu verwechseln[2].

1. Bühler las *ca nirati,* wieder eine von den Parallelversionen beeinflußte Lesung ; auf dem Stein steht ganz deutlich und unverwechselbar *catirati.*

2. Eine weitere Verwechslung von *y* und *n* findet sich wahrscheinlich in K F 12 (H), wo einem *pūjayati* von G, *pujeti* von Sh M ein *punāti* von K gegenübersteht. Hier hat nach Sircar Y *pujayeti,* und wenn auch K in 12 (A) *pujeti* und in 12 (E)

Dürfen wir also als die allen Versionen gemeinsame Ost-Vorlage voraussetzen : *savā ca kāni lati hotu ā dhaṃma-lati*, so erhebt sich nun die Frage, wie dieses *kāni* zu konstruieren und zu übersetzen ist.

Die sechs Stellen, an denen in Fels- und Säulenedikten ein *kāni* vorkommt, hat Lüders S. 282 ff. besprochen. S 5 (B) steht neben *kāni* ein *nāni;* dass es parallel und gleichbedeutend mit *kāni* gebraucht ist, wird dadurch bestätigt, dass F 6 (L) einem *kāni* von K Dh J Y in G ein *nāni* gegenübersteht. Dieses *nāni* erscheint auch noch an einer von Lüders nicht behandelten Stelle, nämlich im Edikt der Königin. Dazu kommt nun also unsere Stelle F 13 (Z).

Lüders bespricht die *kāni/nāni*-Formen, die nach ihm « in allen... Stellen.... in indefinitem Sinn verwendet » sind, im Zusammenhang seines Nachweises, dass im Ostdialekt Aśokas der acc. plur. masc. der Nominalstämme auf *-ni* mit Verlängerung des Stammauslautes endete (also *-āni*, *-īni*, *-ūni*). Es zeigt sich ihm dabei, dass einige *kāni/nāni* Nominative sein können oder müssen, und dass « in S 5 *nāni* und *kāni* auf Maskulina und Feminina bezogen (werden), die sogar im Singular stehen, wobei aber zu beachten ist, dass der Singular, wie schon Bühler bemerkt hat (Beitr. S. 262), hier in kollektivem Sinne gebraucht ist : La Ln *ajakā nāni eḷakā ca sūkalī ca gabhinī va pāyamīnā va avadhya poṭake ca kāni āsaṃmāsike*, ' Folgende weibliche Ziegen, Mutterschafe und Säue, [nämlich] die, welche trächtig sind oder säugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisse [ihrer] Jungen, [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind. ' » Es ist diese Stelle, die uns die Berechtigung gibt, auch in F 13 (Z) *kāni* mit dem sing. fem. *lati* zu verbinden, von dem man nun freilich nicht wird sagen können, dass er in kollektivem Sinne stehe. Dieses Argument entfällt also, und man wird, glaube ich, nicht um die Annahme herumkommen, dass in *kāni/nāni* erstarrte, keiner grammatischen Kongruenz mehr unterliegen Kasusformen vorliegen — ganz ähnlich und ebenso befremdlich wie die *-anlaṃ/-māne*, *-mīne* — Formen der « absoluten Konstruktion », die sich ebenfalls grammatisch überhaupt nicht nach dem zugehörigen Satzsubjekt richten (Lüders S. 296 ff.). Damit, und insbesondere durch die neue Stelle F 13 (Z), ist gleichzeitig die Frage nach der Bedeutung von *kāni/nāni* neu gestellt, und es dürfte sich der Versuch lohnen, wenigstens einmal probeweise diese Bedeutung so aus dem Zusammenhang der Stellen zu ermitteln, wie wir es etwa mit unklaren vedischen Wörtern zu tun gewohnt sind. Die anzusetzende Bedeutung sollte also möglichst *einheitlich*

pujetaviya schreibt, könnte das *pujayeti* von Y darauf weisen, daß K in 12 (H) von **pujayati* das *ja* ausgelassen und *ya* zu *nā* verschrieben hat.

sein und an *allen* Stellen einen befriedigenden Sinn ergeben, besonders aber dort, wo die bisherige Uebersetzung dies nicht tut. Letzteres scheint mir an drei Stellen sehr deutlich.

F 6 bezeichnet es der Kaiser als Ziel all seines Strebens, seine Schuld gegen die Wesen abzutragen (Dh *bhūtānaṃ ānaniyaṃ yehaṃ*) und fährt in (L) fort (Dh :) *hida ca kāni sukhayāmi palala ca svagaṃ ālādhayaṃtu*, Lüders : « sowohl hier beglücke ich einige » [und im Jenseits sollen sie den Himmel gewinnen]. S 6 (G) übersetzt Hultzsch : « (Thinking) : 'thus the welfare and happiness of the people (will be secured)', I am directing my attention not only to (my) relatives, but to those who are near and far » ; die folgenden Worte *kiṃmaṃ kāni sukhaṃ āvahāmī ti* übersetzt Lüders : « möchte ich doch einige zum Glück führen. » S 7 (G) steht : *kina su jane anulupāyā dhaṃma-vaḍhiyā vaḍheyā ti*, « Wodurch wohl könnten die Menschen in angemessenem Dharma-Wachstum wachsen ? », und (H) fährt fort : *kina su kāni abhyuṃnāmayehaṃ dhaṃma-vaḍhiyā ti*, Lüders : « wodurch könnte ich wohl einige emporheben durch das Wachstum im Gesetze ? »

Es scheint mir, dass Lüders' Uebersetzungen aller drei Stellen gerade das vermissen lassen, was er selbst als die wichtigste Eigenschaft des Philologen zu bezeichnen liebte und was ihn sonst in besonderem Masse auszeichnete : das Gefühl für das Wahrscheinliche. Dass der Kaiser es als das Ziel seiner Weltverbesserungs- und Menschheitsbeglückungs-Bemühungen bezeichnen sollte, « *einige* » zu beglücken oder moralisch zu fördern, ist geradezu undenkbar. Vgl. etwa F 6 (J) : *kaṭaviya-mate hi me sava-loka-hite*, « Denn für meine Pflicht halte ich, für aller Menschen Wohl zu sorgen » ; F 6 (K) : *nathi hi kaṃmatalā sava-loka-hitena*, « Denn es gibt keine dringendere Aufgabe als das Wohl aller Menschen ». Wenn Hultzsch an allen drei Stellen das *kāni/nāni* einfach mit « them » wiedergibt, so ist das weniger anstössig, aber auch nicht befriedigend, zumal, wie wir sehen werden, an andern Stellen mit dieser Bedeutung nicht durchzukommen ist[1]. Was der Zusammenhang aller drei Stellen ebenso unzweideutig wie gebieterisch fordert, ist ein « alle, sämtlich » ; F 6 : « hier (auf Erden) will ich alle glücklich machen, und im Jenseits sollen sie den Himmel gewinnen » ; S 6 : « Alle möchte ich zum Glück führen » ; S 7 : « wie wohl könnten die Menschen..., wodurch wohl könnte ich sie alle emporheben... ». Sehen wir zu, ob sich diese Bedeutung « alle, sämtlich » an den übrigen Belegstellen von *kāni/nāni* bewährt !

1. Bloch übersetzt F 6 (L) : « ici-bas je travaille à leur bonheur » (also wie Hultzsch), S 6 (C) : « Je veux procurer à certains le bonheur » (also wie Lüders), S 7 (G) : « comment pourrai-je la [? sc. Loi ?] redresser ? ».

S 4 (F, G) sagt der König, dass auch die Lajūkas, also sehr hohe Beamte, nicht nur ihm gehorchen müssen, sondern auch den (noch höheren) Beamten, die seinen Willen kennen (nach Lüders « hohe Würdenträger wie die Kumāras oder die Dharmamahāmātras oder Beamte, die mit besonderer Mission in die Provinzen geschickt wurden »). Es folgen in (H) die Worte : *te pi ca kāni viyovadisaṃti yena maṃ lajūkā caghaṃti ālādhayitave*, Lüders : « Auch die werden einige vermahnen, so dass die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufrieden zu stellen »[1]. Lüders selbst erläutert das so (S. 280) : « Aśoka will sagen, dass die Beamten, 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. » Weit besser wird dann aber doch dem Sinn gerecht die Uebersetzung : « Auch die werden alle(s Volk) vermahnen... »[2].

Nicht notwendig, aber sicher möglich ist die Bedeutung « alle, sämtlich » bei dem zweiten Vorkommen von *kāni* in S 4. Der Kaiser hat gesagt, dass er den zum Tode Verurteilten drei Tage Aufschub gewährt habe, und gibt nun als Sinn dieser Massnahme an (M) : *nātikā va kāni nijhapayisaṃti jīvitāye ṭānaṃ nāsaṃṭaṃ vā nijhapayiṭā...*, Lüders (S.312) : « Entweder werden die Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken... »[3]. Mit der neuen Bedeutung ergibt sich : « Entweder werden alle ihre Verwandten ihre Begnadigung zu erwirken versuchen... », d.h. es wird, was sie irgend an Verwandten haben, ihre Begnadigung zu erwirken versuchen, oder falls (gar) niemand da ist...

Ausgezeichnet passt die Bedeutung « alle, sämtlich » in der bereit oben zitierten Stelle S 5 (C) : « Unverletzlich sind alle Ziegen, Schafe und Säue, die trächtig sind oder säugen, und alle ihre Jungen, die noch nicht sechs Monate alt sind »[4].

1. Hultzsch : « And these (agents) will also exhort those (people), in order.... » ; Bloch (wie Lüders) : « ceux-ci également endoctrineront un certain nombre ».

2. Die von Lüders zur Wahl gestellte zweite Interpretation, die *kāni* mit dem nom. *te* verbindet, dürfte demgegenüber nicht ernstlich in Betracht kommen.

3. Hultzsch greift in seiner Uebersetzung die von Lüders zur Wahl gestellte, aber als weniger wahrscheinlich verworfene akkusativische Auffassung des *kāni* auf : « Either (their) relatives will persuade those (Lajūkas) to (grant) their life... ». Bloch übersetzt *kāni* überhaupt nicht : « leurs parents intercéderont pour leur sauver la vie. » Mit der neuen Bedeutung ist die akkusativische Auffassung des *kāni* kaum möglich.

4. Hultzsch : « Those she-goats, ewes, and sows (which are) either with young or in milk, are inviolable, and also those (of their) young ones (which are) less than six months old ». Bloch übersetzt so, als ob weder *nāni* noch *kāni* dastände : « De plus chèvre, brebis, truie pleine ou allaitante... ni non plus les petits jusqu'à six mois... ».

Die einzig mögliche Uebersetzung aber ist « alle, alle und jede » an der Stelle, die den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildete, F 13 (Z). Hultzsch übersetzt hier M gar nicht, für Sh hat er den oben als Verschreibung verworfenen Text *sava-cati-rati;* in K liest er *ṣavā ca ka nilati* und übersetzt : « And let all (their) pleasure be... », womit also das angenommene *ka* überhaupt nicht wiedergegeben ist[1]. Wir dürfen jetzt *kāni* als eine Art Verstärkung des *savā* auffassen und etwa übersetzen : « und alle und jegliche Lust soll Lust am Dharma sein. »

Die gleiche Verbindung von *kāni* mit *sava* liegt wahrscheinlich auch an der letzten Stelle vor, wo ein *nāni* vorkommt, im Edikt der Königin. Hultzsch liest hier : (B) *e hetā dutiyāye devīye dāne aṃbāvaḍikā vā ālame va dāna-(gah)e (va e vā pi a)ṃne kīchi ganīyati tāye deviye ṣe nāni* (C) *(he)vaṃ..(na).. dutiyāye deviye ti;* er ergänzt vermutend *..(na)..* zu *vinati* = *vijñapti* und übersetzt : « (B) What gifts (have been made) here by the second queen, (viz.) either mango-groves, or gardens, or alms-houses, or whatever else, these (shall) be registered (in the name) of that queen. (C) This (is) [the request] of the second queen... ». Diese Satzeinteilung kann nicht richtig sein. Es ist undenkbar, dass der Relativsatz mit *e vā pi aṃne kīchi* schlösse und mit *ganīyati tāye deviye* der Hauptsatz begönne. Sicher hat Bloch recht, der übersetzt : « Ce qui est ici don de la seconde reine, verger de manguiers ou parc ou maison de charité ou toute autre (fondation) comptée comme de cette reine, cela est... de la seconde reine », etc. Leider werden wir den eigentlichen Inhalt des Edikts, nämlich das, was der Kaiser von den Schenkungen der zweiten Königin sagt oder darüber bestimmt, nicht erfahren, ehe eine überzeugende Ergänzung der drei Akṣaras *..(na)..* gefunden ist ; Hultzschs *vinati* hat m. E. keine Aussicht, als solche zu gelten[2]. Dagegen halte ich für wahrscheinlich, dass statt Hultzschs *(he)vaṃ* vielmehr *sava*, oder richtiger *save*, zu lesen ist. *savaṃ* lasen schon Senart und Bühler, und was auf der Phototypie (und auf der alten Tafel Ind. Ant. vol. 18) allenfalls zu erkennen ist, scheint mir weit eher ein *sa* als ein *ha* oder *he* zu sein. Dann aber hätten wir in *se nāni save* « dies alles und jedes », d.h. alle Schenkungen der zweiten Königin ohne jede Ausnahme, eine Parallele zu F 13 (Z) *savā ca kāni*. Gewissheit ist hier natürlich nicht zu erlangen.

Ebensowenig ist der neue Bedeutungsansatz für *kāni*/*nāni* « alle, sämtlich » zu *beweisen*. Immerhin darf für ihn angeführt werden,

1. Ebenso Bloch : « et que toute leur joie... ».

2. Noch weniger S. N. Mitras *ganayatha* (zitiert von Bloch S. 159 Anm. 3), das auch ein Akṣara zu viel hat.

dass er einheitlich an allen Belegstellen gut in den Zusammenhang passt, an einigen geradezu gefordert wird, und dass er sich dabei auch im Rahmen des etymologisch Denkbaren hält. Auszugehen ist natürlich von der Verwendung des *ka* als Indefinitum, und zwar in verallgemeinerndem Sinne *ohne* vorangehendes Relativum und *ohne* zugefügtes *ca* oder *cid*, also « wer, was auch immer ». Ich verkenne nicht die Schwierigkeit, dass neben *kāni/nāni* normales singularisches *aṃ kichi* = *yat kiṃcid* fünfmal [F 6 (F) und (L) ; 10 (C) ; Sep. I (B)/(C), II (B)/(C)], pluralisches *yāni kānici* wenigstens einmal [S 7 (GG)] belegt sind ; ebenso muss ich gestehen, das Rätsel des *ṣa/ṣe* nicht lösen zu können, das F 6 (L) in Sh/M dem *kāni/nāni* der übrigen Versionen gegenübersteht. Dennoch möchte ich die oben vorgetragenen Neuinterpretationen hiermit zur Diskussion stellen, da mir die bisherige Behandlung der acht Belegstellen von *kāni/nāni* unbefriedigend und eine *einheitliche* Erklärung unabweisbar erscheint.

Hamburg.

L'ÉPÉE DANS LES FIGURATIONS ANCIENNES DE L'ART DE L'INDE

PAR

Jeannine AUBOYER

Parmi les armes représentées dans les peintures et bas-reliefs anciens de l'Inde, l'épée est sans conteste une des plus fréquentes et l'une des plus nobles en raison de son symbolisme et des personnages qui l'utilisaient.

Si l'on s'en tient à la classification utilisée en Occident pour la décrire, quatre grands groupes se constituent, entre les représentations du IIe s. av. J.-C. et des VIIe et VIIIe s. Ces groupes peuvent se caractériser de la façon suivante :

1) l'épée dans son fourreau (sites anciens) ;
2) formes du pommeau et du fourreau, rarement de la lame (écoles de transition) ;
3) formes particulières du pommeau et de la garde ;
4) forme en V de la garde.

Nous excluons de cette étude les armes blanches à lame courbe qui, dans la classification occidentale, entrent dans la catégorie des sabres et des coutelas.

Pour serrer de plus près l'étude des épées, la difficulté réside dans le fait qu'elles sont plus souvent figurées contenues dans leur fourreau que nues.

Les critères de comparaison portent donc obligatoirement sur les parties visibles : la lame, quand l'épée est sortie de son fourreau ; le talon et la soie, rarement figurés ; la garde ; la fusée, souvent cachée par la main du personnage qui la tient ; enfin le pommeau et, naturellement, le fourreau lui-même.

Le fourreau. — A part quelques représentations de lames nues, l'ensemble des documents anciens décrivent l'épée enfoncée dans son fourreau. C'est pourquoi il semble plus logique d'en examiner

en premier les diverses formes. Un groupe se forme, qui comprend le *vihāra* décoré de Bhājā et le *toraṇa* Ouest de Sāñcī I (pilier Sud), mais qui s'apparente aussi par de nombreux détails à Bhārhut et aux autres *toraṇa* de Sāñcī I. Il s'agit de trois formes de fourreaux.

L'une présente une base évasée et galbée ; son profil est très semblable à Bhājā *(vihāra)* et à Sāñcī I Ouest, mais le mode de suspension en est différent. A Bhājā, le fourreau est suspendu au côté du personnage à l'aide d'une écharpe nouée à la moitié du fourreau. A Sāñcī I Ouest, le fourreau est pourvu d'un laçage en X, se terminant vers sa pointe par un nœud à quatre pans ; vers la garde, un élément bombé, disposé un peu en diagonale et terminé aux extrémités par un motif décoré, sert à la suspension à l'épaule, réalisée par une courroie assez large. Sur la face du fourreau, retenu par le nœud du laçage, se profile un instrument composé d'une tige mince supportant un motif en forme de *triśūla*.

On retrouve à Bhārhut *(vedikā)* l'essentiel de cette disposition : élément de suspension un peu oblique, laçage en double X, terminé par un nœud à deux pans, tige à *triśūla* (stylet ?). La différence réside dans la forme du fourreau lui-même qui n'est plus évasé vers le bas mais pointu. Or, cette même forme se voit à Sāñcī I sur d'autres *toraṇa* (notamment Sud, Est et Ouest), mais il existe au même *vihāra* de Bhājā une autre catégorie de fourreau, du reste mal lisible, dans laquelle on peut noter un bout carré, avec un bouton terminal, pas de laçage apparent et une suspension incorporée au fourreau lui-même ; il est cependant nécessaire de préciser que le pommeau des armes contenues dans ces fourreaux est légèrement différent de celles de Sāñcī I Ouest, pilier Sud, et de la *vedikā* de Bhārhut.

A l'époque suivante, à Mathurā et Amarāvatī, le fourreau, qui s'allonge et s'amincit comme l'épée elle-même, connaît un autre mode de suspension : une échancrure pratiquée dans la matière dont il était fait (peut-être du cuir ?), ou bien une pièce rapportée fixée sur la gaine par deux galons ou par deux barrettes de métal permettaient d'y faire passer la courroie qui le retenait à la ceinture. Peut-être ce mode de suspension a-t-il pour origine les armes portées par les Kuṣāṇa, d'affinités iraniennes, car il semble apparaître dans l'école de Mathurā. Il est intéressant de noter que le roi Kaniṣka lui-même, dans la statue-portrait conservée au Musée archéologique de Mathurā, porte une épée à demi sortie d'un fourreau muni de cette pièce, mais dans laquelle passe un laçage en X, dernier vestige, semble-t-il, de la mode ancienne. Le même type de fourreau, avec échancrure ou pièce rapportée pour passer la courroie de suspension, se voit aussi à Amarāvatī, à une époque sensiblement contemporaine de celle de Kaniṣka ; il persiste exceptionnellement

à Nāgārjunakoṇḍa, site plus tardif (IIIe s. ?) où les fourreaux ont tendance à avoir un bout carré, muni ou non d'un bouton terminal, ou même légèrement évasé. Un seul d'entre eux, d'après la documentation que j'ai réunie, possède encore la pièce échancrée si fréquente à Mathurā et Amarāvatī.

A noter un détail supplémentaire : par deux fois, à Sāñcī I Ouest d'une part, et à Amarāvātī, d'autre part, une pièce paraissant rapportée (comme la tige à *triśula* de l'époque ancienne) est fixée vers la partie supérieure du fourreau et affecte une forme trapézoïdale, aux côtés curvilignes. Cela pourrait être la poignée d'un couteau d'appoint glissé dans le fourreau, en avant de l'épée elle-même.

A partir de l'époque Gupta (IVe s.), la lame nue est plus fréquente et les fourreaux, par voie de conséquence, le sont moins. L'un d'eux, relevé dans les peintures murales de la caverne XVII d'Ajaṇṭā (Ve s. ?), présente un profil évasé vers le bas, un bout pseudo-carré muni d'un bouton terminal ; il est suspendu à la ceinture au moyen d'une courroie mince attachée à un anneau fixé à la gaine. C'est aussi l'époque où le fourreau paraît plus décoré qu'il ne l'était auparavant, bien que quelques spécimens d'Amarāvatī (fin de l'école, env. IIIe s.) dénotent déjà un souci ornemental pour cette pièce d'armement.

La lame. — Un des exemples les plus anciens se voit à Sāñcī II. C'est une lame assez large, en forme de feuille et pourvue d'une arête médiane. Au talon, on peut noter un demi-médaillon ornemental. A Sāñcī I Sud, la même forme coexiste avec une lame triangulaire très effilée et une autre à la base évasée, ces trois lames étant néanmoins dépourvues d'arête médiane. On peut rapprocher de la dernière une épée figurée à Ajaṇṭā IX et X, que Yazdani nomme *qam'a* par analogie aux lames du Dekkan qui étaient encore en usage à une époque récente et dont on voit des exemples au musée de Haiderabad.

A l'époque suivante (IIe-IVe s.), deux types de lames se remarquent :

l'un, localisé à Mathurā, est large et peu pointu, décoré d'un double trait et parfois d'une arête médiane ; il en est de même à Bādāmi III (dernier quart du VIe s.) ;

l'autre a une très nette tendance à s'allonger et à s'effiler, ayant ou non une arête médiane : c'est le cas à Amarāvatī, Nāgārjunakoṇḍa, Goli, et ce type se retrouve plus tard, notamment à Sārnāth (Ve s.), à Ajaṇṭā (Ve et VIe s.). C'est le même type de lame que l'on voit encore aux VIIe et VIIIe s., à Māvalipuram, à Ellorā, l'épée demeurant mince et longue, avec une pointe plus ou moins arrondie, avec ou sans arête médiane.

Le talon. — Il est assez rare que le talon de la lame soit indiqué. Quelques figurations pourtant en comportent un. Les plus remarquables se rencontrent dans l'école de Mathurā, où le haut de la lame est cintré en forme d'accolade dont la pointe coïncide avec l'arête médiane, comme dans certaines épées occidentales du XVe s. Tel est le cas de l'épée de Kaniṣka. On voit ce même type, un peu déformé, à Nāgārjunakoṇḍa, dans la décoration d'un magnifique pilier conservé au musée archéologique de ce site, où une divinité féminine tient une épée de grande taille munie d'un fourreau terminé à sa partie supérieure par un élément en accolade assez semblable à celui des épées kuṣāṇa.

La garde. — Il est incontestable que, dans la typologie de l'épée de l'Inde ancienne, la garde soit, avec le pommeau (et plus que lui encore), un élément très important de comparaison. A dire vrai, on connaît mal la garde utilisée entre le IIe s. av. J.-C. et le IIe s. de l'ère chrétienne, car elle se confond volontiers avec la partie supérieure du fourreau. A Sāñcī II, elle se compose de deux anneaux superposés, un peu saillants ; à Sāñcī I, à Udayagiri (Orissa), c'est une barre rectiligne et horizontale, débordant de la lame et de la fusée, mais ne présentant aucun caractère distinctif. A Mathurā, elle paraît ne pas exister. A Amarāvatī non plus, sauf exception : dans ce cas, elle perpétue l'aspect des écoles anciennes.

Il n'en est plus de même à partir de l'époque Gupta, moment où apparaît une nouvelle garde, celle-ci en forme de V, qui sera conservée par les Pallava à Māvalipuram, par les Rāṣṭrakūṭa à Ellorā et qui persistera dans les épées de l'Inde médiévale. Les exemples en sont très nombreux ; on l'y voit plus ou moins débordante, plus ou moins affirmée, mais partout bien caractérisée : à Deogaṛh, Sārnāth, Ajaṇṭā XVII, Bādāmi III (datée de 578 A.D.), Ajaṇṭā I, Elephantā, Māvalipuram, Ellorā, etc.

Un fait particulièrement intéressant est à souligner : si cette garde en forme de V n'apparaît vraiment qu'au début de l'époque Gupta, elle existe déjà en puissance dans deux séries de documents que l'on date d'une époque antérieure : d'une part à Begrām, dans une plaque d'ivoire d'origine indienne conservée au musée de Kābul, à deux reprises publiée par Alfred Foucher[1], et d'autre part à Goli. Cette double indication, dont je faisais moi-même état dans une étude parue en 1954[2], sans avoir encore à cette époque eu

1. « Deux jātaka sur ivoire », *India Antiqua,* Kern Institute, 1945 ; puis *in* : Joseph Hackin, *Nouvelles recherches archéologiques à Begram* (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan, t. XI), pp. 83 ss.

2. « La vie privée dans l'Inde ancienne d'après les ivoires de Begrām » *ibid.*, p. 72, n. 1.

connaissance de l'exemple de Goli, tendrait à prouver soit que la garde en V est apparue, sous une forme encore embryonnaire, il est vrai, dès l'époque de Begrām, jusqu'ici datée des Ier-IIe s. de l'ère chrétienne —, soit que la plaque d'ivoire en question (no 55 *a*) remonte à une période plus basse que l'ensemble des autres ; il faut préciser que le lot no 55 auquel appartient cette plaque possède des caractères très particuliers qui rendent difficile l'attribution d'une date aussi précise. De toute façon, la répétition à l'époque de Goli (probablement fin du IIIe s.) de cette garde en V pré-Gupta prouve que l'idée était en puissance avant d'être appliquée d'une manière pratique et pour ainsi dire constante.

A partir du moment où la garde en V est apparue et s'est répandue dans toute l'Inde, elle a pris des proportions variables et des aspects différents, mais on peut dire qu'elle dut être considérée comme une acquisition technique importante, puisqu'on la représente avec une indéniable insistance. Peut-être faut-il en conclure que cette acquisition a correspondu à un usage moins fréquent du bouclier, comme en Europe lorsque fut adoptée la coquille qui devait protéger la main du combattant dépourvu de bouclier. Mais les observations faites jusqu'ici dans le répertoire de l'Inde ancienne ne permettent pas de l'affirmer.

D'autres gardes que celles-ci ont dû exister si l'on en croit les artistes qui ont figuré des épées. Parmi celles-ci, il en est deux assez remarquables. L'une, représentée à Sārnāth (Ve s.), largement débordante et assez épaisse, possède une sorte de protubérance à chaque extrémité, que l'on retrouve à Ajaṇṭā XVII dans une dague enfoncée dans son fourreau. Une autre, à Aihoḷe (musée de Bombay) possède un profil arqué très particulier.

La fusée. — Nous avons déjà dit que la fusée de l'épée était souvent cachée par la main du personnage qui la tenait. En fait, même quand cette fusée est apparente, elle n'apporte pas de renseignements très utiles. Il semble qu'elle ne soit généralement guère plus haute que la largeur des quatre doigts du combattant et qu'elle soit cylindrique. Parfois, elle présente un profil cintré, comme par exemple à Bhārhut *(vedikā)* où elle est en outre baguée de deux anneaux plats ornementés. Une seule épée fait exception dans la documentation que j'ai rassemblée : figurée à Sārnāth (Ve s.), la fusée affecte un peu la forme d'un bulbe. Une autre, à Māvalipuram (VIIe s.), est composée de deux parties cannelées se superposant. Partout ailleurs, la fusée ne possède aucun caractère marquant.

Le pommeau. — Il n'en est pas de même du pommeau qui, tout en n'offrant pas la diversité des types occidentaux, est malgré tout une des parties de l'épée qui présente le plus de variété.

Malheureusement, il est souvent abîmé dans les sculptures et cela supprime un certain nombre d'éléments de comparaison.

A l'époque ancienne, on peut en dénombrer plusieurs types principaux : à Bhājā *(vihāra)* et à Sāñcī I, un pommeau cylindrique, convexe au sommet, concave vers l'attache de la fusée, assez analogue à un bouton, parfois cannelé. A Bhārhut, le pommeau saille à peine et fait presque corps avec la fusée.

Dans les écoles de transition, à Mathurā et Amarāvatī, en particulier, le pommeau est généralement de faibles dimensions ; il apparaît plutôt comme la terminaison de la fusée, sous l'aspect d'une boule plus ou moins aplatie, ou sous celui d'une pièce annelée, débordant plus ou moins le diamètre de la fusée. A Amarāvatī, vers la fin de la production de ce site (début du IIIe s. ?), on voit un pommeau en forme d'olive surmonter une garde épaisse et rectiligne et un fourreau très décoré. A Nāgārjunakoṇḍa (IIIe s.), il est souvent surmonté d'un bouton, comme s'il était enfilé sur la fusée dont la partie supérieure apparaîtrait au-dessus de lui. Ce principe est adopté et même amplifié aux époques Gupta et suivantes.

Une autre forme, à la fois archaïque et classique, se voit, d'une part à Udayagiri (Orissa) et à Pitalkhorā III (Ier s. av. J.-C. ?) et, d'autre part, à Sārnāth (Ve s.) et à Ajaṇṭā XVII ; elle reprend, en les accentuant, les caractères du pommeau figuré à Bhājā, c'est-à-dire un sommet concave s'ajustant à la fusée.

A partir de l'époque Gupta, cependant, les pommeaux se diversifient davantage. Annoncés par un exemplaire figuré à Amarāvatī, plusieurs pommeaux d'Ajaṇṭā sont hémisphériques, la partie plate en haut. D'autres sont ovales, en forme de médaillon, et souvent encadrés d'une décoration ciselée qui rappelle les motifs de la décoration architecturale du temps : telles sont, entre autres, plusieurs épées à la garde longue et mince figurées dans les peintures murales d'Ajaṇṭā XVII et I. C'est également à ce moment que les pommeaux prennent parfois une taille jusqu'alors inconnue et des profils variés, donnant une grande importance à cette partie de l'épée. Dès Deogaṛh, Sārnāth et Aihoḷe, le pommeau est aussi large, ou presque, que la garde. Sphère aplatie à Deogaṛh, Aihoḷe, Ajaṇṭā XVII, Māvalipuram, Ellorā, elle est convexe à Sārnāth et Māvalipuram, concave à Ellorā. Un type particulier se remarque à Māvalipuram : il s'agit d'un pommeau asymétrique qui apparente assez l'arme qu'il surmonte aux armes indonésiennes.

Conclusions. — Pour résumer cette rapide revue des épées dans les figurations de l'art de l'Inde, on peut tenter d'en faire ressortir les points essentiels. Malgré la diversité des formes, laquelle n'est sans doute pas seulement due à la fantaisie des sculpteurs et des

peintres (car ceux-ci ont prouvé dans d'autres domaines leur souci de l'exactitude), on peut noter quelques constantes :

1) A en juger par la forme des fourreaux d'une part et par celle des rares lames figurées à l'époque ancienne, l'épée indienne a connu d'abord une période relativement archaïque avec une lame large, une garde moyenne et sans galbe (qui n'apparaît pas sur tous les spécimens), une fusée assez mince, un pommeau peu proéminent.

2) Avec la domination des Kuṣāṇa sur la partie septentrionale de la péninsule indienne, l'armement paraît avoir subi quelques transformations. L'épée est encore dépourvue de garde et son pommeau (comme sa fusée) demeure de faibles dimensions, mais sa lame, plus mince et plus allongée, plus pointue aussi, est munie d'un talon en accolade se raccordant sur l'arête médiane. Il semble que ce type d'épée, techniquement plus évolué, ait trouvé un écho dans le royaume āndhra où, pourvue d'une garde rectiligne et d'un pommeau surmonté d'un bouton terminal (partie supérieure de la fusée ?), l'épée est devenue une arme plus élégante. Ce serait à cette même époque que serait apparue (avec Begrām et Goli) la garde en V qui aura toute son importance à partir de l'époque Gupta.

3) Si l'on ne tient compte que des grandes lignes de cette évolution, sans s'attarder aux multiples combinaisons à l'aide desquelles on pourrait distinguer plusieurs sous-groupes, l'épée des Gupta et de leurs commensaux devient une arme encore plus élégante, dont le profil très étudié correspond au raffinement de l'époque : lame mince et longue, fourreau décoré suspendu par des anneaux, garde fine et débordante, pommeaux orfévris en forme de médaillon, de demi-sphère, etc.

4) Enfin, à partir de la même époque Gupta, une tendance très marquée à accentuer l'importance du pommeau qui devient, chez les Pallava, les Rāṣṭrakūṭa et les autres dynastes alors en pleine progression, beaucoup plus volumineux, tout en se rattachant, dans de nombreux exemples, aux profils adoptés par les styles antérieurs.

En somme, on peut retrouver dans cette étude les caractères généraux de l'évolution stylistique des autres éléments que nous ont légués les artistes indiens, en notant cependant le rôle important joué par le lot nº 55 parmi les ivoires de Begrām à propos de la garde en V.

Paris.

BĀṆ ET *RṆṆOC*, DEUX THÈMES DE RÉFLEXION MÉTHODOLOGIQUE POUR L'ÉTUDE DU VIEUX KHMER

PAR

AU CHHIENG

Dans l'état de langue qu'on appelle vieux khmer, le départ n'est pas facile entre ce qui relève de sa culture sanscrite et ce qui découle de son fonds d'hérédité propre. On peut et on doit même dire qu'il est délicat, parce que face à ce problème, et en l'absence de toute tradition tant érudite que folklorique, le chercheur est souvent comme l'âne de Buridan : il ne sait à quoi se résoudre. S'il lui arrive, pour un cas donné, que son cœur flirte avec la brune Asiatique, aussitôt sa raison le pousse vers la blonde Aryenne, ou *vice versa*. Or dans ce conflit, contrairement à la sagesse de l'âne, il semble qu'on se soit hâté de choisir, et de choisir selon le critère externe de la vraisemblance sémantique, sans se préoccuper de savoir si les langues en présence, sanscrite et khmère, avec leur organisation interne respective, sont en mesure d'avaliser ce choix.

En prenant comme base concrète de discussion ou de réflexion méthodologique les mots *bāṇ* et *rṇṇoc*, je voudrais montrer ici les illusions de cette vraisemblance sémantique, les dangers qu'elles font courir aux Études Indo-khmères et, partant, la nécessité pour ces dernières de recourir aux textes ou, à leur défaut, aux comparaisons de mots de même type, en bannissant ce qui est à l'origine même de la vraisemblance sémantique, à savoir l'appréciation personnelle ou le bon sens plus ou moins arbitraire du travailleur.

Bāṇ et *rṇṇoc* se présentent, l'un comme un mot simple, l'autre comme un dérivé. Le premier est attesté dans plusieurs inscriptions dites modernes d'Angkor-Vat. Le second est suffisamment répandu pour rendre inutile tout établissement à son sujet de références textuaires. Tous deux s'imposent à l'attention des chercheurs, mais pour des causes différentes, d'après Étienne Aymonier. En effet le rude pionnier des recherches sur le vieux khmer signale que

bāṇ se rencontre « sous diverses formes » (cf. *Le Cambodge* III, p. 288) et que *rṇṇoc* est un « mot bizarrement écrit, qu'[il] aurait reconnu difficilement, n'eût été son emploi par oppositon à *knet* » (cf. « Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer », dans le *Journal Asialique*, 1883 (I), p. 452).

Sa remarque sur *bāṇ* est exacte, les formes *băn*, *baṇ*, *bandh* et *bān* s'étalant respectivement dans les textes nº 11, ligne 8 ; nº 12, ligne 13 ; nº 27, ligne 13 et nº 39, ligne 8 (cf. Édition sans traduction par M. George Cœdès des Inscriptions d'Angkor-Vat, dans *Ganthamâlâ* 1940, VIII, pp. 31, 32, 69, 112). Par contre, la graphie *rṇṇoc* n'a rien de « bizarre ». Ce qui peut paraître comme tel, et encore uniquement du point de vue de l'écriture cambodgienne actuelle, à savoir : le *r* initial écrit pour ainsi dire en l'air, au-dessus de la ligne et non sur la ligne même ; les deux *ṇ* tracés en ligature verticale sous ce *r* en l'air, l'un sur et l'autre sous la ligne ; la géminination et la cérébralisation de l'infixe *n* dental après le repha, tout cela est dans la norme classique de la graphie ancienne. Étienne Aymonier ne connaissait pas, ne pouvait pas connaître cette norme dès le début même des études qu'il était appelé à fonder en partant — ne l'oublions pas — de rien. Quoi qu'il en fût, ladite graphie ne l'avait pas empêché de reconnaître dans *rṇṇoc* le mode de formation lexicale au moyen de l'infixe très usité, la nasale dentale *n*. De même, il n'avait pas été égaré par les formes multiples de *bāṇ*. Suivons-le donc dans son exhumation du sens des deux mots en cause.

Pour *bāṇ*, qui entre dans l'expression *braḥ bāṇ*, il commence par noter (cf. *Le Cambodge* III, p. 288) que cette expression désigne dans les inscriptions d'Angkor-Vat les Galeries du premier étage du célèbre monument. Or les Cambodgiens de nos jours, interrogés par lui, donnent ce même nom de *braḥ bāṇ* à ces mêmes galeries. Or d'après eux, ce nom dont les formes multiples *băn*, *baṇ*, *bandh*, *bān*, ... se prononcent toutes de la même et unique façon *préaḥ péân*, signifie « mille bouddhas ». Étienne Aymonier qui, par ailleurs, sait que *bāṇ* a le sens de « mille » dans le lexique cambodgien actuel, accepte cette signification de « mille bouddhas » comme une évidence d'autant plus fascinante que l'une des galeries, la méridionale, est selon ses propres termes « un véritable musée de statues et de symboles bouddhiques, entassés sans ordre sur le sol » (cf. *Le Cambodge* III, p. 210). Nous posons donc :

braḥ bāṇ = mille bouddhas

et nous pouvons y ajouter, bien qu'il ne nous le dise pas expressément, que le mot *bāṇ* signifiant « mille », n'est pas sanscrit.

Au contraire, *rṇṇoc* doit avoir cette origine. En effet, écrit-il dans l'article du *Journal Asialique* déjà cité, « son radical *roc*... me

paraît provenir de la racine sanscrite *ruc* « briller ». Dans la littérature khmère, la lune du premier *roc*, du jour qui suit la pleine lune, est considérée comme la plus brillante. Les expressions « quinzaine claire » et « quinzaine obscure » employées par les indianistes, ne conviennent donc pas ici pour traduire *knet* et *rṇṇoc*... ». Ce qui laisse clairement entendre, puisque *roc* vient du sanscrit *ruc* « briller », que son dérivé *rṇṇoc* ne peut et ne doit être rendu que par « quinzaine brillante » ou, pour avoir le parallélisme formulaire de :

braḥ bāṇ = mille bouddhas,

par :

rṇṇoc = quinzaine brillante.

Ces deux équations sémantiques avec l'origine non-sanscrite de *bāṇ* et celle au contraire sanscrite de *roc*, sont le résultat-type d'un procédé des plus courants de travail qu'on pourrait caractériser de la façon suivante :

Un mot étant donné, l'on tire pour lui un sens soit d'un lexique actuel ou, ce qui revient au même, d'une enquête auprès des sujets parlants, soit d'un rapprochement entre le khmer et le sanscrit. Puis, l'on cherche et l'on trouve un fait opportun pour asseoir ce sens sur ce fait.

L'acception « mille » du mot *bāṇ* est donnée par le lexique ou les sujets parlants de nos jours, et l'assise opportune de *braḥ bāṇ* = *mille bouddhas* est « le véritable musée de statues et d'emblèmes bouddhiques » que constitue la galerie méridionale du premier étage d'Angkor-Vat. Le sens « brillant » du mot khmer *roc* est fourni par le rapprochement de ce mot avec le sanscrit *ruc* « briller ». L'étai opportun de *rṇṇoc* = *quinzaine brillante* est « la lune la plus brillante du premier *roc* ». Ainsi se trouvent réunies toutes les vraisemblances ou toutes les convenances requises. Elles nous mettent à même, semble-t-il, de ne pas pouvoir nier la double évidence sémantique.

Certes, en tant que faits, ne sont niables ni les mille statues et emblèmes bouddhiques entassés pêle-mêle dans la galerie méridionale d'Angkor-Vat, ni les premières lunes les plus brillantes, visibles à l'œil, au début de la quinzaine dite *rṇṇoc*. Mais ces faits incontestables, incontestés, manifestes, évidents, ... sont-ils vraiment aptes à fonder *braḥ bāṇ* = *mille bouddhas* et *rṇṇoc* = *quinzaine brillante* dans le système interne de fonctionnement respectif du khmer et du sanscrit ?

Commençons par la première équation *braḥ bāṇ* = *mille bouddhas*. Admettons que *bāṇ*, c'est « mille », sens numérique d'ailleurs attesté dans les inscriptions d'Angkor-Vat même, entre autres, dans le nº 38, lignes 7 et 49 (cf. Édition George Cœdès déja citée, pp. 97 et 110). Accolé à *braḥ* qui signifie Bouddha, dieu, saint, etc.,

il forme l'expression *braḥ bāṇ*, laquelle expression, transposée selon la règle grammaticale de la postposition du déterminant par rapport au déterminé, ne peut donner que : Bouddha mille, dieu mille, saint mille... Ce qui est absurde, l'Olympe khmer ne comptant pas parmi ses locataires le Bouddha Mille, le Dieu Mille, le Saint Mille... Pour avoir « mille bouddhas », il ne sert à rien d'invoquer Bouddha avant Mille, c'est-à-dire de poser les deux mots *braḥ* et *bāṇ*, l'un à la suite de l'autre, à la queue leu leu, il faut plutôt se soumettre à un certain nombre de rites syntaxiques et implorer l'intervention grammaticalement propitiatoire d'un, voire de plusieurs autres mots. En effet, *bāṇ* étant dans les inscriptions d'Angkor-Vat et en khmer actuel, la base de la numération entre 999 et 9.999, son multiple de computation doit obligatoirement, sur le plan grammatical, venir s'intercaler entre *braḥ* et *bāṇ*. Pour avoir « mille bouddhas », « deux mille bouddhas », ... « neuf mille bouddhas », l'on dira : *braḥ muoy bāṇ*, *braḥ bīr bāṇ*, ...*braḥ prāṃpuon bāṇ* (mot-à-mot : bouddhas *un* mille, bouddhas *deux* mille, ...bouddhas *neuf* mille), locution complétée, au besoin, par la détermination supplémentaire des êtres ou des objets divins ou sacrés, c'est-à-dire par le classificateur numératif *braḥ aṅg* (saint corps), classificateur attesté dans les textes même d'Angkor-Vat, entre autres, dans le nº 38, ligne 13 (cf. Édition George Cœdès, p. 99), pour avoir en définitive : *braḥ muoy bāṇ braḥ aṅg*, *braḥ bīr bāṇ braḥ aṅg*, ...*braḥ prāṃpuon bāṇ braḥ aṅg*, au sens respectif de « mille (statues de) Bouddha », « deux mille (statues de) Bouddha »... « neuf mille (statues de) Bouddha ». Or, au lieu de la longue locution *braḥ muoy bāṇ braḥ aṅg* attendue dans le sens proposé de « mille bouddhas », les textes d'Angkor-Vat ne donnent que la brève expression : *braḥ bāṇ*. Le sens de « mille bouddhas » posé pour *braḥ bāṇ* est donc douteux dans l'état de langue des inscriptions d'Angkor-Vat.

Ce doute se transforme en une certitude d'erreur complète ou d'impossibilité absolue, lorsqu'on sait que dans l'état de langue révélé par des textes plus anciens que les inscriptions d'Angkor-Vat, les anciens Khmers comptaient au-dessus du nombre vingt, par multiples de vingt, de quarante et quatre cents, et que, par voie de conséquence, le nombre « mille » ne pouvait absolument pas, dans un tel système ancien de comput, s'énoncer à l'aide d'un seul et unique mot simple dans le genre du monosyllabe *bāṇ*, mais bien avec le secours d'un nécessaire et assez long composé formé par les mots « vingt », « quarante », « quatre cents » avec leur multiple unitaire approprié, large composé mettant en jeu un solide emboîtage de valeurs grammaticales et additives et multiplicatives.

L'équation sémantique *braḥ bāṇ* = *mille bouddhas*, si jamais

équation il y a, est en dehors de l'organisation linguistique khmère. D'un autre côté, il ne semble pas possible de poser *rṇṇoc* = *quinzaine brillante* en partant de la racine sanscrite *ruc*. Sans doute, cette racine et ses dérivés ont-ils bien le sens général de « briller ». Mais à ce sens s'attache une nuance d'emploi de briller pour plaire soit à soi-même, soit aux autres. Or les deux quinzaines lunaires, c'est-à-dire les deux phases de croissance et de décroissance de la lune, selon la croyance bien connue des anciens Hindous, ne doivent précisément pas plaire à ce dieu Lune, puisque ces phases sont le résultat même d'une terrible malédiction proférée contre lui, époux injuste ou peu consciencieux, qui n'avait voulu s'occuper que de l'une et non, également ou sans préférence, de toutes ses épouses, à savoir les vingt-sept ou vingt-huit constellations, si l'on compte la constellation Abhijit dont la jalousie — (ou) l'amplitude — était nulle ou presque pendant la période classique. En fait, les quinzaines lunaires sont désignées en sanscrit classique, non pas à l'aide de vocables issus de la racine *ruc*, ni avec des mots évoquant les alternatives de croissance et de décroissance de la lune, mais par de simples termes de couleur suivis du vocable *pakṣa*, proprement « aile » : *sitapakṣa* « aile blanche », *çuklapakṣa* « aile (blanc) claire », *çuddhapakṣa* « aile (blanc) pure », par opposition respective à : *kṛṣṇapakṣa* « aile noire », *asitapakṣa* « aile non-blanche » (entendez : noire peu dense), *bahulapakṣa* « aile (noire) très (dense) », sans oublier le fameux *çiti* qui a à la fois les deux sens de « blanc » et de « noir », et dont l'emploi volontairement ambigu doit être interprété par le lecteur à l'aide de données calendériques ou astronomiques, entre autres, la position du soleil dans le cercle zodiacal comme dans le cas, par exemple, de l'inscription sanscrite du Cambodge nº K.324, B 1, ligne 1 (cf. Auguste Barth et Abel Bergaigne, — *Inscriptions sanscrites du Campâ et du Cambodge* II, p. 327).

Ni la croyance des Indiens, ni l'usage classique du sanscrit tant dans l'Inde ancienne que dans le Cambodge ancien, ne nous permettent de poser :

rṇṇoc = quinzaine brillante.

Cette équation sémantique, si jamais équation il y a, est en dehors de l'organisation linguistique sanscrite.

Ainsi non-avalisées respectivement par le khmer et le sanscrit, les formules *braḥ bāṇ* = *mille bouddhas* et *rṇṇoc* = *quinzaine brillante* sont à écarter des Études Indo-khmères. Par quoi faudra-t-il alors les remplacer ?

La question se révèle ardue pour *braḥ bāṇ*. En effet, cette expression s'est cristallisée dans les inscriptions d'Angkor-Vat sous un nom propre employé en tant que tel, sans que le lecteur soit en

mesure de tirer de cet emploi même une indication quelconque, ni sur son sens lexical, ni sur son évocation métaphorique. Cependant, son orthographe changeante (*braḥ băn*, *braḥ baṇ*, *braḥ bandh*, *braḥ bāṇ*, cf. *supra* p. 44) montre clairement que les auteurs des textes d'Angkor-Vat hésitaient sur cette orthographe même. Or dans les inscriptions d'Angkor-Vat, les hésitations ou les variantes orthographiques, en général vicieuses, concernent la plupart du temps les mots ou expressions d'origine sanscrite, à cause de l'affaiblissement, voire de la décadence au Cambodge de la culture indienne à l'époque même de ces inscriptions. Or en posant pour *braḥ bāṇ* une origine culturelle sanscrite, on obtiendrait un sens qui ne serait pas désavoué par la langue savante et qui, par surcroît, éclairerait une pratique magico-religieuse encore peu étudiée, mais positivement attestée au Cambodge, depuis l'époque préangkorienne jusqu'à nos jours.

Pour établir ce sens, partons du texte nº 2 des Inscriptions d'Angkor-Vat (cf. Édition George Cœdès, pp. 2-4) ou, plus rapidement, du passage compris entre les lignes 15 et 22 de l'original. Voici, débarrassé de tout ce qui n'intéresse pas directement notre sujet, ce passage :

> *... khñuṃ aṃcass mān sucaritasarddhā ai ta braḥ sāsnā*
> *braḥ tathāgat ... khñuṃ aṃcass tāk braḥ kesamolī...*
> *tut jā kmuk sāṅ braḥ buddharūp ai ta sthān pākān neḥ...,*

qu'on pourrait traduire de la façon suivante, en rappelant que dans l'inscription, la personne qui dit « je » *(khñuṃ aṃcass)* est une certaine Reine-Mère *(rājamātā)* du nom de Mahākalyāṇavattī *(sic)* (cf. ligne 2 de l'original) :

... J'ai la foi bien agissante en la religion du Saint Tathāgata ... J'ai rasé ma chevelure... je l'ai brûlée de manière à obtenir de la poudre pour confectionner la Sainte statue du Bouddha (que j'ai) déposée en ce lieu (dénommé) Pākān...

(A noter que *Pākān* est, dans le monument d'Angkor-Vat, au-dessus des galeries dites *Braḥ bāṇ*).

Ce texte date de 1499 de l'ère çaka (cf. ligne 10 de l'original). Il ne semble pas avoir été très bien compris (cf. *Le Cambodge* III, pp. 291-292, sous 5-A). Il fait état d'une statue où étaient incorporés les cheveux, préalablement réduits en poudre, de la Reine-mère Mahākalyāṇavatī. En dépit du temps qui nous sépare d'elle, cette statue n'est pas sans nous laisser reconnaître son authentique répondant de nos jours dans le fameux Bouddha debout de la Pagode dite d'Argent à Phnôm-Pénh, Bouddha en or façonné, on le sait (cf. George Cœdès — *Pour mieux comprendre Angkor*, p. 66), « en fondant des bijoux ayant appartenu au roi Norodom ». Dans

l'un comme dans l'autre cas, nous avons affaire à la même pratique magico-religieuse qui consiste à introduire dans une statue une appartenance de son fondateur, soit des objets familiers ou personnels de ce dernier, tels que bijoux, tissus, manuscrits..., soit ses substances corporelles propres comme du sang, des ongles, des dents, des cheveux..., et cela, afin d'établir un lien réel de consubstance entre le fondateur et la statue, lien qui renforce de façon tangible celui bien connu, résultant de l'établissement des « nom et forme » *(nāmarūpa)* et de ce fondateur et de cette statue.

Par le mot « statue », il faut entendre une représentation plastique suffisamment large pour englober toutes les formes iconographiques, *liṅga* y compris. Car la pratique magico-religieuse de consubstantialité s'étend à des *liṅga* comme l'attestent deux inscriptions sanscrites, l'une de la période d'Angkor, l'autre de l'époque préangkorienne :

— Inscription angkorienne nº K.139 (cf. Abel Bergaigne, « Une nouvelle inscription du Cambodge », dans le *Journal Asiatique*, 1882 (I), p. 208 ; George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge* III, p. 175) : strict extrait se rapportant à notre sujet, des stances IV et V :

jñānapriyākhyena tapasvinedaṃ
saṁsthāpitaṃ ṣaḍnagarandhraçākaiḥ
liṅgaṃ...
... asau ...
... tad āhṛtya çarīrakoṣṭhāt

Ce *liṅga*, l'ascète nommé Jñānapriya, après l'avoir tiré des entrailles de son corps, l'a installé en 976 (de l'ère) çaka.

— Inscription préangkorienne nº K.520 (cf. Louis Finot, « Le triçûla inscrit de Praḥ Vihâr Thom », dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, T. XX, fasc. IV, p. 6 ; et dans le *Bulletin de la Commission Archéologique de l'Indochine* 1917-1930, p. 41 ; George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge* II, p. 153) :

iha liṅgapratiṣṭhātur bhojasyāçītivarṣiṇaḥ
triçūlamūle nihitā daṃṣṭrās tā yā mukhacyutāḥ

Ces dents qui sont tombées de sa bouche, l'octogénaire Bhoja, en élevant un *liṅga* ici, les a déposées dans le socle du trident (dédié à ce liṅga).

Liṅga- dents de l'octogénaire Bhoja, *liṅga-* entrailles de l'ascète Jñānapriya, *buddha-* cheveux de la reine-mère Mahākalyāṇavatī, *buddha-* bijoux du roi Norodom, telle est depuis l'époque préangkorienne jusqu'à nos jours la série plastique continue, philologiquement attestée au Cambodge, de la pratique magico-religieuse de consubstantialité. Or de telles représentations de *liṅga* ou de telles

statues du Bouddha façonnées à partir de substances corporelles ou d'objets personnels des êtres humains, sont par excellence des *bāṇaliṅga* (des *liṅga* symboliques), terminologie des plus classiques en sanscrit d'où est sortie normalement, par traduction syntaxique rigoureuse, l'expression khmère : *braḥ bāṇ*. Dans le monument d'Angkor-Vat, la galerie appelée *Braḥ bāṇ* n'est donc pas l'endroit où les touristes européens peuvent admirer, entassés dans le plus beau des désordres, « les mille statues et emblèmes bouddhiques », mais bien le Haut-lieu où les Khmers avaient déposé leurs consubstantielles statues magico-religieuses du Bouddha.

Reste *rṇṇoc*. Ce mot s'oppose sémantiquement à *knel*. Opposition à deux termes et de deux termes, nécessaire et suffisante pour désigner sans possibilité d'erreur les deux phases lunaires de croissance et de décroissance. Or à l'inverse de ce qui se passe pour *rṇṇoc*, la désignation dévolue à *knel* reste claire, c'est-à-dire parfaitement motivée, puisqu'il nous suffit d'enlever l'infixe *n* dental pour que le radical et, en même temps, mot *kel* apparaisse à nos yeux, d'une part avec sa signification fondamentale de « naître », d'autre part avec ses sens dérivés très compréhensibles de « se développer », « augmenter », « croître »... Or, *rṇṇoc* est formé de la même façon que *knel*, à l'aide du même infixe *n* dental (sur la gémination et la cérébralisation de cette nasale dentale, voir *supra*, p. 44). Et les deux mots continuent à s'opposer quant à leur emploi. Dans ces conditions, on doit pouvoir retrouver pour *rṇṇoc* la même motivation sémantique que pour *knel*, en posant :

roc = mourir ou disparaître, d'où : s'affaiblir, diminuer, décroître...

Les nombreux textes épigraphiques actuellement connus, dans lesquels *rṇṇoc* et *roc* sont attestés, ne sont pas assez significatifs pour permettre le dégagement de ces sens nécessaires. Mais par bonheur, *roc* n'est pas sans parenté et, peut-être même, sans descendance directe en khmer actuel. En effet, si l'on a quelques scrupules à faire dériver de *roc* le très usuel *ruoc* « finir », « achever », etc. (sens plein du mot) et « morphème d'un passé révolu » (valeur du mot-vide), on ne peut guère hésiter à reconnaître *roc* dans l'expression très courante *roc os* ou *roc bhloeṅ* « faire *diminuer* progressivement un feu, afin de le faire *mourir* au bout d'un certain temps, en écartant des bouts de bois enflammés ou en couvrant de cendres des tisons brûlants ».

En dehors du territoire cambodgien actuel, le khmer moderne *ruoc* s'apparente à *luc* « fin », « achevé », mot usuel de la langue Srê (cf. Jacques Dournes, *Dictionnaire Srê-français*, p. 136, sous *luc*). Or cette forme *luc* se retrouve intacte en vieux khmer préangkorien dans *ṭnai luc* opposé à *ṭnai kel* avec le sens respectif de « Ouest » (proprement : région où le soleil achève sa course) et de « Est »

(proprement : région où le soleil prend naissance) (cf. Inscriptions K.1, lignes 14 et 15 ; K.22, lignes 32 et 33 ; K.76, lignes 13 et 14 ; George Cœdès, *Inscriptions du Cambodge* VI, p. 29 ; III, p. 145 ; V, p. 8). Ce qui n'est pas sans laisser voir que dès l'époque préangkorienne, *ket* a dû s'opposer non seulement à *roc*, mais encore à *luc*. Opposition à trois termes et non à deux seulement, comme nous l'avons signalé dans le khmer actuel (cf. *supra*, p. 50). Or autrefois comme aujourd'hui, il n'y avait et il n'y a que deux quinzaines lunaires à désigner ! Faut-il voir alors dans cette opposition à trois termes, — opposition de luxe, donc superflue —, l'une des causes de l'obscurcissement du sens de *roc* dans *rṇṇoc?* Quoi qu'il en soit, cet obscurcissement sémantique est un fait indéniable en khmer de nos jours. Il semble pouvoir ou vouloir se dissiper. De telle sorte que, parallèlement à :

ket = naître, se développer, d'où : croître

et à :

knet = quinzaine de la lune croissante,

nous avons :

roc = disparaître, s'éteindre doucement, d'où : décroître

et :

rṇṇoc = quinzaine de la lune décroissante.

Ainsi motivé, *rṇṇoc* n'est pas et ne peut pas être un mot d'origine sanscrite. Il l'est d'autant moins que dans l'usage sanscrit, sans doute à cause de la croyance mythique des anciens Hindous en la malédiction contre la lune (cf. *supra*, p. 47), la désignation des phases lunaires s'effectue non pas à l'aide de mots signifiant directement « croissance » et « décroissance » comme en khmer, mais bien par de simples expressions de convenances métaphoriques : « ailes blanches » et « ailes noires » (cf. *supra*, p. 47).

Le recours aux textes ou, à leur défaut, aux comparaisons de mots de même type formatif et familial, en tenant compte des usages motivés de ces mots, telles sont les deux règles élémentaires sur lesquelles l'étude ci-dessus de *bāṇ* et de *rṇṇoc* voudrait mettre l'accent, en vue de contribuer à faire tarir l'une des sources de l'invention et de l'Histoire Cambodgienne et des histoires cambodgiennes : le sémantisme externe.

Paris.

SAKA **BARZA-*

BY

Harold BAILEY

An Iranian Saka language centred in the seventh century in Tumshuq[1] (near modern Maralbashi, N.E. of Kāšγar) translated Buddhist Sanskrit (= BS) *buddha-* by *bārsa-*[2] in Brāhmī orthography which used *s* for both *s* and *z*; and by *bārza-*[3] in Brāhmī orthography which had twelve newly invented Brāhmī signs for Iranian Saka sounds. In Gostana (Hvatana, Khotan) the BS word *buddha-* was rendered by *balysa-* showing the normal *-lys-* (= *lz*) from older *-rz-* (as in *lz*, *ls* from *rz*, *rs* in *bulysa-* long, *puls-* ask). The common Saka was thus **barza-*, shifted by *-ā-* to *bārza-* in Tumshuq and by *-l-* to *balysa-* in Gostana. No verbal forms to *barz-* have been found in Tumshuq and Gostana texts, but nominal derivatives of *barz-* formed by suffixes *-a-*, *-ūśtä*, *-ūña-*, *-āna-*, and in a compound first component in *-ūña-*, occur as equivalents of BS derivatives of *bodh-* to be awake, be aware, be enlightened (in philosophy or religion), possess supernatural knowledge, which assures *vimokṣa-* deliverance from *saṃsāra-* the world of flux. In translating, the Gostana writers expressed their interpretation of the words derived from BS *bodh-*. Thus Vajracchedikā (Vajr) 6a2 *rraṣṭä biśä hālā biysādä* rightly awakened in all directions, ibid. 6b2 *samna biśānä hirānä vamasākäna* inst sg by one who rightly enters into all things translates BS *samyak-sambuddha-*. Similar is *Aparimitāyuḥsūtra* 2a1 (*Khotanese Texts* 5, 244, = KT) *rraṣṭä biysāṃda*, and more fully Sumukha 863 (*Khotanese Buddhist Texts* 136, = KBT) *samana sarvadharmvā biysāṃdi u rraṣṭä sarvadharmvā vyachyai* rightly awakened in all things and

1. Louis HAMBIS, *Toumchouq*, I-II, 1961-4.

2. *BSOAS* 13, 649-670, *The Tumshuq Karmavācanā*.

3. *Saka Documents* I, plate 21, H 149 add. 121, r4: only gen plur. *bārzyenu*, here reasonably so taken; the gen plur. *-enu* in *amacenu* of the *amātyas* after a palatal *c-*.

rightly absorbed in all things (*dharma-* ultimate element of existence); here corresponding to Tibetan *yaṅ-dag-par rdzogs-pahi saṅs-rgyas.* The verb *vamas-* elsewhere renders BS *adhimukti-* devotion to, and interchanges with *trām-* to enter (KBT 70, 8r1 = KBT 67, 176).

It is important to observe that Gostana translators give a close analysis in their own words of the foreign BS technical vocabulary, neither mechanically literal (as often in Tibetan) nor *ex uacuo* (as so many Indo-European etymologies). Such difficult technical terms as *tathāgata-* and *dharma-* are not interpreted, for *tathāgata-*, by *tathā* so with *gata-* gone, or *āgata-* come (as Chin. *ʒu-lai*, Tib. *de-bźin gśegs-pa*, Toch. B *taiknesa kekamu*, Toch. A *täṣne-wäknā kakmu*, Turk Uigur *ančulayu kälmiš*, Sogdian *m'yδ "γt* all meaning so come), but for *tathāgata-* is offered Vajr 6a1 *ttāharā-tsūka-* going rightly, KT V 123, 19r2 *lokeśvararāyä rraṣṭa-tsūkä* Lokeśvararāja rightly going. The more neutral rendering is found in a scholastic phrase however in Sumukha 861 *gyasta ba'ysa thu cū tta tta tsūai khu ra pīrūya gyasta ba'ysa tsuāṃdi* deva buddha, you who have gone so as also the former buddhas went. For *dharma-* Gostana distinguishes three concepts: for *dharma-* the system of doctrine, law it has *dāta-*, ptc laid down, established, hence law; for *dharma-* element it has *härа-* thing (elsewhere rendering BS *dhana-*, *vastu-*), where Tibetan has only *čhos;* and for *dharmatā* it has *padaṃjā-* custom (KT III 65, 14)[1]. It is certain therefore that in *bārza-*, *balysa-* is contained the expression of a philosophical conception of a teacher intellectually awake, possessed of *bodhi-*, some kind of surhuman knowledge. In *balysūstä*, an abstract noun translating BS *bodhi-*[2] and in the adjective *balysūña-* consisting of *bodhi-*, the basic word is a noun, masc., or neut, for the act of being intellectually aware, knowledge; the adj. *balysūña-* is then a noun in the compound *balysūñavūysai*, BS *bodhisattva-*. Bilingual evidence is:

1. — *balysūstä*, BS *bodhi-*: SuvP 68r1 *ba'ysūstä hastama*, BS 3[55] *bodhim uttamāṃ*; Sgh 7b1 *biśśānu pīrmo rraṣṭo balysūstu buvāre*, BS Gilgit 36, 5r5-6 *anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyante*; Vajr. 16b4 *ba'ysānä ba'ysūstä*, BS *samyaksambuddhānām anuttarā samyaksambodhiḥ*; Vajr. 30a3 *biśä pīrmāttama ba'ysūśta bvāri*, BS *buddha-bodhim anuprāpsyanti*; Bhadracaryā-deśanā 53r3 *bvāne ba'ysūstä*, BS *vibudhyiya bodhim*; ibid. 55v3 *bulti ba'ysūstä*, BS *budhyati bodhi.*

1. Note also the rendering of *bodhisattva-* below.

2. The rendering Buddhahood (as in S. Konow, *Saka Studies*), if it means the state or position of a *buddha-* is an error; the intellectual basis is vital.

2. — *balysūña-* adj. connected with *bodhi-* or *buddha-*: (a) Suv KT V 82, 13r5 *<ba>lysūñu hastamu āysanu ve* on the best seat of *bodhi-*, BS 89[16] *bodhimaṇḍa-*; KT V 128, a1 *balysūñyau a(ṃ)gyau* with the *bodhyangas*; Bhadracaryā 53r2 *ba'ysūñe carya*, BS *bodhicarī*; (b) Suv. 54v2 (KT I) *balysūñe bvemäte haṃbārāṣce käḍäna*, BS *sarvajña-jñānasya paripūraṇāya*; so Suv. 4r6 (KT I) *bāgo balysūśte*, BS *mūlaṃ sarvajña-tattvasya*; (c) E 23[191] *balysūñi urmaysde* the Buddha sun; (d) Bhadra-caryā 57r1 *ba'ysūñä maṇḍalä*, BS *jina-maṇḍala-*.

3. — adj. *balysūñīnei* belonging to the *buddha-*: Śūraṃgamasamādhisūtra 134v4 *balysūñīnei aysmū*, Tib. *thams-čad mkhyenpahi sems* the mind of the *sarvajña-*.

4. — *balysāna-* belonging to the *buddha-*: Sgh KT V 161, 35a2 *balysāna tsūmata*, BS Gilgit 37, 26a5 *tathāgata-caryā*; ibid. 35v5 *balysāna tcārīmä*, BS 22a6 *buddha-kṣetra-*; Deśanā 83r2 *ba'ysāña parauya*, parallel to BS *jina-śāsane* elsewhere; Sgh. 7v1-2 *ttätäña balysāña rahāśśa*, BS *tathāgata-gocara-*; E 16[129] *bvāmata balysāna* buddha's knowledge.

5. — *balysūñavūysai* seeker after *bodhi-*, to render regularly BS *bodhisattva-*, the meaning parallel to *bodhi-prārthī* in Āryaśūra, *Pāramitā-samāsa* I 60, ed. A. Ferrari. The explanation of this compound is found in two copies of a metrical text KT III 98-9:

KT III 98, 28-31	III 99, 33-37
kāma tti ci dyāṃdä hamaye	*kauma cu dyauda hamayi,*
ttū dharmakāyä vasve	*ttu dharmakāyi vasvai,*
parya saṃtsārna biśä	*parya saṃtsārana baiśa,*
ba'ysūśtä bausta durā 12	*baiysūśta baus<t>e dūrā,*
ttye nayä jsa ye ttiña ba'ḍa	*ttye naḍa ye ttaña baiḍa,*
ba'ysūñavūysai śau	*baiysūñavāū <ysai śau>*
mahāyāṃ dā vī ṣadä	*<ma>hāyāṃ dā vī ṣada,*
<śa>au-<n>au<h>ä ba'ysūśtä kūśe' 14	*śau-nauhą' baiysūśta kūśai.*

That is, wherein are those who themselves have seen that pure *dharmakāya-*, escaped from *saṃsāra-*, awakened to perpetual *bodhi-*, with that guidance there was at that time one *bodhisattva-*, faithful to the *Mahāyāna- dharma-*, he with concentrated mind was seeking *bodhi-*. Here the *balysūñavūysai* seeks *bodhi-*, *ba'ysūśtä kūśe'*. The same phrase in a different context is in E 3[74] *balysūśtu kūśä* to seek *bodhi*. In the second component *-vūysai* occurs the verb *kūys-* to seek (pres. *kūś-*, ptc *kūysda-*, BS *parimārgaṇā-*) with the change of intervocalic *-k-* to *-v-*, as in *kṣīra-vīrai* beside *kṣīrvāṃ kīrāṃ* the state worker and of state works (Or 11252, 7a8 ; 15b1).

6. — Tumshuq in the cliché *bārsā śaraṇya cchami*, BS *buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi* (BSOAS 13, 651) corresponds to Gostana *balysa-*: SuvP 73r1 *ba'ysyau jsa haṃlsa*, BS 3[90] *buddhehi*; E 14[111] *brahmasvarä balysä bajāṣṣä* the brahma voice (see Hōbōgirin *bonnō*); Jiv. 47v3 *jasta be'ysäna hva*, BS *bhagavatā bhāṣita-* spoken by the lord; Sgh. 83a5 *balysa*, BS Gilgit 37, 77b4 *tathāgatāḥ*; Vajr. 1b4 *prajñā-pārāma ba'ysānä māta* the *prajñāpāramitā* mother of buddhas. Commonly *gyastä balysä*, *gyastānu gyastä balysä* is used for *buddha-*, where *gyasta-*, Tumshuq *jezda-*, renders BS *deva-*, from OIranian *yazata-* (in Av. *yazata-*, ZorPahl. *yazat*, NPers. *īzad*, Oss. D. *izäd*), like the phrase in Toch. B *pud-ñäkte*, prose *pa-ñäkte*, Toch. A *pättā-ñäkte*, *ñäktaśśi ptā-ñkät*; Uigur *tngri burqan*, *tngri tngrisi burxan*.

The base of Tumshuq *bārza-*, Gostana *balysa-* has a syllabe *ar/al* which may represent older *-ar* or *-ra*; for this free interchange of *ar/ra* note the following:

1. *dalys- / drays-* in 1. causative Suv. N 76[42] *dalśā* 2 sg conj., BS *upanāmya* loading up; 2. *draysa-* load (KT II 127, 34); *drāysa-* raft, BS *kaula-* (Vajr 14b4); 4. E 14[28] *dālysa-* raft, BS *kaula-*; 2. *sparg- / sprag-* in E 25[410] *spargga-* bursting out (of light); E 23[191] *haṣpalgya* make to blossom 2 sg ; ptc *haṣprīya-*, Waxī *spraγ* flower, Armen. *spram*, MPaT *'sprhm* **(a)sprahm*, *Av sparəγa-*; 3. *θarg- / θrag-* to press in *patharka-*, *naṣthrīta-*, *haṃtharka-*, *haṃthraj-*, *haṃthrīya-*; 4. *barg- / brag-* in Gostana *orga* with reverence, *buljsā-* virtue, *bulj-* to honour, ZorPahl. *burz-* to honour, Av. *bərəǰā* with honour, *bərəxδa-* honoured, ZorPahl. *brahm*, *brahmak*[1] adornment, clothes, guise, manner. Similar variation is known also in OInd. as *karś- / kraś-* beside *kṛśa-* lean. To find a connexion is not easy: such a base as Middle Iranian Saka *barz-* allows forty-eight earlier forms at the IE level, thus *b/bh/e/a/o/r/l/ĝ/ĝh*. A restriction lies in the intellectual sphere of meaning. If OPers. *brazmaniya*[2], a word of some ritual signification, is adduced it would restrict the choice to *braz-*. Since a solemn statement and promise are associated, as in Hittite *tar-* to pronounce solemnly,

1. The *brahmak* is put on *(patmōxt)* in GrBd. 31[12]. In DkM 447[1] *brahmak* is glossed by *vastarg* dress. In the Škand-gumānīk vičār *brahm* is glossed by *alaṃkāra-*; Pāzand *āīn u brahm* is glossed by *ācāra-* and *veṣa-* (H. J. JUNKER, *Der wissgierige Sohn*, p. 37). This Skt *veṣa-* is a parallel to the development of meanings in *brahmak*, from dress, disguise, guise, manner, so that in Gostana the BS word *veṣa-* is used in a triadic phrase *kheṃḍä veṣi'na rūna* in appearance (or manner), in *veṣa-*, in *rūpa-* (*KT* IV 37, 17). Here as in MPaT *brhm* the *-hm-* cannot derive from older *-zm-*.

2. See W. HINZ, *Orientalia* 32, 1963, 262.

declare, promise[1], reference must be made to a possible base *barz-* with these meanings in Ossetic Digoron only: *ivärzun*, ptc *ivärsł* to promise, to beguile by promise, in both meliorative and pejorative senses: Bāγärāti Sozur, *Zärdi duār*, 213 (1949) *dujne łuγdäj ivärzuj* the world promises conflict; *suvällonän ālxängä ku neci bākänāj, uäddär äj ivärzgä bākänä* if you can buy nothing for the child, yet beguile him with promises[2]. The verb has also a form *ivärsun* with *-s-* as Digoron *ärdozun*, béside *ärdosun*, but Iron *ärdūzyn* only. Note also that Oss. *-v-* indicates earlier *-b-* or *-p-*, but no suitable base *parz-* here has been found. In this promise can be seen a specialisation of an older to know, to express supernatural knowledge, as in the Gostana *balys-*. Two other Ossetic words in which older IE bases have survived as verbs are *ivāzun*, trans *ivāzun* to stretch (see E. Benveniste, *Études sur la langue ossète* 61-72; against H. Frisk, *Gr. Et. Wb*, s.v. πῆχυς, evidently through unfamiliarity with the value of Ossetic), and also *ämbärzun* to cover, neither as verbs in OIndian. Outside Iranian, comparison of OPers. *braz-* in *brazmaniya* has been proposed with OIndian *brah-*: *bṛh-* where also no verbal forms are found. The intellectual content of the *bráhman-* has been rightly stressed again by F. Edgerton, in *JAOS* 82, 1962, 92: knowledge with supernatural quality. This seems the correct basic concept of the base Iran- *braz-* / *barz-* and OIndian *brah-*. The *bráhman-* is expressed in reciting in public, as in RV 7, 84, 3 *kṛłám bráhmāṇi sūríṣu praśasłá*, and sung, as in RV 1, 37, 4 *devál-łam bráhma gāyata* (= RV 8, 32, 27); the possessor of the power to use the *bráhman-*, the *brahmán-* utters, as in RV 10, 71, 11 *brahmá łvo vádati jāła-vidyām* the *bráhman-* utters the knowledge of things produced; and the *brahma-putrá-* proclaims, as in RV 2, 43, 2 *brahmaputrá iva śaṃsasi*. From these utterances come the later *brahmodya-*.

Even with these proposed connexions the OIndian *brah-* is highly ambiguous : *b/bh/r/l/e/a/o/ĝ/ĝh*. Beyond this speculations have proliferated. A long list of predecessors is given in J. Charpentier, *Brahman*, and later summaries can be seen in F. D. K. Bosch, « An archaeological approach to the Brahman problem » (in *Selected Studies*, 1961, 173-196). For *brah-* have been proposed connexions with Old Irish *bricht* magic; Gk φλέγω, Iran *brāz-* to shine;

1. E. Benveniste, *Hittite et indo-européen* 122.

2. For other passages, see V. Abaev, *Historical etymological dictionary of the Ossetic language* (in Russian) under *ivärzum*. The proposal there to connect Germanic *berg-* and Lit. *birg-* require the assumption that Lit. *-g-* is from IE *ĝh*, or that the final consonant is different. The meaning is also unsuitable.

barh-: *bṛh-* to cover, Oss. *ämbärzun*; *barh-*: *bṛh-* to have size (long, high, great, loud); *valh-* to challenge; Lat. *forma*, Gk. μορφή. Another OIndian base *barh-* / *varh-*, *bṛh-* / *vṛh-* has not been found useful. The comparison with Lat *flāmen* is preferred again in J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* 154 (where the third consonant should be *ĝh*). Two other connexions seem to be more promising: if the sense of solemn statement, leading to promise, and thence in a bad sense to beguile by promise (as in Ossetic) is recognised, then the OSlav. *blāz-* expresses this concept to mislead, entice, whence the familiar Russan *soblazny mira* temptations of the world (proposed in *Madu*, 8, n. 4, *Zinbun-kagaku-kenkyusyo*, Kyoto, 1954). Not easily to be excluded also is Armen. *bałdz-* in *bałdzal*, *bałdzanal* to desire, if the mental activity could have been confined to this aspect[1].

Cambridge.

In the above paper the following abbreviations have been used: SuvP, *Suvarṇabhāsa-sūtra* in P 3513, printed KT I; JS, *Jātakastava* in KT I; Sgh, *Saṃghāṭa-sūtra* in KT V; *Sumukha-sūtra* in KBT; Gilgit refers to two Sanskrit manuscrits of the *Saṃghāṭa-sūtra; Bhadracaryā* in KT I; *Deśanā* in KBT 62-6; Jiv, *Jīvakapustaka* in KT I.

1. Proposed by G. Dumézil, *REtIE* 1, 377.

« *NĀṬAKALAKṢAṆAM* DE PUṆḌARĪKA — MANUSCRIT SUR LA DRAMATURGIE SANSKRITE »

PAR

Jagbans Kishore BALBIR

Le manuscrit *Nāṭakalakṣaṇam* signalé par Aufrecht (cc.i. 284) existe dans les archives de la Sarasvati Bhavan Library de Varanasi (nº 391), et il est mentionné par S. K. De dans le *Sanskrit Poetics* (Volume 1, page 289). Ce manuscrit unique du texte est « ancien ». Un peu abîmé il est écrit en Devanāgarī sur papier en quinze feuillets de 21 cm. × 10 cm. Parfois les mots sont illisibles ou manquent totalement ; le manuscrit incorrect par endroits est très mal écrit et l'étude en est par conséquent difficile.

D'après le colophon : « *iti śrīkarṇāṭakajātīya-puṇḍarīkaviṭṭhala-viracite nartananirṇaye nāṭakādiprakaraṇe daśanāṭakalakṣaṇam samāptam* », ce texte ne serait qu'un fragment d'une œuvre plus complète : le *Nartananirṇaya* qui traitait apparemment de trois éléments nécessaires à la dramaturgie sanskrite, à savoir *Vastu*, le thème, *Netṛ*, le héros, et *Rasa*, le sentiment. Mais en fait, ce manuscrit n'effleure que les deux premiers sujets et laisse entendre que la discussion du *Rasa* sera entreprise ultérieurement — « *etallakṣaṇamagre syād hāsyanirūpaṇe* ».

Le texte énonce tout d'abord la théorie concernant une pièce de théâtre de la classe *Nāṭaka* prise comme type, l'auteur s'inspirant dans l'ensemble du *Nāṭyaśāstra* de Bharata (NŚ.) et du *Daśarūpaka* (DR.) de Dhanañjaya. Le caractère original de ce ms. réside dans les exemples qui illustrent les principes, mais ils ne sont malheureusement pas toujours compréhensibles.

L'auteur s'inspire du NŚ. sur les *arthaprakṛti*, éléments constitutifs du thème, les *sandhi*, jointures, les *sandhyaṅga*, membres des jointures, l'énumération des *sandhyantara*, division des jointures, les *arthopakṣepaka*, scène de présentation, les noms des personnages, l'emploi des langues différentes et le mode d'adresse des différents dramatis personae.

Puṇḍarīka suit Dhanañjaya notamment pour la définition de la *Bhāratīvṛtti*, style dramatique, de l'*Āmukha*, introduction et de l'*Ārambha*, début de l'action, et pour d'autres questions telles que l'accord entre le type de la pièce, les sentiments et leurs emplois, les interdictions sur la scène, les caractéristiques d'un acte, le nombre des actes composant un *Nāṭaka*, pièce de théâtre par excellence, et la division du thème en thème principal et en thème secondaire *(ādhikārika* et *prāsaṅgika)*.

Les dix catégories de drame ainsi que la *Nāṭikā* sont énoncées ou définies soit d'après le NŚ. soit d'après le DR. : l'auteur s'efforçant d'arriver à une synthèse de ces deux sources.

Puṇḍarīka se rallie à la doctrine de *yathāsaṁkhya* des éléments composant une pièce. Les dramaturges sanskrits ont discuté le rôle des *arthaprakṛti*, des *avasthā* et des *sandhi* aussi bien dans la structure d'une pièce que dans le développement de son action. Ils ne sont pas d'accord sur la signification des *arthaprakṛti* ni sur la doctrine de *yathāsaṁkhya* concernant les rapports respectifs entre les cinq *arthaprakṛti*[1], les cinq *avasthā*[2] et les cinq *sandhi*[3]. En effet, d'après Abhinavagupta deux questions se posent au moins : emploie-t-on toujours les *arthaprakṛti*? Existe-t-il un rapport respectif nécessaire entre ces trois catégories théoriques ? Et il répond : les *arthaprakṛti* ne sont pas toutes utilisées obligatoirement et il n'y a pas de *yathāsaṁkhya*[4].

Il convient de signaler d'autre part que Puṇḍarīka n'ignore pas la doctrine de l'*aucitya*, approprié[5], car il déclare que le drame doit être exempt de l'inutilisable, *ayogya* et du non-approprié, *ananvaya*.

Il est évident que ce court manuscrit ne pouvait envisager que certains aspects de la théorie dramatique. Il faut cependant constater que ce texte tardif confirme l'adhésion de l'auteur à l'école de Bharata et de Dhanañjaya et non pas à celle de Matṛgupta dont parlent principalement Sāgaranandin[6] ou Trilocanāditya[7].

Paris.

1. *bīja, bindu, patākā, prakari, kārya;* d'après Abhinavagupta, les uns pensent qu'elles sont les « instruments ou les causes du dénouement d'un thème » — « *arthaḥ phalaṃ tasya prakṛtayaḥ upāyāḥ phalahetavaḥ ityarthaḥ* », NŚ. Édition de GOS, CXXIV, Volume III, chapitre XIX, 21, page 12.

2. *ārambha, prayatna, prāptyāśā, niyatāpti, phalāgama.*

3. *mukha, pratimukha, garbha, vimarśa, nirvahaṇa.*

4. Abhinavagupta sur NŚ.XIX.27 (GOS. CXXIV, Volume III), page 16.

5. Cf. V. Raghavan : « The History of Aucitya in Sanskrit Poetics » *in Some concepts of the Alankara Sastra*, The Adyar Library, Adyar, 1942, pp. 194-257).

6. Cf. S. Lévi, *Nāṭakalakṣaṇaratnakośa* de Sāgaranandin. *J. As.* 1923, 2, p. 210 ; Édité par M. Dillon, Oxford University Press, London, 1937. Traduction par M. Dillon, M. Fowler, V. Raghavan, Philadelphie, 1960.

7. Cf. « A Manuscript on Dramaturgy — *Nāṭyalocana* of Trilocanāditya », *Actes*, Congrès International des Orientalistes, Paris, 1948.

LA NOURRITURE OFFERTE AU BUDDHA LORS DE SON DERNIER REPAS

PAR

André BAREAU

Le dernier repas du Buddha est sans doute l'un des épisodes le plus célèbres de la biographie du Bienheureux. Les différentes études qui en ont été faites étaient fondées sur la version pālie, prise le plus souvent comme source unique et, dans les autres cas, comme source principale ; les autres textes, fort mal connus, n'étaient examinés que dans la faible mesure où ils pouvaient éclairer le récit pāli en fournissant une précision sur un point déterminé. On tirait de ces études une série de renseignements dont le caractère réaliste et l'enchaînement logique inclinaient à penser qu'ils étaient bien proches de la vérité historique.

Le Buddha, croyait-on, s'était arrêté à Pāvā chez le forgeron Cunda qui l'avait invité à déjeuner et lui avait servi un certain « régal de porc » sur la nature duquel on discutait, morceau délicat de viande de porc ou plat de champignons. En raison de la nature particulièrement indigeste de celui-ci, le Bienheureux avait ordonné à son hôte de n'en pas donner aux moines, ordre qui avait été ponctuellement exécuté. Peu après avoir quitté Pāvā, le Buddha était tombé gravement malade d'une crise de dysenterie et, quelques heures plus tard, il était entré dans la grande paix du Parinirvāṇa. Tout cela semblait fort clair et on en déduisait que le caractère indigeste du plat offert par Cunda au Bienheureux avait causé la mort de ce dernier, autrement dit que le forgeron était coupable d'homicide par imprudence sur la personne du Buddha. C'était là un bien grand crime, que ne pouvait disculper entièrement l'absence d'intention mauvaise avec laquelle il avait été commis, et Cunda aurait dû être, sinon cruellement châtié, du moins sévèrement blâmé par le Bienheureux ou par ses disciples pour sa légéreté dont les conséquences avaient été si graves.

Or un examen même superficiel de l'ensemble des sources montre avec évidence que l'interprétation ainsi donnée du dernier repas du Buddha ne correspond nullement avec celle que lui ont donnée les auteurs des anciens textes, y compris ceux du récit pāli. Pour rechercher cette dernière, il faut comparer avec soin les diverses sources parallèles de la couche la plus antique, à savoir les *Mahāparinirvāṇasūtra*. Seules, six versions de celui-ci nous sont parvenues, mais il devait en exister beaucoup plus, dont la connaissance nous aurait été précieuse. Ce sont :

1° La version pālie, *Mahāparinibbānasutta*, *Sutta* n° 16 du *Dīghanikāya*, *4*, 13-19 ; édition siamoise, p. 147-149.

2° La version sanskrite, éditée par le Professeur Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1950, n° 2, p. 252-264.

3° La version chinoise du *Dīrghāgama* exécutée en 413 par Buddhayaśas, que nous désignerons par « chinois A » ; édition de Taishô Issaikyô n° 1, p. 18a, l. 23-p. 18c, l. 8.

4° La version chinoise du *Mahāparinirvāṇasūtra* isolé exécutée par Po fa tsou entre 290 et 306, que nous désignerons par « chinois B » ; édition de Taishô Issaikyô n° 5, p. 167c, l. 6-p. 168a, l. 11.

5° La version chinoise du *Mahāparinirvāṇasūtra* isolé exécutée par un inconnu entre 317 et 420, que nous désignerons par « chinois C » ; édition de Taishô Issaikyô n° 6, p. 183a, l. 19-p. 183b, l. 27.

6° La version chinoise du *Mahāparinirvāṇasūtra* isolé exécutée en 418 par Fa hien, que nous désignerons par « chinois D » ; édition de Taishô Issaikyô, n° 7, p. 196c, l. 29-p. 197b, l. 17.

En étudiant parallèlement les divers épisodes racontés dans ces six sources, on constate que celles-ci forment deux groupes de trois, les chinois B et C étant apparentés au sanskrit, c'est-à-dire au texte des Mūlasarvāstivādin, et les chinois A et D au pāli, le pāli appartenant aux Theravādin et le chinois A aux Dharmaguptaka. Ces rapprochements ne vont pas, loin de là, jusqu'à la similitude, comme on le constatera du reste ci-dessous. Chacun de ces textes apparaît nettement comme étant le résultat d'une longue élaboration, poursuivie pendant des siècles, parallèlement à celle des autres et pendant laquelle il a subi de multiples additions et transformations de détail, de sorte qu'il se présente à nous, sous sa forme définitive, comme une mosaïque d'éléments de nature, d'origine et d'époque fort diverses. On ne peut donc aucunement établir de classement chronologique entre ces sources, tout au plus peut-on reconnaître à certains indices que le chinois D semble avoir été fixé plus tard que les cinq autres et qu'il contient certains éléments

relativement récents, mais dispersés parmi d'autres qui sont manifestement fort anciens. Il en résulte que le texte pāli n'est pas, comme on l'a longtemps cru, le plus vénérable de tous, le plus authentique et le seul sur lequel on doive fonder une étude de la biographie du Buddha. Par conséquent, les conclusions que l'on tirait de son seul examen perdent beaucoup de leur valeur.

Avant de concentrer notre regard sur le sujet propre de cet article, la nature de la nourriture offerte au Buddha, il est bon de résumer les six relations du repas de Pāvā empruntées aux sources ci-dessus désignées et d'exposer ensuite rapidement ce que leur étude comparative nous apprend sur certains éléments importants de l'épisode. Voici les résumés :

Pāli : Le Buddha se rend à Pāvā avec ses moines et s'arrête dans un bois appartenant à Cunda. Celui-ci vient le saluer, écoute un sermon et invite le Bienheureux à déjeuner. Cunda prépare le repas, le Buddha et les moines viennent et sont servis par leur hôte. Le Bienheureux interdit à celui-ci de servir aux religieux le « régal de porc » qu'il lui offre, et il est obéi. Il prêche la doctrine à Cunda, puis s'en va. Peu après, il tombe gravement malade. Deux stances résument l'épisode, le repas et la maladie.

Sanskrit, chinois B et C : Le Buddha arrive à Pāpā et fait halte dans un bosquet. Les Malla de Pāpā viennent le saluer et écouter sa prédication. Après leur départ, Cunda invite le Bienheureux. Il prépare le déjeuner, puis reçoit le Buddha et ses moines. Pendant le repas, un mauvais moine dérobe un vase. Le Bienheureux et Cunda le voient mais ne disent ni ne font rien. Cunda demande, en vers, au Buddha quelles sont les diverses classes de moines et le Bienheureux lui décrit, en de nombreuses stances, les quatre sortes de religieux, dont la dernière « souille la Voie ». Il loue finalement la générosité de Cunda.

Chinois A : Le Buddha vient à Pāvā et s'arrête dans un jardin, où Cunda lui rend visite, écoute un sermon et l'invite. Cunda prépare le repas, le Bienheureux et ses moines arrivent et déjeunent. Le Buddha interdit à son hôte de donner aux religieux « l'oreille d'arbre santal » qu'il lui a servi. Un vieux moine prend cependant, soit les restes de celle-ci, soit le vase qui les contient ; on ne dit pas si le Bienheureux ou Cunda l'ont vu ni comment ils réagissent. Cunda demande, en vers, quelles sont les différentes sortes de moines, et le Buddha lui répond, en de nombreuses stances identiques à celles que citent les trois sources précédentes. Il lui fait ensuite un sermon et s'en va.

Chinois D : Le Buddha se rend à Pāpā et fait halte dans le jardin de Cunda. Celui-ci vient le saluer et lui demande la raison de sa venue. Le Bienheureux explique celle-ci par l'imminence du

Parinirvāṇa, ce qui provoque les lamentations de Cunda et de ses compagnons. Le Buddha tente de les consoler, puis leur adresse un sermon. Cunda l'invite à déjeuner, et va préparer ensuite la réception. Le Buddha vient, prend son repas, et loue longuement les mérites du don ainsi fait par Cunda, d'abord en prose, puis en deux strophes. Il se lève enfin, annonçant à la fois qu'il souffre et qu'il se dirige vers Kuśinagara, c'est-à-dire vers l'endroit où va avoir lieu le Parinirvāṇa, ce qui cause à nouveau les lamentations de Cunda et de ses amis.

Il est aisé de restituer ici un texte commun aux six récits qui soit vraisemblablement la version primitive de l'épisode, celle dont ils dérivent tous quoique en divergeant : le Buddha arrive à Pāvā/Pāpā, Cunda vient l'inviter à déjeuner, il prépare le repas, le Bienheureux vient avec ses moines, est servi par Cunda, qui écoute ensuite un sermon dont on ne nous précise pas le thème, puis le Buddha reprend la route, suivi de ses disciples. C'est la narration typique, telle qu'on la trouve assez souvent dans le Canon bouddhique, de l'un de ces déjeuners auxquels le Bienheureux est convié de temps à autre par de pieux laïques, narration composée de phrases stéréotypées et dans laquelle seuls les noms de l'endroit et de l'hôte généreux varient. Que ce « commun dénominateur » de nos six sources soit précisément un texte aussi courant dans les ouvrages canoniques renforce notre conviction qu'il s'agit bien là de la version originelle de notre épisode. Un autre fait tend à le confirmer : les deux seuls éléments variant dans les récits de ce type, le nom de l'endroit et celui de l'hôte, sont en effet identiques dans les six sources, à quelques variantes insignifiantes près. Il en résulte que l'impression de vraisemblance, de reflet de la réalité historique que l'on avait cru tirer de l'examen de la version pālie est certainement illusoire, puisqu'il apparaît bien que le travail des auteurs de la version primitive se soit réduit à prendre un récit stéréotypé et à choisir deux noms propres, les seuls éléments variables. Essayons de deviner comment ils ont opéré ce double choix.

Les translittérations des quatre traductions chinoises sont assez claires pour ramener le nom du village où se place l'épisode aux deux formes données par les deux textes indiens, Pāvā en pāli et Pāpā en sanskrit. Ces deux formes sont très proches l'une de l'autre et les lois de la phonétique indienne permettent de les rapprocher aisément jusqu'à identification complète. Il s'agit donc bien d'un même lieu, que le contexte commun à nos six sources désigne sans équivoque comme la dernière étape du voyage accompli par le Buddha entre Vaiśālī et Kuśinagara où il devait entrer dans le Parinirvāṇa quelques heures plus tard. Que cet ultime

voyage du Bienheureux soit réel ou imaginaire, peu importe pour cette localisation, et nous pouvons considérer avec certitude que ce village de Pāvā ou Pāpā était situé sur la grande route qui menait de Rājagṛha à Kuśinagara, via Pāṭaliputra et Vaiśālī, puis continuait, toujours dans la direction du nord-ouest, vers Śrāvastī, l'antique capitale du Kośala qui avait été la résidence favorite du Buddha, et aussi, en obliquant vers le nord avant d'atteindre celle-ci, vers Kapilavastu et Lumbiṇī où le Bienheureux était né et avait passé sa jeunesse. Pāvā était donc une halte classique sur cette grande route des pèlerinages bouddhiques. Dernière étape avant Kuśinagara, ce village était par là désigné à l'attention des hagiographes comme l'endroit où le Buddha avait dû prendre son dernier repas. Or nous verrons plus loin que celui-ci avait à leurs yeux une grande importance, étant comparable seulement à celui qui avait précédé ou suivi immédiatement l'Éveil. On comprend qu'à l'époque où l'on fit ce rapprochement et où l'on attacha un tel intérêt au dernier repas qu'avait nécessairement fait le Bienheureux, on ait cherché à en déterminer les circonstances par le raisonnement faute d'avoir conservé des souvenirs de l'événement et qu'on ait ainsi choisi Pāvā, dernière étape avant Kuśinagara sur la grande route des pèlerinages, comme théâtre de cet épisode.

Le nom de l'hôte du Buddha s'explique plus difficilement. Les translittérations chinoises s'accordent avec la forme Cunda, commune au pāli et au sanskrit, sauf le Tcheou-na du chinois A qui rendrait mieux Cuna. Ce nom est attribué à d'autres personnages dans la biographie du Bienheureux, de sorte qu'il paraît avoir été assez courant à l'époque où vivait celui-ci. De plus, sa signification assez obscure empêche d'y voir une épithète appliquée au généreux laïque après avoir été tirée du récit par simple déduction. On ne peut donc faire ici que des suppositions sans grand intérêt sur les raisons qui ont guidé le choix de ce nom par les auteurs de la version primitive.

Il en est de même des données convergentes relatives au métier exercé par Cunda, lequel serait un « fils d'artisan » *(karmāraputra, kammāraputta)* selon le sanskrit et le pāli, ce que confirment les chinois A et D ; cependant, les chinois B et C ne donnent aucune information sur ce point et l'on peut penser que la version originelle était aussi silencieuse qu'eux. De cette gratuité apparente, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'on doive regarder le nom Cunda de l'hôte du Buddha et la précision concernant son métier comme des données historiques reposant sur des souvenirs pieusement conservés.

Venons-en à l'objet principal de la présente étude, à savoir la nature des aliments offerts au Bienheureux lors de son dernier

repas, à Pāvā, chez Cunda. Le chinois B n'en dit strictement rien, le sanskrit et le chinois D mentionnent seulement des « aliments solides et mous, purs et excellents », des « aliments et boissons abondants et exquis », le chinois C se contente de citer « l'eau de riz » à côté de « friandises savoureuses », tous détails imprécis, manifestement tirés de l'imagination des auteurs et en tous points analogues ou identiques à ceux que l'on trouve dans les autres récits de déjeuners du Bienheureux chez des laïques. Ceci nous convainc aisément que la version originelle ne fournissait aucune précision sur le menu du présent repas.

Seuls, le pāli et le chinois A, dont on sait par ailleurs qu'ils sont proches l'un de l'autre en raison de la parenté des deux sectes dont ils proviennent, donnent d'intéressants détails sur ce point. A côté de données banales semblables à celles que nous venons de signaler, « d'excellents aliments solides et autres » (pāli) et « de la bouillie de riz et d'autres aliments » (chinois A), ils mentionnent le premier un « régal de porc » *(sūkaramaddava)* et le second une « oreille d'arbre santal ». Ces deux éléments méritent d'autant plus de retenir notre attention qu'ils sont placés l'un et l'autre au cœur d'une scène qui ne figure pas dans les quatre autres sources mais à laquelle les auteurs attribuent de toute évidence une grande importance.

Selon le pāli, dès le début du repas le Buddha ordonne à Cunda de lui servir le « régal de porc » préparé par son hôte et de donner aux moines les autres aliments, ce que fait l'artisan. Le déjeuner achevé, le Bienheureux prescrit à Cunda d'enterrer dans un trou le reste du « régal de porc » car, dit-il, « en ce monde avec ses dieux, ses Māra et ses Brahma, avec ses religieux *(samaṇa)* et ses brahmanes, avec ses êtres, hommes et dieux, je ne vois personne qui puisse en profiter et le digérer correctement, à l'exception du Tathāgata » ; aussi le pieux laïque s'empresse-t-il d'enterrer dans un trou le reste du « régal de porc ». D'après le chinois A, Cunda avait fait cuire à part, dans de l'eau, une « oreille d'arbre santal », l'un des mets les plus exquis et les plus rares dit notre texte, et il en offrit seulement au Bienheureux. Ce dernier lui recommanda du reste de n'en pas donner aux autres moines, et son hôte n'osa pas enfreindre cet ordre. Cependant, un moine âgé mais ordonné depuis peu prit le vase contenant les restes ou ces restes eux-mêmes, selon les deux variantes les plus claires.

Le pāli et le chinois A nous donnent ainsi des précisions sur la nature des aliments qui furent offerts au Buddha et, ils sont d'accord sur ce point, offerts à lui seul. Si l'expression « régal de porc » *(sūkaramaddava)* est ambigüe puisqu'elle peut désigner un morceau délicat de viande de porc ou un aliment dont les porcs sont friands, « l'oreille d'arbre santal » ne peut guère être qu'un champignon vivant

en parasite sur cet arbre et ayant la forme d'une oreille. Ceux qui ont voulu voir dans ces deux données un souvenir exact ont naturellement essayé de les concilier, ce qui les a conduit aisément à définir le *sūkaramaddava* comme un champignon particulièrement apprécié des porcs.

Cependant, il faut bien garder à l'esprit que cette précision n'est fournie que par ces deux seuls textes. Si cet élément avait figuré dans la version primitive, à titre de souvenir exact notamment, et si la tradition ancienne lui avait attribué autant d'importance que les exégètes modernes, on ne comprendrait pas pourquoi quatre sources sur six auraient négligé un détail aussi intéressant. De plus, les deux seuls récits qui le renferment le désignent différemment. S'il était contenu dans la version originelle on ne voit pas pourquoi les deux seuls textes à l'avoir conservé n'ont pas gardé tous deux également l'expression utilisée à son endroit par les auteurs du récit primitif. D'autre part, les deux termes « régal de porc » et « oreille d'arbre santal » sont aussi complètement ignorés des vocabulaires pāli, sanskrit et chinois, et nous avons vu ci-dessus que le premier était ambigu. Si la tradition avait voulu préserver le souvenir de l'aliment qui fut offert au Buddha juste avant sa mort, elle aurait vraisemblablement employé un nom qui fût aisément compris de tous les auditeurs. Enfin, ce que le pāli et le sanskrit racontent à propos de ce plat mystérieux présente des divergences qu'il ne faut pas négliger. Il semble donc bien que la mention de cet aliment dans nos deux sources repose, non pas sur un vénérable et authentique souvenir pieusement conservé, mais au contraire sur une invention relativement récente, particulière à la tradition commune dont se réclamaient les Theravādin et les Dharmaguptaka.

Comment peut-on alors interpréter l'incident qui, dans le pāli et le chinois A, concerne ce plat ? Dans les deux textes, le Buddha tient à en manger seul et c'est pourquoi il interdit à Cunda d'en donner aux moines. Le pāli explique clairement pourquoi : cette nourriture ne peut être consommée *(paribhutta)* et digérée correctement *(sammā pariṇāmaṃ gaccheyya)* que par un seul être en ce monde, à savoir le Tathāgata, c'est-à-dire le Buddha. Cette affirmation, mise dans la bouche même du Bienheureux, semble en contradiction avec la suite des événements puisque cet aliment sera apparemment la cause directe de sa mort. On n'a pas assez prêté attention à ce point et noté le caractère insolite de cette contradiction. En effet, comment un hagiographe aurait-il pu attribuer au Buddha, à l'Omniscient une contre-vérité aussi flagrante ? Pour la raison bien simple qu'aux yeux des auteurs et de leurs auditeurs, tous fidèles bouddhistes, cette nourriture n'avait en rien

provoqué le décès du Bienheureux, ce que prouvent les consolations adressées par ce dernier lui-même à Cunda dans un épisode postérieur que nous examinerons plus loin. L'affirmation attribuée ici au Bienheureux constitue donc une preuve supplémentaire de l'erreur commise par les exégètes modernes quand ils prétendent voir dans ce texte un récit fidèle du dernier repas du Buddha destiné à expliquer pourquoi il est mort la nuit suivante. Pour l'auteur du texte pāli comme pour ses auditeurs, il ne faisait aucun doute que le Tathāgata était le seul être en ce monde à pouvoir profiter pleinement de cet aliment et à le digérer correctement et, ce qui est important pour notre thèse, qu'il l'avait en effet parfaitement digéré. Quant au chinois A, il dit seulement qu'il s'agit de l'un des mets les plus exquis et les plus rares en ce monde, ce qui explique pourquoi Cunda, devançant les désirs du Buddha, n'en offre qu'à ce dernier.

Ce que les anciens hagiographes ont voulu souligner ici, ce n'est donc pas la nature indigeste de la nourriture offerte au Buddha, mais au contraire son caractère extraordinaire. Cette qualité merveilleuse est manifestement liée aux circonstances exceptionnelles dans lesquelles se déroule ce repas, au fait que celui-ci est le dernier que le Bienheureux prend avant son Parinirvāṇa. Ceci s'accorde parfaitement avec les louanges que, selon l'accord unanime de nos sources, le Buddha adressera un peu plus tard à Cunda pour le don qui lui est ainsi fait, don qui produit des mérites *(puṇya)* prodigieux, seulement comparables à ceux du don des aliments offerts au Bienheureux juste avant l'Éveil ou immédiatement après.

Extraordinaire, le plat offert par Cunda l'est certainement, si nous devons en croire les noms que lui donnent le pāli et le chinois A. En effet, un morceau de viande de porc ou des champignons sont des choses pour lesquelles les Indiens imprégnés de culture brahmanique, comme le Buddha et la quasi-totalité de ses disciples, éprouvent un profond dégoût et que ne consomment guère que certaines tribus sauvages ou des gens rejetés de la société normale et pressés par la faim. L'idée de présenter au Bienheureux le *sūkaramaddava* ou « l'oreille de santal » pour l'honorer et le régaler est aussi insolite que si, dans une légende occidentale, on offrait à quelque éminent personnage un festin dont le plat principal serait une cuisse de chien ou une purée de goémon ; cela paraîtrait une plaisanterie ou ferait croire à une erreur de copie. Il en est bien ainsi en ce qui nous concerne, et certaines variantes écrivent *sukaramaddava*, qui se décompose en *sukara*, « facilité » ou « bienveillance, bienfait » et *maddava* « douceur », deux qualités aisément compréhensibles ; le mot pāli *sukara* pourrait rendre aussi *śukra*, « brillant,

clair, pur, blanc ». Dans les deux cas, le sens serait à la fois élogieux et très vague, ce qui conviendrait parfaitement à cet aliment qui doit, d'après le contexte tel que nous l'avons étudié plus haut, être doué de qualités merveilleuses et demeurer mystérieux parce qu'extraordinaire. L'autre nom, « oreille d'arbre santal », représente sans doute le sanskrit *candanavṛkṣaśrotra* ou, plus brièvement, *candanaśrotra*, mais rien ne nous dit que le texte indien sur lequel repose le chinois A était rédigé en sanskrit plutôt qu'en un prākrit plus ou moins apparenté au pāli. Or, dans cette langue, le mot *sota*, « oreille », est identique à celui qui signifie « courant, torrent, flot » ; on pourrait avoir aussi une expression *candanāsota* dont le second terme, *āsota*, signifierait « écoulement » comme le sanskrit *āsrava*, bien connu dans la terminologie bouddhique. Un « flot » ou un « écoulement » de santal, le plus prisé des parfums indiens, conviendrait assez bien comme nom pour cette nourriture énigmatique dont elle soulignerait la suave odeur, mais ce n'est évidemment là qu'une hypothèse bien fragile. Selon toute évidence, il s'agit d'une chose que les Indiens ne consomment pas, d'un plat dont ils n'ont qu'une conception fort vague, si même ils en ont une, et pour cause comme nous l'avons vu. Les noms qu'ils lui donnent, qui diffèrent d'un texte à l'autre, qui sont inconnus par ailleurs et qui nous ont sans doute été mal transmis, cachent sous une apparente précision une imprécision voulue, aussi grande et de même nature que celle de notre fameuse « poudre de Perlimpinpin ».

La volonté prêtée au Buddha par nos deux sources d'être seul à en manger relève des interdits religieux concernant certains aliments, et l'on croit deviner pourquoi quand on se réfère à ce qui est dit plus loin de l'importance insigne de l'offrande ainsi faite par Cunda : cette nourriture, la dernière que le Bienheureux consomme avant son Parinirvāṇa, est une nourriture sacrée, consacrée par le fait même que le Tathāgata l'accepte et la mange en cet instant solennel entre tous. Cet interdit est justifié différemment dans les deux textes, dans le chinois A par sa qualité et par sa rareté, qui paraissent réserver cet aliment à quelques êtres privilégiés comme le Buddha, dans le pāli par sa nature indigeste qui le rend dangereux pour tous les êtres, à la seule exception du Tathāgata. Nos deux sources soulignent ainsi, de manière diverse mais concordante, la position éminente, suprême, du Bienheureux dans l'échelle des êtres. Ces deux caractères, la qualité alliée à la rareté et le danger, sont précisément ceux que le folklore universel attribue généralement aux aliments merveilleux dont l'usage est interdit aux hommes et qui ont souvent pour effet de rendre semblables aux dieux ceux qui, pour certaines raisons, réussissent à les consommer sans inconvénient. Loin donc de découvrir ici des détails exacts peignant

fidèlement un épisode important de la vie du Bienheureux, nous trouvons au contraire des éléments destinés à souligner la nature merveilleuse, surhumaine et même « surdivine », du Buddha en se référant aux offrandes insignes qu'il reçoit en cette « Sainte Cène » du Bouddhisme et qui sont frappées en conséquence d'une sorte de « tabou ».

Nous sommes donc bien loin de l'interprétation selon laquelle la nature des aliments offerts par Cunda était si bien précisée parce qu'on y voyait la cause directe de la mort du Bienheureux. L'exament, même superficiel, des sources montre aisément combien cette thèse était insoutenable. En effet, on n'a pas remarqué avec assez d'attention que, même dans le texte pāli, non seulement Cunda n'est pas blâmé, non seulement on ne fait aucune allusion à la terrible culpabilité qu'il aurait assumée du fait de son imprudence, mais son acte est loué par le Buddha lui-même comme l'un de ceux qui produisent le plus de mérites. La seule critique que certains — mais non pas le Bienheureux — font à ce brave homme, le seul regret qui lui vient à l'esprit est que le Buddha est mort trop tôt pour avoir profité convenablement de la nourriture qu'il lui a offerte et que, par conséquent, les mérites de son acte sont insignifiants. L'éloge de la générosité de Cunda par le Bienheureux fait l'objet d'un épisode particulier, légèrement postérieur à celui du repas et qui est raconté dans les six mêmes sources que ce dernier : pāli, *4*, 42, édition siamoise p. 157 ; sanskrit, p. 282-284 ; chinois A, p. 18c, l. 8-29 ; chinois B, p. 168c, l. 5-10 ; chinois C, p. 184a, l. 29-p. 184b, l. 10 ; chinois D, p. 198c, l. 9-p. 199a, l. 2. Ces six textes sont extrêmement proches les uns des autres, ce qui prouve bien l'unanimité de la tradition ancienne à l'égard de Cunda. Un seul d'entre eux, le plus tardivement fixé, le chinois D, place dans la bouche de ce dernier le regret d'avoir causé, par le repas qu'il a offert au Buddha, les douleurs dont celui-ci souffre par la suite et son désir de s'éteindre rapidement pour y échapper. Cependant, même dans ce récit, le Bienheureux exalte les fruits merveilleux qui naîtront de l'acte généreux de Cunda. Les chinois B et C prétendent même que c'est précisément la nourriture ainsi offerte au Buddha qui, par ses qualités extraordinaires, lui permettra d'entrer dans le Parinirvāṇa, c'est-à-dire d'accomplir l'acte suprême de sa carrière. Nos textes mettent du reste sur le même plan, bien au-dessus de tous les autres dons, celui des aliments offerts au Bienheureux juste avant l'Éveil (pāli, sanskrit, chinois C et D) ou juste après celui-ci (chinois A) et celui du repas qui lui est donné par Cunda à la veille du Parinirvāṇa, c'est-à-dire les deux offrandes de nourriture qui sont reliées dans le temps aux deux actes principaux de la vie du Buddha. Par conséquent, aux yeux de la tradition ancienne una-

nime, Cunda n'est nullement un criminel, même involontaire, il n'a absolument rien à se reprocher, bien au contraire c'est l'un des deux donateurs dont la générosité produit les mérites les plus merveilleux.

Comment, du reste, les hagiographes bouddhiques pourraient-ils accuser Cunda ou un autre d'avoir causé la mort du Bienheureux ? Dans un épisode antérieur du même *Mahāparinirvāṇasūtra*, ils nous racontent en effet que le Buddha a délibérément fixé un terme à son existence en « abandonnant ses compositions vitales *(āyuḥ-saṃskāra)* » et, dans plusieurs des récits suivants, ils attribuent au Bienheureux des prédictions souvent précises sur la proximité de son Parinirvāṇa.

En présentant les aliments consommés à Pāvā par le Buddha comme ayant une nature énigmatique et telle que personne ne peut en manger à la seule exception du Bienheureux, en en faisant donc une nourriture extraordinaire correspondant aux circonstances exceptionnelles de ce repas, le pāli et le chinois A veulent donc souligner, par des détails nouveaux inventés à cet effet, la valeur insigne de l'offrande ainsi faite par Cunda. Par là, ils ne font que développer un thème commun aux diverses traditions et que traite en détail l'épisode postérieur des louanges adressées au généreux laïque par le Buddha lui-même. Ils utilisent pour cela un autre thème fréquent dans la biographie légendaire de ce dernier, celui qui exalte en le Bienheureux l'être suprême, supérieur aux dieux comme aux hommes, thème qui n'a atteint son plein développement qu'à une époque relativement tardive.

Au lieu de voir dans le *sūkaramaddava* pāli ou dans « l'oreille d'arbre santal » des détails exacts remontant à la vie du Buddha, il faut les considérer l'un comme l'autre comme les produits de l'imagination d'hagiographes assez récents, désireux de faire ressortir la nature surhumaine du Bienheureux.

Paris.

PHRASÉOLOGIE POÉTIQUE DE L'INDO-IRANIEN

PAR

Émile BENVENISTE

La notion linguistique d'indo-iranien est encore, dans la pratique, restreinte à l'étymologie. On la vérifie aisément dans une longue série d'équations, lexicales et morphologiques, témoignages de l'unité dialectale dont l'indien et l'iranien sont issus.

Mais il faut élargir cette notion et y inclure une autre espèce de correspondances, qui ne sont plus seulement dans la forme des éléments hérités, mais dans leurs liaisons, leur agencement syntaxique, les figures de style qu'ils composent, ou encore dans leurs façons particulières de dénoter.

Plusieurs de ces correspondances ont été enregistrées par les exégètes du Veda ou de l'Avesta : la construction du type *subhr̥ṭam bhar-*, av. *hubərətəm bar-*, litt. « traiter bien traité », l'alliance *pr̥thúm yónim*, av. *pərəθu-yaona-*, ou « les chiens à quatre yeux » véd. *śvā́nau caturakṣaú* (X 14, 10-11), av. *spānəm čaθru.čašməm* (*Vd.* VIII 16 sq.), etc. Nous ne les répéterons pas.

Notre objet est d'ajouter à ce répertoire encore limité quelques spécimens nouveaux de la phraséologie poétique indo-iranienne. Nous disons poétique cette phraséologie à la fois parce qu'elle est propre dans les deux langues à des textes versifiés et aussi parce qu'elle réside dans des tours consacrés qui, en eux-mêmes, témoignent d'une facture poétique. Ces exemples ont été recueillis au hasard de nos lectures, sans quête systématique.

1. Nous mettrons au compte de cette phraséologie un type de composés illustré par véd. *vájra-hasta-* « dont la main (tient) une massue ». On n'a pas assez souligné l'originalité de cette composition[1]. En général, dans les bahuvrīhis formés de deux substantifs,

1. Relevé des exemples védiques, WACKERNAGEL II, 1, § 109 c ; avestiques, DUCHESNE-GUILLEMIN, *Composés de l'Avesta*, § 199.

le premier membre détermine le second par une relation d'identité, ainsi véd. *vṛkṣá-keśa-* « (montagnes) dont les cheveux *(keśa-)* sont des arbres *(vṛkṣa-)* » ; av. *snāvarə.bāzura-* « (fronde) dont les bras *(bāzura-)* sont des nerfs *(snāvar-)* »[1]. Mais dans *vájra-hasta-* le premier substantif détermine le second par une relation de transitivité implicite : « dont la main (tient) une massue ». Procédé éminemment visuel décrivant en raccourci l'équipement distinctif du personnage : telle partie de son corps porte tel objet. Les exemples répondent toujours à ce modèle : *hiraṇyakarṇam maṇigrīvam (árṇaḥ)*[2] « dont les oreilles (portent) un ornement d'or, dont le cou (porte) des perles » (*RV.* I 122, 14). En majorité ils contiennent au second terme *hasta* ou un équivalent, comme *vájra-hasta-* (var. *vajra-dakṣiṇa-, -bāhu-*) « dont la main (porte) la massue », épithète à peu près exclusive d'Indra ; le premier terme est soit un nom d'arme, soit un accessoire de culte : *pā́tra-hasta-* AV. « dont la main (tient) un vase », *samit-pāṇi-* ŚB. « dont la main (tient) le combustible ».

C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les composés avestiques de la même classe, formés avec *-zasta-* « main ». Il y en a quatre, qui figurent ensemble dans une formule liturgique : *ušta buyāt ahmāi naire yasə.θwā bāδa frayazāite aēsmō.zastō barəsmō. zastō gao-zastō hāvanō.zastō* « bonheur à l'homme qui t'offre le sacrifice entier le bois en main, le barsman en main, le lait en main, le mortier en main » (*Y.* 62, 1 ; cf. *Vd.* 3, 1). En outre *barəsmō.zasta* « ayant le barsman en main » qualifie la déesse Anāhitā et ses adorateurs (*Yt.* 6, 98, 127).

2. La correspondance est complète entre véd. *pṛ́tanā-* « bataille » et av. *pəšanā-* (= *pṛtanā-*). Mais plus encore que cette identité formelle, nous soulignerons deux particularités communes de l'emploi :

1) En grande majorité, les exemples de véd. *pṛ́tanā-* sont au locatif pluriel, *pṛ́tanāsu*. Ce n'est pas un hasard si presque tous les exemples de *pəšanā-* en avestique apparaissent également au locatif pluriel, *pəšanāhu*.

2) Véd. *pṛ́tanā-* se compose avec *aj-* et donne *pṛtanā́j-* « qui mène le combat » avec le dérivé *pṛtanā́jia-* n. Or l'avestique nous fournit la construction explicite *pəšanå az-* « livrer bataille » : *yōi azən pəšanå* (*Yt.* 13.37) ; *yaθa azāni pəšana* (*Yt.* 9.30). Il a conservé vivante

1. Pour le sens de *bāzura-*, cf. *Asiatica, Festschr. Fr. Weller*, p. 33.

2. Le sens de *árṇas* reste incertain ; cf. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, IV, p. 29 sq.

une locution dont le védique ne garde plus qu'un vestige à l'état de composé.

3. Nous relèverons d'autres corrélations d'emploi syntaxique dans les formes de *námas-*, av. *nəmah-* :

1) la construction avec *bhar-* : véd. *námo bharanta* (I 1, 7 etc.), av. *nəmō baraiti* (*Yt.* 14.36) ;

2) le nominatif dans les formules de souhait : véd. *námo mahadbhyaḥ*, etc. ; av. *nəmō ahurāi mazdāi* ;

3) la forme quasi adverbiale *námasā*, la plus fréquente des formes casuelles, tout comme av. *nəmaŋhā*, et tout particulièrement la locution[1] « (prier) avec révérence, les mains étendues » : véd. *uttānáhasto námasā* (*vivāset*, VI 16, 46) ; gāth. *(yāsā) nəmaŋhā ustānazastō* (*Y.* 28.1) qui, à elle seule, démontrerait l'héritage formulaire ;

4) le dénominatif véd. *namasya-*, av. *nəmahya-* et l'emploi, exclusif en avestique, de la 1re plur. *nəmahyāmahi* « nous rendons hommage (à la divinité) », comme véd. *namasyámaḥ* (*agnim* III 17.4).

4. La figure étymologique construite en védique avec *sákhi* « compagnon », *sákhibhiḥ sakhīyán* (VI 32,3), *sákhe sákhīnām* (I 30, 11), etc., impliquant réciprocité entre membres d'une sodalité, comprend notamment la tournure fréquente *sákhā sákhye* « (comme) le compagnon au compagnon » (I 26, 3 ; III 18, 1 ; V 29, 7 ; VIII 48, 4 ; IX 104, 5 ; 105, 5 ; X 117, 4). Celle-ci a un parallèle exact dans av. *haxa haše* « le compagnon au compagnon » (*Y.* 62.8).

Également parallèle est l'emploi de véd. *suṣakhi-* « amicalement disposé » et de gāth. *huš.haxi-*, l'un et l'autre dénotant le comportement mutuel du dieu et du fidèle.

5. On rencontre parfois une description mythologique dont certains éléments, du Veda à l'Avesta, se répondent si étroitement qu'ils doivent reproduire un prototype commun.

Telle est la figuration du dieu armé Indra en védique : *dādṛhānó vájram índro gábhastyoḥ kṣádmeva tigmám ásanāya sáṃ śyat* « Indra tenant en main la massue, l'a aiguisée comme un couteau pour la lancer » (I 130, 4).

Les premiers mots, *dādṛhānó vajram (indro) gabhastyoḥ* « tenant en main la massue » répondent avec une exactitude étymologique aux termes qui décrivent le Miθra avestique : *(miθrəm) vazrəm zastayo dražəmnō* « Miθra tenant en main la massue » (*Yt.* X 95)[2].

1. Déjà notée par Bartholomae 407, s. v. *ustāna-zasta-*.
2. Pour cette remarque cf. déjà Geldner *ad loc.*

Dans la suite de ce passage avestique, la massue de Miθra est plus amplement détaillée : *vazrəm satafšṭānəm salō.dārəm* « sa massue aux cent bosses, aux cent lames ». Chacun de ces deux traits se retrouve en védique : le second, la massue « aux cent lames », équivaut *ad sensum* à l'énoncé védique ci-dessus : « (Indra a aiguisé sa massue) comme un couteau, *kṣádmeva.* » Le premier a, dans un autre texte védique, son répondant littéral : la massue de Miθra est « aux cent bosses », *vazrəm satafšṭānəm* (litt. « aux cent mamelons »), comme celle d'Indra est « aux cent nœuds », *śatáparvaṇā vájreṇa* (I 80, 6). La variation des métaphores n'abolit pas l'identité de la représentation.

6. La déesse Uṣas se déplace dans un « char pourvu de tout ornement », *viśvapíśā ráthena* (VII 75, 6). La formule *viśvapiś-+ratha-* apparaît comme indo-iranienne. Nous la découvrons dans av. *vāšəm vīspō.paēsəm* « char pourvu de tout ornement » ; il s'agit d'un char divin également, celui de Mithra (*Yt.* 10. 124). Seul diffère le nom du « char », av. *vāša-* (= *varta-*), substitut plus fréquent de l'ancien *raθa-* qui désigne proprement le caisson du char. Entre véd. *viśva-piś-* (cf. av. *vīspō.pis-*) et av. *vīspa-paēsa-* l'accord de forme — à un détail morphologique près — (cf. d'ailleurs véd. *viśvá-peśas-*) et d'emploi est évident. Ce répertoire descriptif du char compte d'ailleurs une autre locution commune : véd. *cáturyuga rátha-* « char attelé de quatre » (II 18, 1) et av. *vāšəm čaθruyuxtəm* (*Vd.* 7.41).

7. Dans une énumération des différentes armes de Mithra, qualifiées successivement de *hukərəta-* « bien fait », nous retiendrons particulièrement *θanvarəitinąm hukərətanąm* (*Yt* 10 128) « arcs[1] bien faits », qui répond à véd. *súkṛtam...dhánuḥ* (VIII 77, 11).

8. Ce qui compte, ce n'est pas seulement que les Indiens et les Iraniens aient en commun le culte d'un dieu *Sauma* représenté par véd. *Soma*, av. *Hauma*. C'est que ce dieu soit connoté par les mêmes locutions en védique et en avestique : véd. *sómasya mádaḥ* et av. *haomahe maδō* « l'ivresse du *h.* ». Si étroite est la jonction *soma~mada* en védique qu'il suffit de *mada-* pour évoquer le soma. De même Zarathuštra n'a pas besoin de nommer Hauma quand, dans les Gāthās, il vitupère « l'ordure de cette boisson enivrante », *mūθrəm ahyā madahyā* (*Y.* 48, 10). Notons ceci encore : l'épithète védique *sukrátu-* est appliquée particulièrement à Soma, entre tous les dieux ; de même en avestique *haomō huxratuš* (*Y.* 9.23).

1. Le terme *θanvarəti-* désigne peut-être un élément de l'arc : « bowstretcher » selon I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, p. 279.

9. Il faut rappeler une concordance frappante dans la description du *dāsa* védique et du monstre iranien *Aži Dahāka :*

dā́sam ... ṣadakṣáṃ triśīrṣā́ṇam (*RV.* X 99, 6)
ažim dahākam θrikamərəδəm xšvaš.ašim (*Y.*9, 8)

Ces deux séries concordent malgré la différence — d'ailleurs instructive — entre *śīrṣán-* et *kamərəδa-* pour « tête » :

véd. *tri-śīrṣán-* = av. *θri-kamərəδa-* « à trois têtes » et véd. *ṣad-akṣá-* = av. *xšvaš.aši-* « à six yeux ».

De cette concordance, qui est connue depuis longtemps[1], il résulte à l'évidence que *Dahāka* est le correspondant avestique de *Dāsa.* C'est la conclusion que Darmesteter indiquait d'un mot[2], mais que Bartholomae, on ne sait pourquoi, a passée sous silence.

10. Véd. *sajóṣa(s)-* « en harmonie avec » correspond littéralement à av. *hazaoša-*, de même sens. Mais la correspondance acquiert un intérêt nouveau quand on observe que, dans les deux langues, cet adjectif est une qualification permanente de divinités, et que, à la locution védique *víśve sajóṣasaḥ* (VIII 27,5), répond *hazaošaŋhō vīspaŋhō* dans les Gāthās (*Y.* 51, 20).

11. De même, que le védique ait le composé *vasu-dā́-* « donneur de biens » et l'avestique *vaŋhu-dāh-*, cela relève seulement du lexique commun. Mais la valeur du terme devient plus significative quand on voit, dans l'une et l'autre tradition, qu'il qualifie la divinité suprême : *indra vasudā́* (VIII, 99, 4) et av. *ahura mazdå vaŋhuδå* (*Y.* 38, 4).

12. A plusieurs reprises, adressée à Varuṇa d'abord, à Mitra et Varuṇa (au duel), à Sūrya aussi, revient l'épithète véd. *urucákṣaḥ* « au regard étendu, qui embrasse l'horizon de son regard » (I 25, 5, 16 ; VIII 101, 2. etc.) On n'a pas encore signalé que le correspondant iranien existe dans les Gāthās, sous la forme *vouru.čašāne*, vocatif d'appel à Ahura Mazdāh (*Y.* 33, 13). Que Zarathuštra applique cet adjectif à Ahura Mazdāh, en symétrie avec l'emploi de véd. *urucákṣaḥ* pour Varuṇa, fait présumer que c'était une qualification solennelle, tirée d'un répertoire consacré.

13. L'adjectif véd. *sukṣatrá-*, av. *huxšaθra-* « au bon pouvoir » révèle dans son emploi une concordance qui va bien au-delà de la correspondance étymologique. Il qualifie et définit les dieux souverains, Indra, Varuṇa, Mitra ; dans le mazdéisme, Ahura Mazdāh. Il semble alors que la question lancée par Zarathuštra : *čiθənā*

1. Cf. BARTHOLOMAE *Wb.* 561 s.v. *xšvaš-aši-* et GELDNER *ad* X, 48, 2.
2. « ... le mot *dâsa*, dont *Dahâka* est un dérivé... » (*ZA.* I, p. 86, n. 20).

mazdā huxšaθrā daēvā åŋharə « y eut-il jamais des daivas au bon pouvoir ? » (*Y.* 44.20), où les *daivas* sont naturellement les « dieux » des vieilles croyances, qu'il combat, acquière une nouvelle résonance. Le réformateur reprend, pour le dénoncer, le titre traditionnel de *sukṣatrâsaḥ (devaḥ)*, des « dieux au bon pouvoir », en confrontant cette dénomination aux abus de pouvoir dont souffre la société de la part de ses maîtres.

14. Dans l'ordre des qualifications divines, on n'a pas encore signalé que véd. *abhiṣac-* « compagnon, suivant » se retrouve en avestique dans *hvō.aiwišač-*. Un trait notable est que véd. *abhiṣac-* joint à *rātiṣac-* se dit de divinités féminines, peu caractérisées en soi, chargées de convoyer les dons. Or *hvō.aiwišač-* qualifie en avestique la déesse Aši, dispensatrice des dons de l'abondance : *ašīm...mišačim hvō.aiwišāčim* « Aši, perpétuelle compagne, bonne compagne » (*Y.* 52. 1), comme traduit Darmesteter, qui a dû conjecturer correctement, d'après la tradition, le sens de *mišač-*. On peut tirer *mišač-* de **miš-šač-*, cf. *mišli* « toujours », arm. *mišt*[1].

15. La description — comme réalité ou comme souhait — du bonheur conjugal pour la femme tient en deux épithètes : *imắṃ tvám indra mīḍhvaḥ supatrắm subhágāṃ kṛṇu* « ô Indra généreux, rends cette femme dotée de beaux fils et d'un bon sort » (X 85, 45) ; *supatrā́ subhágāsati* (*ibid.* 25). Par ailleurs *subhágā* « bien fortunée » est associé à *sújātā* « bien née » (V 56, 9). Les éléments de ces formules se retrouvent en avestique : d'une part *ŧąm dasŧe...hupuθrīm* « il la dote de beaux fils » (*Y.* 10.15) ; de l'autre *γənå hubaγå hufəðrīš* « dames bien fortunées, de bons pères » (*Vr.* 2.7).

16. Le sens de véd. *mū́radeva-* (VII 104, 24 ; X, 87, 2, 14) est contesté. On a proposé « dont les dieux sont des racines *(mūra = mūla)* »[2]. Il sera utile de prendre en considération av. *mūra-* dont la traduction exacte n'est certes pas assurée, mais qui dénote sûrement une infirmité congénitale de l'intelligence, à peu près « imbécile » (*Yt.* 5.93). Par suite sont dits *mūraka* les individus affligés de cette infirmité (*Y.* 11, 6 ; « idiots » Darmesteter). Il n'y a pas de raison de prendre av. *mūraka* pour des créatures daiviennes avec Bartholomae s.v. Si tel est le sens de *mūra-* en védique aussi, l'application de cette épithète à une divinité dans un culte décrié trouverait un parallèle en iranien dans la dénomination av. *kunda-*

1. La traduction de *mišli* chez BARTHOLOMAE est à corriger, et celle de *mišač-*, laissée en blanc, à compléter.

2. « Wurzelanbeter » (GELDNER) ; « qui ont les racines pour divinités » (RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIV, p. 20, 87). Les observations de J. WACKERNAGEL sur ce mot (*SBAW.* 1918, p. 410) ne me paraissent pas convaincantes.

kundiža- d'une classe de démons, qui a été expliquée par skr. *kuṇṭha-*, pers. *kund* « obtus »[1].

Chacun des rapprochements proposés ici prêterait à développement ; certains pourraient ouvrir une recherche plus ample. Pris ensemble, ils montrent que les hymnes védiques et ceux de l'Avesta dérivent d'un même fonds de composition poétique. On ne saurait expliquer autrement en védique et en avestique ces concordances spécifiques, assez précises et nombreuses déjà pour exclure le hasard des rencontres d'expression. Il faut reconnaître ici une même phraséologie de l'éloge et de la description, un répertoire commun de tournures consacrées, de grandes similitudes dans la technique du vers. Malgré une longue évolution distincte et tous les événements qui les ont transformées, ces deux traditions gardent une foule de traits communs, dont le nombre s'accroîtra si l'on entreprend de les rechercher systématiquement.

Il sera utile de remarquer que ces survivances indo-iraniennes sont relativement nombreuses dans les Gāthās, ce qui laisse supposer que, dans le milieu où prêchait Zarathuštra, on pratiquait un culte et une liturgie de style « védique », dont le réformateur emprunte l'expression pour mieux les combattre.

Paris.

1. Cf. BAILEY, *Trans. Phil. Soc.*, 1955, p. 72 sq.

UPADHI-, *UPĀDI-* ET *UPĀDĀNA-* DANS LE CANON BOUDDHIQUE PĀLI[1]

PAR

Kamaleswar BHATTACHARYA

Nos recherches (dont le point de départ fut une étude sur l'épigraphie sanskrite du Cambodge) nous ont amené, ces derniers temps, à nous interroger sur le problème de l'*ātman-brahman* dans le bouddhisme ; et M. Renou, à cette occasion, a suivi nos efforts avec la compréhension qu'il a toujours eu la bonté de nous accorder. Qu'il veuille donc bien voir, dans ces quelques pages que nous lui offrons, un témoignage de notre respectueuse gratitude.

Nous sommes parvenu à la conviction que le bouddhisme ancien a entièrement admis la doctrine upaniṣadique de l'*ātman-brahman*. La fameuse doctrine d'*anattā* n'est pas la négation de l'*ātman* upaniṣadique ; au contraire, elle l'affirme, indirectement, en niant ce qu'on croit faussement être l'*ātman*, à savoir les éléments psychophysiques de notre existence phénoménale, les *khandha/skandha*. C'est à propos de ceux-ci que le Buddha a dit : *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā*, « ceci n'est pas mien, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman* ». La prétendue théorie de la « négation de l'*ātman* » est née dans les écoles *ābhidharmika*, et c'est contre celles-ci que s'élève, semble-t-il, un texte mahāyānique, le *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra*[2]. Il s'agissait là, vraiment,

1. Il n'existe, à notre connaissance, qu'une seule étude importante sur la question : celle d'OLDENBERG, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881), pp. 432 et suiv. (« dritter Excurs » ; ces « Excurse » n'ont pas été repris dans les éditions ultérieures de l'ouvrage ; ils n'ont pas, non plus, été traduits par Foucher). Cette étude — en partie périmée aujourd'hui — contient un nombre considérable de citations (d'après des manuscrits notamment) qui nous ont été très utiles pour le présent exposé.

2. Pp. 30-31 (éd. E. H. JOHNSTON-T. CHOWDHURY, Patna, 1950). Pour la doctrine, cf. aussi *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, IX, 23 (et le commentaire) [éd. S. Lévi]. Voir aussi *Nairātmyaparipṛcchā* (éd.-trad. S. LÉVI, « Encore Aśvaghoṣa », *JA*, 1928 [2], pp. 209 et suiv.).

d'un « naufrage métaphysique », pour utiliser la belle expression de Barth[1] ; et il appartint aux écoles mahāyāniques de rétablir la vérité primitive. Vasubandhu a dit :

yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādiḥ parikalpitas tena kalpitenātmanā teṣāṃ nairātmyaṃ na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānāṃ viṣayaḥ[2].

« La Nature-Propre des phénomènes, consistant en Prenable et Preneur, etc., telle que les Puérils l'imaginent, c'est là le Soi Imaginaire des (phénomènes) ; et c'est par ce Soi Imaginaire que les phénomènes sont Sans-Soi ; mais non par le Soi Ineffable qui est le Domaine des Buddha. »

C'est cet « *ātman* imaginaire » *(kalpita ātman)* que le bouddhisme a nié, non le vrai *ātman* spirituel, qui est l'objet de la réalisation la plus intime du sage, et « d'où les paroles ainsi que l'esprit retournent, sans l'avoir atteint » *(yato vāco nivartante aprāpya manasā saha)*[3]. En effet, les Upaniṣad elles-mêmes avaient nié cet « *ātman* imaginaire », ainsi que l'attestent les termes *anātmya*, *nirātman*, qu'elles emploient pour désigner l'*ātman-brahman*, « l'Impersonnalité transcendante »[4]. La formule négative du Buddha : « je ne suis pas ceci » *(n' eso 'ham asmi)* n'est que l'équivalent des formules positives des Upaniṣad : « tu es cela » *(tat tvam asi)* ou « je suis le *brahman* » *(ahaṃ brahmāsmi)*. Et si le Buddha — plus sauveur que philosophe[5] — insiste sur cet aspect négatif de l'*ātman*[6], c'est pour

1. *Œuvres*, I, p. 110.

2. *Viṃśatikā-vṛtti*, p. 6, ll. 17-18 (éd. S. Lévi). La traduction qui suit est celle de S. Lévi ; il nous a semblé cependant indispensable de subsituer à « Essence », « phénomène » *(dharma)*.

3. *TU.* II, 4 et 9. — A propos de la critique des « théories » de l'*ātman* dans le *Poṭṭhapāda-Sutta* du *Dīgha-Nikāya*, cf. « Liṅga-kośa », dans *Essays offered to G.H. Luce by his colleagues and friends in honour of his seventy-fifth birthday*, Artibus Asiae, 1966, vol. II, p. 12.

4. *TU.* II, 7 *(anātmya)* ; *Maitri*, II, 4 ; VI, 20.21.28 *(nirātman)*. — Le Vedānta classique utilise le terme *anātman* pour désigner — exactement comme le bouddhisme — le phénomène psycho-physique. Cf. Śaṅkara, divers commentaires et traités, par exemple, *Brahmasūtra-bhāṣya*, Introduction, pp. 39 et suiv. (éd. Mahāmahopādhyāya Anantakṛṣṇa Śāstrī, 2e éd., Nirṇaya-Sāgar Press, Bombay, 1938).

5. *seyyathā pi, bhikkhave, mahāsamuddo ekaraso loṇaraso, evam eva kho, bhikkhave, ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso.* « De même que l'océan n'a qu'une saveur, la saveur du sel, de même, moines, cette doctrine et cette discipline n'ont qu'une saveur, la saveur de la Délivrance », *Cullavagga*, IX, 1, 4 (*Vin.* II, p. 239). Cf. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (I), p. 156.

6. Il ne faut pas cependant penser qu'il n'y ait, dans le Canon pāli, aucune affirmation directe de l'*ātman*. Nos textes parlent de « chercher l'*ātman* », de faire de l'*ātman* notre refuge *(saraṇa, nātha)*, notre lumière *(dīpa, joti)*. L'*Aṅguttara-Nikāya* distingue deux types d'individus : un type borné, qui se meut dans le fini et dans la douleur *(appātumo* [= *alpātmā*], *appa-dukkha-vihārī)*, et un type universel, incommensurable *(mahattā* [= *mahātmā* = *paramātmā* : *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, IX, 23 avec le commentaire], *appamāṇavihārī)*, *A.* III, 99 (cf. l'opposition *ātma-dṛṣṭi* / *mahātma-dṛṣṭi*, que

dissiper l'opinion pernicieuse, trop répandue dans le monde, d'après laquelle l'*ātman* serait l'être psycho-physique. « Les *samaṇa* et les *brāhmaṇa* », dit l'un de nos textes, « qui envisagent l'*ātman* de diverses manières, envisagent soit l'ensemble des *upādānakkhandha*, soit quelqu'un d'entre eux »[1]. Cependant, la *sakkāyadiṭṭhi* est l'origine de tous nos liens. C'est parce que nous nous identifions à notre être psycho-physique que nous avons les notions illusoires du « moi » et du « mien » *(ahaṃkāra, mamaṃkāra)*[2]. Et, aussi longtemps que la *sakkāyadiṭṭhi* n'est pas dissipée par la connaissance véritable de la Réalité, aucune délivrance n'est possible. Comment celui qui s'attache à son existence douloureuse, en se disant : « Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *ātman* », pourrait-il comprendre sa propre douleur et s'en débarrasser[3] ? Le Buddha démontre donc la fausseté de cette vue, en analysant les éléments psycho-physiques de notre existence phénoménale : ce qui est impermanent *(anicca)* et douloureux *(dukkha)* ne peut être ni l'*ātman* ni ce qui appartient à l'*ātman (attaniya)*. Ce n'est pas là un dogme, mais une conception provisoire, un « bateau de passage », qu'il faut abandonner aussitôt que la rivière est traversée : *nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya.*[4] Autrement dit, la notion d'*anattā/anātman* n'est destinée qu'à dissiper l'opinion fausse relative à l'*ātman* et à nous préparer ainsi à obtenir l'intuition immédiate du vrai *ātman* spirituel. Telle est la conclusion que tireront, à bon droit, les écoles mahāyāniques[5].

Mais, tout en niant la réalité ontologique de l'individu, le bouddhisme — comme les Upaniṣad — a reconnu sa réalité empirique. Si l'individu *(puggala/pudgala)* n'existe pas en tant que « chose »

signale *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, XIV, 37 et suiv. [*mahātma-dṛṣṭi* ne signifie pas « grande Vue du Moi » (S. Lévi), mais « vue du Grand Moi »]). Le *Kevaddha (Kevaṭṭa)-Sutta* parle encore d'une Conscience *(viññāṇa)* universelle et absolue, transcendant au *viññāṇa* phénoménal, *D.* I, p. 223. Cf. aussi *M.* I, p. 329. — BUDDHAGHOSA, *Sumaṅgalavilāsinī*, II, p. 393 ; *Papañcasūdanī*, II, p. 413.

1. *ye keci samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitaṃ attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññataraṃ*, *S.* XXII, 47 (vol. III, p. 46). *M.* 35 (vol. I, pp. 227 et suiv.) attribue cette conception au Niganṭhaputta Saccaka ; mais certains disciples du Buddha eux-mêmes se sont rendus coupables d'hérésie en l'adoptant : ainsi YAMAKA, *S.* XXII, 85 (vol. III, pp. 109 et suiv.)

2. *M.* III, pp. 18-19 ; *S.* XXII, 71-72, 91-92, 124. — Le Délivré est *nirmama* et *nirahaṃkāra*, *Bhagavadgītā*, II, 71 ; XII, 13. Cf. aussi *MK.* XVIII, 2.

3. *yo nu kho dukkhaṃ allīno dukkhaṃ upagato dukkhaṃ ajjhosito dukkhaṃ : « etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā » ti samanupassati, api nu kho so sāmaṃ vā dukkhaṃ parijāneyya, dukkhaṃ vā parikkhepetvā vihareyya? M.* I, p. 233. Cf. *Maitri-Up.* III, 2 et VI, 30.

4. *M. I*, pp. 134-135 ; 260-261. Cf. *Sn.* 21.

5. Cf. *Ratnagotravibhāga*, pp. 30-31.

(dravyasat), il existe, au moins, en tant que « désignation » *(prajñaptisat)*. Or, quelle est la relation entre l'Absolu et l'empirique ?

En dépit des textes canoniques, qui indiquent clairement l'équivalence du Nirvāṇa et du *brahman*[1], un auteur fameux a écrit :

« Mit dem Brahma der Upanishaden hat das Nirvâna nur eines gemeinsam : dass es für die, welche in es eingehen, die höchste Seligkeit bedeutet. Sonst sind aber die beiden Konzeptionen durchaus verschieden. Denn das Brahma ist nicht nur das Hochziel der Erlösten, sondern zugleich das ens realissimum, der göttliche Urgrund, aus dem alle Wesen entstehen und durch welche sie alle leben. Das Nirvâna ist aber *nicht* die Substanz der Welt, in der alles Existierende wurzelt, sondern das ausgesprochene Gegenteil von allem, was ist, es enthält nichts, das zum Aufbau der Welt dienen könnte, sondern ist das « ganz andere », die völlige Negation alles wandelhaften, unruhevollen Daseins »[2].

Cependant, d'après nos textes, le Nirvāṇa consiste à atteindre « ce qui est véritablement » *(salo sattassa)*, le « non-né, non-produit, non-créé, non-formé » *(ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ)*, par delà la réalité évanescente du monde empirique, « le né, le produit, le créé, le formé » *(jāta, bhūta, kata, saṃkhata)*[3] ; et il est « réalisé » dès cette vie[4] — comme s'il s'agissait de quelque chose qui existât de toute éternité en nous-mêmes[5], mais que nous ne connussions pas, à la façon de ces ignorants qui marchent tous

1. Cf., notamment, cette phrase qui revient souvent :
so anattantapo aparantapo diṭṭhe va dhamme nicchāto nibbuto sītibhūto sukhapaṭisaṃvedī brahmabhūtena attanā viharati. Voir aussi ci-dessous, n. 3.

2. H. VON GLASENAPP, dans Oldenberg, *Buddha*, nouvelle édition, 1961 (München : « Goldmanns gelbe Taschenbücher », 708/09), p. 435. Cf., du même auteur, « Vedânta und Buddhismus », *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur : geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, n° 11, p. 1014.

3. Cf. *ChU.* VIII, 13, 1 : *akṛtaṃ kṛtātmā brahmalokam abhisaṃbhavāmi.* (Sur *brahmaloka*, voir ci-dessous, p. 85, n. 1.) De *kṛtātmā* nous pouvons rapprocher *bhāvitatta* de *Majjhima-Nikāya*, I, p. 386. Dans le même passage, le Buddha est appelé aussi *brahmapatta*, « celui qui a atteint le *brahman* » (c'est-à-dire : « qui est devenu le *brahman* » [*brahmabhūta*] : *brahmaiva san brahmāpyeti*, *BĀU.* IV, 4, 6). Cf. *brahmapatti*, *S.* IV, p. 118 ; et *brahmapatha*, *Thera-gāthā*, 689 = *A.* III, p. 346. L'un des manuscrits de l'*Aṅguttara* insère après *brahmapathe* la glose *amatapathe ;* or, *amata*, dans les textes pālis, désigne couramment le Nirvāṇa. — Voir M. et W. GEIGER, *Pāli Dhamma* (= *Abhandl. der Bayer. Ak. der Wissenschaften : philosophisch-philologische und historische Klasse*, XXXI, 1, München, 1920), pp. 7-8, 76 et suiv. ; et W. GEIGER, *Dhamma und Brahman* (= *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus*, II, s. d.). Nous ne pensons pas cependant, avec Geiger, que, quand le Buddha utilise le terme *brahman*, il lui donne une signification nouvelle : « eine besondere Färbung, eine neue Beleuchtung. » Nous parlerons ailleurs de cette question en détail.

4. *diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. passim.*

5. C'est ce que dit, en effet, un texte mahāyānique : *na nirvāsi nirvāṇena nirvāṇaṃ tvayi saṃsthitam / buddhaboddhavyarahitaṃ sadasatpakṣavarjitam // Laṅkāvatāra-Sūtra*, II, 7 (éd. Nanjio).

les jours sur le champ dans lequel un trésor est caché, sans qu'ils le sachent[1]. Le Nirvāṇa ne peut donc être une réalité extérieure à nous-mêmes, « das ganz andere » de H. von Glasenapp. Nous tenons pour tout à fait authentique la doctrine mahāyānique, selon laquelle il n'y a, au sens transcendant, aucune distinction entre *saṃsāra* et *nirvāṇa*. « *Nirvāṇa* is the reality of *saṃsāra* or conversely, *saṃsāra* is the falsity *(saṃvṛti)* of *nirvāṇa*. *Nirvāṇa* is *saṃsāra* without birth and decay. The difference between them is in *our way of looking at them;* it is epistemic, not metaphysical. »[2] — Ou encore : « The transcendence of the absolute must not be understood to mean that it is an other that lies outside the world of phenomena. There are not two sets of the real. The Absolute is *the reality* of the apparent *(dharmāṇāṃ dharmatā);* it is their real nature *(vāstavikaṃ rūpam)*. Conversely, phenomena are the veiled form or false appearance of the Absolute *(sāṃvṛtaṃ rūpam)*. If this position is discountenanced and two reals are accepted, there would be no point in calling one of them the absolute and the other appearance. Both would be equally, unconditionedly, real. The absolute, as lacking determinations and without any recognisable content, would even be less real than the empirical »[3].

L'étude du mot *upadhi* pourrait nous éclairer sur ce problème.

Ce mot apparaît fréquemment dans le *Suttanipāta*. Les douleurs de l'existence, dit notre texte, proviennent de l'*upadhi*, et l'ignorant qui crée l'*upadhi*, souffre sans cesse ; le sage ne doit donc pas produire d'*upadhi :*

upadhīnidānā pabhavanti dukkhā
ye keci lokasmiṃ anekarūpā /

1. *tad yathā 'pi hiraṇyanidhiṃ nihitam akṣetrajñā upary upari sañcaranto na vindeyuḥ, evam evemāḥ sarvāḥ prajā ahar ahar gacchantya etaṃ brahmalokaṃ na vindanti, anṛtena hi pratyūḍhāḥ, ChU.* VIII, 3, 2. — *brahmaloka* ne veut pas dire « le monde du *brahman* » *(brahmaṇo lokaḥ)*, mais « le monde qu'est le *brahman* » *(brahmaiva lokaḥ)* : cf. DEUSSEN, *Die Philosophie der Upanishad's* (= *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, 4e éd., Leipzig, 1920), p. 131. De même *brahmapuram* = *brahmaiva puram*, Śaṅkara sur *ChU.* VIII, 1, 5 ; *nirvāṇapuram* = *nirvāṇam eva puram*, Yaśomitra sur *Abhidharmakośa, in fine.*

2. T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism : A Study of the Mādhyamika System* (1955), pp. 162-163. Cf. *MK.* XXV, 9 avec le commentaire de Candrakīrti.

3. MURTI, *op. cit.*, pp. 232-233. Précisons aussi que l'immanence de l'Absolu n'exclut pas sa transcendance. Au contraire, la transcendance de l'Absolu est la condition même de sa véritable immanence. Comment un seul et même être serait-il tout entier partout, si partout il n'était pas en lui-même (*svastha, Maitri-Up.* II, 7 ; *uparistha*, « situé au-dessus [des phénomènes] », *ibid.*, II, 4), autrement dit, s'il se perdait dans les choses en se mélangeant avec elles ? « Il cesserait » — pour employer les mots de Plotin — « d'être l'être universel... ; il serait, par accident, l'être d'une autre chose » (*Ennéades*, VI, 4, 3 ; trad. Bréhier).

yo ve avidvā upadhiṃ karoti
punappunaṃ dukkham upeti mando /
tasmā pajānaṃ upadhiṃ na kayirā
dukkhassa jālippabhavānupassī[1] //

Le Délivré, d'après le *Suttanipāta* encore, est celui qui a surpassé les *upadhi*, pour qui tous les *upadhi* sont détruits :

upadhī te samatikkantā āsavā te padālitā /
sīho si anupādāno pahīnabhayabheravo[2] //
aññāya padaṃ samecca dhammaṃ
vivaṭaṃ disvāna pahānam āsavānaṃ /
sabbhūpadhīnaṃ parikkhayā
sammā so loke paribbajeyya[3] //

Le Nirvāṇa est *anupadhika*, *nirupadhi*[4].

Que signifie donc le mot *upadhi* ? L'une des stances du *Suttanipāta* (364) semble l'indiquer :

na so upadhīsu sāram eti
ādānesu vineyya chandarāgaṃ /
so anissito anaññaneyyo
sammā so loke paribbajeyya //

« Il ne voit aucune substance dans les *upadhi* » : cette phrase rappelle les textes du Canon pāli, qui disent que les éléments psychophysiques de notre existence phénoménale — les *khandha* — sont

1. *Sn.* 728. Cf. *ibid.*, 1049-1051 ; *Thera-gāthā*, 152. — *yaṃ kho idaṃ anekavidhaṃ nānappakāraṃ dukkhaṃ loke uppajjati jarāmaraṇaṃ, idaṃ kho dukkhaṃ upadhinidānaṃ upadhisamudayaṃ upadhijātikaṃ upadhipabhavaṃ ; upadhismiṃ sati jarāmaraṇaṃ hoti, upadhismiṃ asati jarāmaraṇaṃ na hoti, S.* II, p. 108. — *upadhi dukkhassa mūlaṃ, M.* I, p. 454 ; II, pp. 260-261 (cf. *infra*, p. 89). Voir aussi *S.* I, p. 117.

2. *Sn.* 546 et 572 = *Thera-gāthā*, 840.

3. *Sn.* 374. Cf. *ibid.*, 992 (= *A.* II, p. 24 = *S.* I, p. 134) : *vimutto upadhisaṃkhaye. — nirupadhi upadhisaṃkhaye vimutto, M.* I, p. 454 ; II, pp. 260-261. — *sabbūpadhīnaṃ parikkhayā buddho soppati, kin tav' eltha Māra, S.* I, p. 107.

4. *sukittitaṃ Gotam' anūpadhikaṃ, Sn.* 1057, 1083. — *disvā padaṃ santam anupadhikaṃ akiñcanaṃ kāmabhave asattaṃ, Vin.* I, p. 36 *(Mahāvagga,* I, 22, 5 ; cf. *Mahāvastu,* III, p. 445 [éd. Senart] : *dṛṣṭvā muniṃ śāntam anūpadhikaṃ akiñcanaṃ sarvabhaveṣv asaktaṃ). — kāyena amataṃ dhātuṃ phassayitvā nirūpadhiṃ / upadhippaṭinissaggaṃ sacchikatvā anāsavo // It.*, pp. 46 et 62.

D. III, pp. 112-113 parle de *anāsavā anupadhikā ariyā iddhi* (opp. *sāsavā sa-upadhikā no ariyā*).

Voir aussi *Vin.* I, pp. 5, 42, 197 (*Mahāvagga*, I, 5, 2 ; 24, 3 [cf. *S.* I, p. 124 ; *A.* III, p. 382 ; et ci-dessous, p. 93, n. 3] ; V, 13, 10) ; II, p. 156 (*Cullavagga*, VI, 4, 4 = *S.* I, p. 212 = *A.* I, p. 138) ; *Sn.* 642 (= *Dhammapada*, 418) ; *S.* I, pp. 194-195 ; *Thera-gāthā*, 1216 (= *S.* I, p. 186), 1250 ; *Therī-gāthā*, 320 ; *S.* IV, p. 158 (= *It.*, p. 58) ; *A.* I, p. 80 ; *It.*, p. 50.

vides de toute substance[1]. C'est, en effet, en ce sens que la *Paramatthajotikā* interprète ici le mot *upadhi : upadhīsū 'ti kandhūpadhīsu*[2].

Cependant, d'une façon générale, le mot *upadhi* est employé dans un sens plus large. Les commentaires mentionnent trois ou quatre sortes d'*upadhi : (kāmūpadhi), khandhūpadhi, kilesūpadhi, abhisaṃkhārūpadhi ;* et, dans la plupart des cas que nous venons de citer, ils interprètent le mot *upadhi* en ce sens[3]. D'après *Majjhima-Nikāya*, I, p. 162, les *upadhi* sont la femme, les enfants, les serviteurs, le bétail, l'or et l'argent *(puttabhariyaṃ, dāsidāsaṃ, ajeḷakaṃ, kukkuṭasūkaraṃ, hatthigavāssavaḷavaṃ, jātarūparajataṃ)*. Cf. encore *Suttanipāta*, 33-34 (= *Saṃyutta-Nikāya*, I, p. 6 = pp. 107-108) :

nandati puttehi puttimā
(iti Māro pāpimā)
gomiko gohi tath' eva nandati /
upadhī hi narassa nandanā
na hi so nandati yo nirūpadhi //

socati puttehi puttimā
(iti Bhagavā)
gomiko gohi tath' eva socati /
upadhī hi narassa socanā
na hi so socati yo nirūpadhi //

Le mot *upadhi* désigne donc l'individualité empirique dans le sens le plus complet. *Nirupadhi* est celui qui s'est libéré de son individualité. Cette individualité, nous le savons, est impermanente *(anicca)*, douloureuse *(dukkha)*, *anattā*. Or, selon le Vedānta, par la force de l'ignorance *(avidyā*, pāli *avijjā)*, nous attribuons à l'Absolu des *upādhi* (littéralement, le mot veut dire « apposition »),

1. *sāro ettha na vijjati*, *S.* III, p. 143. Cf. *Maitri-Up.* IV, 2. —
āvidyakaṃ śarīrādi dṛśyaṃ budbudavat kṣaram /
etadvilakṣaṇaṃ vidyād ahaṃ brahmeti nirmalam // Ātmabodha, 31
(*Ātmabodhaprakaraṇa of Śaṅkarācārya with a commentary ascribed to Madhusūdana Sarasvatī*, edited with an introduction and notes by Dinesh Chandra BHATTACHARYA, Sanskrit College, Calcutta, 1961 [= *Calcutta Sanskrit College Research Series No. XVII*]).

2. *Pj.* II, 1, p. 363. Cf. aussi *S.* I, p. 107 (IV, 1, 6) avec *Spk.* I, p. 174.

3. Voici, cependant, une divergence entre deux commentaires : dans *Suttanipāta*, 728, la *Paramatthajotikā* glose *upadhi* par *sāsavakamma* (*Pj.* II, 2, p. 505) ; mais, dans le passage parallèle du *Saṃyutta-Nikāya* (II, p. 108), la *Sāratthappakāsinī* interprète *upadhi* comme une désignation des cinq *khandha : khandhapañcakaṃ h' ettha upadhīti adhippetaṃ*, *Spk.* II, p. 119. Cf. aussi *Ps.* III, p. 171, à propos de *M.* I, p. 454. A propos de *Suttanipāta*, 1050, la *Paramatthajotikā* (II, 2, p. 590) se réfère à une autre classification des *upadhi : upadhinidānā pabhavanti dukkhā ti taṇhādi-upadhinidānā jāti-ādī dukkhavisesā bhavanti*. Cf. *Cullaniddesa*, 157, et *PTS Dictionary*, s.v. *upadhi*.

en vertu desquels celui-ci apparaît sous les formes du dieu personnel, du monde et des âmes individuelles ; mais, en réalité, il n'est pas affecté par ces *upādhi :* le cristal n'est pas altéré par la couleur dont il est enduit[1]. Aussi longtemps que nous nous attachons à ces *upādhi*, en pensant : « Je suis ceci, ceci est à moi », nous sommes liés par le devenir phénoménal. Mais, quand cette ignorance est dissipée par l'intuition de la Vérité, quand toutes les « surimpositions » *(adhyāsa, adhyāropa)* sont écartées *(apavāda, pratiṣedha, niṣedha)*, nous retrouvons notre être véritable, l'*ātman-brahman*, qui est éternellement libre.

Le bouddhisme, qui dit que la Délivrance consiste dans la destruction des *upadhi*, et que le Nirvāṇa est *anupadhika, nirupadhi*, adopte manifestement la même conception[2]. Le rôle de la notion d'*upādhi* — écrit fort justement P. Horsch — « est de faire le pont entre l'absolu et le relatif ; et de fait, le terme convient bien à cette mission médiatrice, étant donnée la signification bivalente et toute relative qu'il comporte, car *upādhi* désigne l'enveloppe extérieure, superficielle, mais implique en même temps un contenu vrai, profond et pur »[3].

Le Canon pāli connaît encore un autre terme : *upādi*. Celui-ci n'apparaît que dans le composé *upādisesa*. Selon Oldenberg[4], il ne serait qu'« une graphie du mot *upadhi*, propre à nos manuscrits pālis modernes » (« eine... unsern modernen Pāli-Manuscripten eigenthümliche Scrheibung des Wortes *upadhi* »). Il écrit :

« Die Entstehung dieser Schreibung liegt, wenn wir den wesentlichen Umstand in Betracht ziehen, dass dies *upādi* nur in Zusammensetzung mit *sesa* auftritt, nicht fern. Wie die Pāli-Manuscripte den Namen des Gottes Skanda Khandha schreiben, selbstverständlich unter dem Einfluss von *khandha*[5] = Sansk. *skandha*, oder wie Sansk. *smṛti* im Pāli *sammuti* geschrieben wird, unter dem Einfluss des Wortes *sammuti* « die Ernennung », so hat, wie mir scheint, die handschriftliche Tradition des Pāli das Wort *anupadhisesa* dem allen Abschreibern heiliger Texte sehr geläufigen Worte *saṃghādisesa* angeähnlicht, vielleicht unter Mitwirkung des Einflusses von *anupādāya*, und so ist die Schreibung *anupādisesa* zu Stande gekommen ».

1. Deussen, *Das System des Vedānta* (1883), p. 327. Le terme *upādhi* n'apparaît pas encore dans les Upaniṣad proprement dites, bien que l'idée y soit déjà présente (cf. *BĀU.* I, 6, 3 ; V, 15, 1).

2. Cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 554 (éd. Swami Mādhavānanda, 2e éd., Advaita Ashrama, Mayavati, 1926) :

jīvann eva sadā muktaḥ kṛtārtho brahmavittamaḥ /
upādhināśād brahmaiva san brahmāpyeti nirdvayam //

L'*ātman-brahman* est *nirupādhi(ka)*. Cf. Śaṅkara sur *BĀU.* III, 8, 12.

3. P. Horsch, *La notion* d'upādhi *dans la philosophie de Śaṅkara* (thèse d'Université soutenue à Paris en 1951), p. 7.

4. *Buddha*[1], pp. 441-442.

5. *Khanda*, dans le texte, doit être une faute d'impression.

On peut considérer également le mot *upādi* comme une forme moyen-indienne d'*upādhi*[1], dont *upadhi* ne diffère que par l'absence du préfixe *ā-*. (Le sanskrit classique emploie, au sens de «tromperie», aussi bien *upādhi* qu'*upadhi*. Dans le Vedānta, nous trouvons également *upadhāna* = *upādhi*, et le participe *upahita*.)

Cependant, une telle interprétation est en contradiction avec un texte canonique : le *Sunakkhatta-Suttanta* du *Majjhima-Nikāya*[2]. Il est vrai qu'Oldenberg[3] s'appuie précisément sur ce texte pour proposer l'équivalence *upādi* = *upadhi*. Selon lui, ce texte veut dire :

« Ein Mann, heisst es dort in einem Gleichniss, wird von einem vergifteten Pfeil getroffen. Ein Arzt behandelt seine Wunde, « apaneyya visadosaṃ saupādisesaṃ anupādiseso ti maññamāno ». Er hält also das Gift für überwunden, während thatsächlich noch ein Rest des giftigen Stoffes in dem Kranken vorhanden ist. Dem steht dann ein zweiter Fall gegenüber, wo die Gefahr vollkommen besiegt ist : « apaneyya visadosaṃ anupādisesaṃ anupādiseso ti jānamāno ». Der erste Kanke hält sich für geheilt, lebt unvorsichtig und fällt so seiner Wunde zum Opfer. Der zweite Kranke lebt vorsichtig und erlangt die vollständige Heilung. Indem nun die geistliche Bedeutung dieses Gleichnisses dargelegt wird, tritt an Stelle des Ausdruckes *anupādiseso* der Ausdruck *nirupadhi* ein. Von dem erfolgreich strebenden Mönch, dem der zweite unter den beiden Kranken verglichen wird, heisst es : *so vata Sunakkhatta bhikkhu chasu phassāyatanesu saṃvutakārī upadhi dukkhassa mūlan ti iti viditvā nirupadhi upadhisaṃkhaye vimutto upadhismiṃ vā kāyaṃ upasaṃharissati cittaṃ vā anuppadassati : n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati* ».

Mais cette interprétation est inexacte. Notre texte applique les expressions *sa-upādisesa* et *anupādisesa*, non pas aux hommes qui sont atteints du poison *(visadosa* = *avijjā)*, mais au poison lui-même, ainsi qu'il ressort clairement des phrases : *apanīto visadoso anupādiseso*, *asuci visadoso apanīto anupādiseso* (ou *sa-upādiseso*). Il s'agit là d'un emploi particulier de *sa-upādisesa* et d'*anupādisesa*[4].

Dans une formule qui revient assez souvent dans nos textes, l'expression *upādisesa* désigne la condition de l'Anāgāmin, distincte de celle de l'Arahant : *diṭṭhe va dhamme aññā*, *sati vā upādi-*

1. Cf. E. Müller, *A simplified Grammar of the Pāli Language* (1884), p. 36. Sur la désaspiration, voir aussi Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*[2] (= trad. angl. de B. Ghosh, University of Calcutta, 1956), II, § 40.2.

2. *Sutta* 105, vol. II, pp. 252 et suiv.

3. *Buddha*[1], p. 441.

4. Le poison est *anupādisesa* lorsqu'il a été enlevé *(apanīta)* complètement ; il est *sa-upādisesa* lorsqu'il n'a été enlevé qu'imparfaitement. Selon Buddhaghosa, le mot *upādi* veut dire ici « ce qu'il faut enlever ». Littéralement, les expressions *anupādisesa* et *sa-upādisesa* signifient donc : « sans résidu de ce qu'il faut enlever », « avec résidu de ce qu'il faut enlever ». *sa-upādisesan ti sa-gahanasesaṃ, upādātabbaṃ gaṇhitabbaṃ hi idha upādīti vuttaṃ... ettha sa-upādāna-salluddhāro viya appahīno avijjāvisadoso daṭṭhabbo*, *Ps.* IV, p. 55.

sese anāgāmitā[1]. Buddhaghosa, dans la *Papañcasūdanī* (I, pp. 301-302), glose *upādi* par *upādāna*[2] : *sati vā upādisese ti upādānasese vā sati, aparikkhīṇe*. On peut donc dire, avec A. O. Lovejoy[3], que l'expression *upādisesa* désigne l'Anāgāmin « as one who has just fallen short of the religious perfection of the Arahat by reason of a slight residuum of *upādāna* ». Tel peut être également le sens du mot *upādi* dans un passage du *Suttanipāta* où, après la mort de Nigrodhakappa-Thera, son disciple Vaṅgīsa demande au Buddha si son *upajjhāya* a atteint le *nibbāna* ou s'il est encore *sa-upādisesa : nibbāyi so ādu sa-upādiseso*[4]. — Un Anāgāmin, dit-on, est celui qui, s'étant libéré des cinq liens *(saṃyojana)* « inférieurs » (*orambhāgiya)*, ne renaîtra plus ici-bas ; mais, puisqu'il n'est pas encore entièrement délivré, il renaîtra dans un monde supérieur, d'où il atteindra le Nirvāṇa[5]. Or, le mot *saṃyojana* apparaît dans certains textes comme un synonyme d'*upādāna*[6].

Le mot *upādi* est donc distinct d'*upadhi*. Cependant, la conception que nous étudions ici est très proche de celle que nous avons rencontrée plus haut à propos d'*upadhi*. Selon le *Paṭiccasamuppāda*, l'*upādāna* « attachement » est la cause du devenir *(bhava)*. Mais tous les attachements du monde sensible découlent de cet attachement primordial, qu'est l'attachement à notre individualité empirique, composée des cinq *khandha*. Ces derniers sont appelés aussi *upādānakkhandha*, puisqu'ils sont, comme le précise un passage du *Saṃyutta-Nikāya*, *upādāniyā dhammā*[7]. L'un de nos

1. *S.* V, pp. 129, 181 ; *A.* III, p. 143 ; *M.* I, p. 62 ; *Sn.*, p. 140 ; *It.*, p. 40.

2. Cf. aussi *Triṃśikā-bhāṣya*, p. 19 (éd. S. Lévi) : *upādānam upādiḥ*.

3. « The Buddhist technical terms *upādāna* and *upādisesa* », *JAOS*, 19 (1898), second half, pp. 126-136.

4. *Sn.* 354. — *anupādisesa = nibbāna, ibid.*, 876.

5. Cf. *D.* I, p. 156.

6. Voir Oldenberg, *Buddha*[1], p. 435, n. 2, et cf. la note suivante.

7. *katame ca, bhikkhave, upādāniyā dhammā, katamaṃ upādānaṃ ? — rūpaṃ* — pe — *upādāniyo dhammo ; yo tattha chandarāgo, taṃ tattha upādānaṃ*, S. XXII, 121 (vol. III, p. 167). — Cf. :

ime pana, bhante, pañcupādānakkhandhā kiṃmūlakā? — ime kho, bhikkhu, pañcupādānakkhandhā chandamūlakā. — taṃ yeva nu kho, bhante, upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā, udāhu aññatra pañcupādānakkhandhehi upādānaṃ? — na kho, bhikkhu, taṃ yeva upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā, na pi aññatra pañcupādānakkhandhehi upādānaṃ. yo kho, bhikkhu, pañcupādānakkhandhesu chandarāgo, taṃ tattha upādānaṃ, *M.* III, p. 16 (= *S.* III, pp. 100-101 ; cf. *M.* I, pp. 299-300).

S. XXII, 48 (vol. III, pp. 47-48) précise que c'est lorsqu'ils sont « accompagnés d'impulsions » *(sāsava)* et sont ainsi « objets d'attachement » *(upādāniya)*, que les cinq *khandha* deviennent *upādānakkhandha : pañca, bhikkhave, khandhe desissāmi, pañcupādānakkhandhe ca... yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, ayaṃ vuccati rūpakkhandho.* (De même pour les autres *khandha*.)... *yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ... sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.* (De même pour les autres *khandha*).

textes fait dire à un sage : « Si je m'attachais au *rūpa* (et aux autres *khandha*), en vertu de cet attachement, le devenir apparaîtrait »[1]. Or, qu'est notre individualité empirique, sinon l'attachement aveugle que nous lui portons[2] ? Lorsque nous avons pris conscience de l'inanité de notre existence individuelle, nous avons détruit toutes nos impulsions *(āsava)*, nous ne nous attachons plus à rien *(anupādāna)*[3], et, par suite, nous sommes délivrés du devenir phénoménal[4].

A la place d'*upādāna* et d'*upādāniya* [*dhamma*], *S.* XXII, 120 (vol. III, pp. 166-167) utilise les expressions *saṃyojana* et *saṃyojaniya* [*dhamma*]. D'après *S.* XXXV, 109-110 (vol. IV, p. 89), ce sont les *indriya* qui sont les *saṃyojaniyā* ou *upādāniyā dhammā*, et c'est l'attachement aux *indriya* qui constitue le *saṃyojana* ou *upādāna: katame ca, bhikkhave, saṃyojaniyā* (ou *upādāniyā*) *dhammā, katamañ ca saṃyojanaṃ* (ou *upādānaṃ*) ? — *cakkhuṃ*—pe—*saṃyojaniyo* (ou *upādāniyo*) *dhammo: yo tattha chandarāgo, taṃ tattha saṃyojanaṃ* (ou *upādānaṃ*). — Voir aussi *S.* II, pp. 84 et suiv.

1. *ahaṃ hi rūpaṃ*—pe—*yeva upādiyamāno upādiyeyyaṃ, tassa me assa upādānapaccayā bhavo*, *S.* III, p. 94. Cf. aussi *M.* I, p. 511. Selon une interprétation que l'on trouve dans le Canon même, et qu'adopte la scolastique bouddhique, par *upādāna*, cause du devenir, il faut entendre les quatre *upādāna*, à savoir : le *kāmupādāna*, le *diṭṭhupādāna*, le *sīlabbatupādāna*, et l'*attavādupādāna*, *D.* II, pp. 57-58 ; *M.* I, pp. 50-51, 67 ; cf. *Visuddhimagga*, XVII, 239 et suiv. ; *MKV*, p. 556. OLDENBERG (« Buddhistische Studien », *ZDMG*, LII, p. 692, n. 4) pense qu'il s'agit d'une « nachträgliche, rein scholastische Hineintragung von Terminis, die aus anderem Zusammenhang stammen ». Nous dirions plutôt que les quatre *upādāna* ne sont que divers aspects de l'attachement à l'individualité. Cf. *Visuddhimagga*, XVII, 244 (éd. Warren-Kosambi, *Harvard Or. Ser.*, 41) :

kamato ti ettha pana tividho kamo: uppattikkamo pahānakkamo desanākkamo ca. tattha, anamatagge saṃsāre imassa paṭhamaṃ uppattīti abhāvato kilesānaṃ nippariyāyena uppattikkamo na vuccati ; pariyāyena pana yebhuyyena ekasmiṃ bhave attagāhapubbaṅgamo sassatucchedābhiniveso, tato, sassato ayaṃ attā ti gaṇhato attavisuddhatthaṃ sīlabbatupādānaṃ, ucchijjatīti gaṇhato paralokanirapekkhassa kāmupādānan ti evaṃ paṭhamaṃ attavādupādānaṃ, tato diṭṭhi-sīlabbata-kāmupādānānīti ayam etesaṃ ekasmiṃ bhave uppattikkamo.

(Contrairement à ce que pensent certains auteurs [cf. E. J. THOMAS, *History of Buddhist Thought*[2], p. 98], la condamnation de l'*attavādupādāna* n'est pas la négation de l'*ātman*. Selon l'interprétation scolastique, l'*attavāda* n'est pas autre chose que la *sakkāyadiṭṭhi*, c'est-à-dire l'opinion populaire qui identifie l'*ātman* avec l'être psychophysique. On peut aussi interpréter l'expression dans le sens général de « théorie de l'*ātman* ». Cf. *M.* I, pp. 137-138. Une étude détaillée de la question doit être réservée pour une autre occasion.)

2. Cf. *S.* XXII, 53 (vol. III, 53-54).

3. Cf. aussi les expressions *anupādā(ya) vimutto, anupādāparinibbāna*, etc. ; et l'expression *anādāna* (souvent associée à *akiñcana*).

4. Pour illustrer cette pensée, certains textes du Canon pāli utilisent l'image du feu (ou de la lampe) et des combustibles, ou encore, celle de l'arbre et du suc contenu dans la terre, *M.* I, p. 487 ; *S.* II, pp. 84 et suiv. Dans tous ces textes, le mot *upādāna* veut dire quelque chose comme « support de l'existence ». Cf. OLDENBERG, *ZDMG*, LII, p. 691, n. 2. Pour l'individu, ce « support de l'existence » est son attachement aux éléments de l'existence sensible (*upādāniyā* ou *saṃyojaniyā dhammā*, cf. ci-dessus, p. 90, n. 7). Celui qui a pris conscience de l'inanité de celle-ci est délivré du devenir, comme

Mais le verbe *upādā-* signifie littéralement « saisir, assumer ». Les dérivés *upādāna* et *upādi*[1] voudraient donc dire « action d'assumer, ce qui est assumé » ; et l'on pourrait traduire *sati vā upādisese* par « s'il doit encore assumer (les *khandha*) », c'est-à-dire s'il doit renaître encore. Cf. *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 504 : *upādisesan ti punabbhavavasena upādātabbakkhandhasesaṃ vuccati.*

De ce point de vue encore, la notion qu'exprime *upādi/upādāna* est très proche de celle qu'exprime *upadhi*. En effet, la frontière entre « apposer » *(upă-dhā-)* et « assumer » *(upā-dā-)* est ici difficile à tracer, car les deux plans, objectif et subjectif, se confondent. On peut dire indifféremment : par la force de l'ignorance, nous « apposons » à l'Absolu des déterminations individuelles qui lui sont étrangères ; ou encore : nous « assumons » des déterminations individuelles qui nous sont étrangères — car l'Absolu, c'est nous-mêmes.

Il existe au moins un texte canonique, qui semble suggérer l'équivalence *upadhi* = *upādāna*. Il s'agit de *Saṃyutta-Nikāya*, XII, 66 (vol. II, pp. 107 et suiv.), dont nous avons déjà cité un passage plus haut[2], et sur lequel Oldenberg[3] insiste également. D'après notre texte, de la *taṇhā* provient l'*upadhi*, et de l'*upadhi* la vieillesse-mort *(jarāmaraṇa)*. Or, selon le *Paṭiccasamuppāda*, la *taṇhā* conditionne l'*upādāna*, l'*upādāna* le *bhava*, le *bhava* la *jāti*, et la *jāti* le *jarāmaraṇa*.

Quel que soit le sens originel du mot *upādi*, celui-ci est souvent employé dans le Canon pāli pour désigner les *khandha :* pratiquement, il se confond ainsi avec *upadhi*. Il est remarquable, à cet égard, que les textes sanskrits utilisent les expressions *sopadhiśeṣa-* et *anupadhiśeṣa-* (ou *nirupadhiśeṣa-*) *nirvāṇa* à la place de *sa-upādisesa-* et d'*anupādisesa-nibbāna* des textes pālis.

Selon cette dernière conception, le Nirvāṇa que l'on atteint de son vivant n'est pas complet, puisque les *upādi/upadhi*, à savoir les

le feu ou la lampe cesse de brûler lorsque les combustibles sont épuisés, ou comme l'arbre cesse de vivre, faute de suc, lorsqu'il a été déraciné. — L'un de nos textes (*S.* IV, pp. 399-400) utilise le terme *upādāna* à propos du vent qui transporte le feu d'un lieu dans un autre : *yasmiṃ kho, Vaccha, samaye acci vātena khittā dūraṃ pi gacchati, tam ahaṃ vātupādānaṃ paññāpemi, vāto hi 'ssa, Vaccha, tasmiṃ samaye upādānaṃ hoti.* De même que, grâce au vent, le feu se déplace d'un lieu dans un autre, de même, en raison de sa « soif » *(taṇhā)*, l'être transmigre d'un corps dans un autre : la « soif » est donc l'*upādāna* de l'être en cette circonstance : *yasmiṃ kho, Vaccha, samaye imañ ca kāyaṃ nikkhipati sattо ca aññataraṃ kāyaṃ anupapanno hoti, tam ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi, taṇhā hi 'ssa, Vaccha, tasmiṃ samaye upādānaṃ hoti.*

1. Pour la forme *upādi* (et *upadhi*), cf. Pāṇini, III, 3, 92.
2. P. 86, n. 1.
3. *Buddha*[1], p. 437.

khandha/skandha[1], subsistent encore ; le vrai Nirvāṇa est celui que l'on atteint par la mort. Le *sa-upādisesa-nibbāna* est, en quelque sorte, le précurseur du Nirvāṇa parfait : lorsqu'on parle de la mort du Buddha ou d'un Arahant, on dit : *anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbuto*[2].

Nous sommes ici en présence d'un conception du Nirvāṇa qui semble nouvelle. D'après les textes que nous avons cités plus haut — et qui semblent les plus anciens — celui qui s'est affranchi des *upadhi* a atteint le Nirvāṇa complet, même s'il vit encore[3]. Telle était également la conception upaniṣadique de la Délivrance[4]. Celui qui connaît le *brahman* devient le *brahman ;* la continuité ou la cessation de l'existence, comme tout ce qui appartient au monde empirique, est alors indifférente : la mort n'ajoute rien à ce qu'on a obtenu déjà et n'enlève rien dont on ne se soit déjà séparé[5]. — Mais le Vedānta classique introduit la distinction entre la « délivrance acquise dès cette vie » *(jīvanmukti)* et la « délivrance acquise par la mort » *(videhamukti)*, — distinction qui correspond exactement à celle que fait le bouddhisme entre *sa-upādisesa (sopadhiśeṣa)-* et *anupādisesa (anupadhiśeṣa)-nibbāna (nirvāṇa)*. Tout comme la roue du potier *(kulāla-cakra)* continue à tourner pendant un certain temps après que le vase est achevé, de même l'existence phénoménale du Délivré peut se prolonger[6]

1. *upādi* = *khandha:* Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XVI, 68. 73 (éd. Warren-Kosambi). Cf. Candrakīrti, *MKV*, p. 519 : *upadhiśabdenātmaprajñaptinimittāḥ pañcopādānaskandhā ucyante.* Voir aussi Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s.v. *upadhi.*

2. Cf. *D.* II, pp. 108, 136 ; III, p. 135 ; *A.* II, p. 120 ; IV, pp. 74 et suiv. ; *Vin.* II, p. 239. — *It.*, pp. 38-39 :

ekā hi dhātu idha diṭṭhadhammikā
sa-upādisesā bhavanettisaṃkhayā |
anupādisesā pana samparāyikā
yamhi nirujjhanti bhavāni sabbaso ||

Selon une opinion erronée — mais fort répandue — de Rhys Davids, le terme *parinibbāna* désignerait le Nirvāṇa complet, atteint par la mort, tandis que le terme *nibbāna* désignerait le Nirvāṇa atteint dès cette vie ; les deux termes *nibbāna* et *parinibbāna* correspondraient ainsi à *sa-upādisesa-* et à *anupādisesa-nibbāna.* Cf. cependant Oldenberg, *Buddha*[1], pp. 448-449 ; E. J. Thomas, « Nirvāṇa and Parinirvāṇa », *India Antiqua : A Volume of Oriental Studies presented by his friends and pupils to J. Ph. Vogel, on the occasion of the fiftieth anniversary of his doctorate*, Leyden, 1947, pp. 294-295. Voir aussi Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, s.v. *parinibbāna.*

3. Ce n'est pas la mort, mais c'est la Connaissance *(ñāṇa)* qui détruit les *upadhi*, et il n'y a rien au-delà de cette destruction *(anuttara) : gambhīre ñāṇavisaye anuttare upadhisaṃkhaye vimutte, Vin.* I, p. 42 (*Mahāvagga*, I, 24, 3).

4. Cf. *BĀU.* IV, 4, 6-7, 14.

5. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, p. 321.

6. La Délivrance peut aussi coïncider avec la mort. Cf. Nyānatiloka, *op. cit.*, s.v. *nibbāna* et *samasīsī.*

s'il n'a pas encore épuisé ses actes passés, dont les effets ont déjà commencé à se manifester *(ārabdhakārya, pravṛttaphala)*, en provoquant son existence présente[1]. Il vit dans les *upādhi*, mais il n'est pas souillé par leurs propriétés[2]. Lorsque ceux-ci disparaissent, c'est-

1. Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, IV, 1, 15. 19. Cf. *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 14, 2 ; *Bhagavadgītā-bhāṣya*, IV, 37 ; *Upadeśasāhasrī*, II, 4 (éd. Swami Jagadānanda, 3e éd., Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras, 1961). — Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 459. — En revanche, les actes qui n'ont pas encore commencé à porter leurs fruits *(anārabdhakārya, apravṛttaphala)* sont « brûlés » (cf. *A.* III, 33) par le feu de la Connaissance. Ces actes peuvent provenir aussi bien de l'existence présente telle qu'elle fut menée avant l'« éveil » *(prabodha)*, que des innombrables existences antérieures. Les actes que le Délivré accomplit pendant le reste de son existence ne l'affectent pas non plus, parce qu'ils ne sont pas accompagnés de désirs égoïstes. Cf. Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, IV, 4, 5 ; et *A.* III, 39.

D'après le *Vivekacūḍāmaṇi*, la doctrine du *prārabdha-karman* n'est qu'une concession faite à la croyance populaire ; elle n'indique nullement que l'existence psycho-physique du Délivré soit réelle :

jñānenājñānakāryasya samūlasya layo yadi /
tiṣṭhaty ayaṃ kathaṃ deha iti śaṅkāvato jaḍān //
samādhātuṃ bāhyadṛṣṭyā prārabdhaṃ vadati śrutiḥ /
na tu dehādisatyatvabodhanāya vipaścitām // Vivekacūḍ., 462-463.

En effet, le Délivré n'a pas conscience de son existence phénoménale : elle a déjà été détruite par la Connaissance :

brahmībhūtasya yateḥ prāg eva tac cidagninā dagdham, ibid., 556 (cf. *upādhināśa*, v. 554, cité ci-dessus, p. 88,n. 2).

Comment, d'ailleurs, peut-on concevoir l'origine et la destruction de ce qui n'est que « surimposé » ?

śarīrasyāpi prārabdhakalpanā bhrāntir eva hi /
adhyastasya kutaḥ sattvam asatyasya kuto janiḥ /
ajātasya kuto nāśaḥ prārabdham asataḥ kutaḥ // Vivekacūḍ., 461
(éd. Swami Mādhavānanda).

Ne peut-on penser, sans grande témérité, que la notion du *prārabdha-karman* a été introduite simplement pour freiner l'élan vers le « suicide », théoriquement permis au Délivré (cf. *Mahābhārata*, XIII, 1749 ; *S.* I, pp. 120 et suiv. [Godhika] ; III, pp. 119 et suiv. [Vakkali] ; IV, pp. 55 et suiv. [Channa] ; voir aussi L. de la Vallée Poussin, « Quelques observations sur le suicide dans le Bouddhisme ancien », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Académie royale de Belgique, séance du 1er décembre 1919, Bruxelles, 1919, pp. 685-693 ; J. Filliozat, « La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne », *JA*, 1963, pp. 21-51) ? C'est cette intention que semblent manifester *Mahābhārata*, XII, 8929 et Manu, VI, 45 :

nābhinandeta maraṇaṃ nābhinandeta jīvitam /
kālam eva pratīkṣeta nirdeśaṃ bhṛtako yathā //

Cf. *Mil.*, p. 45 (et *Thera-gāthā*, 606-607, 654-655, 1002-1003) :

nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitaṃ /
kālañ ca patikaṅkhāmi nibbisaṃ bhatako yathā //
nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitaṃ /
kālañ ca patikaṅkhāmi sampajāno patissato //

— *kālaṃ nayethāḥ sati karmabandhe, Vivekacūḍ.*, 320.

2. *upādhistho 'pi taddharmair alipto vyomavan muniḥ, Ātmabodha*, 52 (éd. Dinesh Chandra Bhattacharya). Cf. *Vivekacūḍ.*, 450. — *katamā, bhikkhave, sa-upādisesā*

à-dire lorsque le Délivré rend le dernier soupir, il s'identifie à l'Absolu, comme l'eau se mélange à l'eau, l'éther à l'éther, le feu au feu[1].

Nous voyons, ici encore, combien le bouddhisme est proche du Vedānta. Il nous semble que les deux doctrines ont évolué dans le même sens. Mais nous reconnaissons, modifiée, l'ancienne idée fondamentale : la Délivrance ne consiste pas à devenir quelque chose de différent de ce que nous sommes, mais, simplement, à retrouver notre être véritable, par delà notre existence phénoménale.

Paris.

ABRÉVIATIONS

A. = *Aṅguttara-Nikāya* (éd. PTS.).
BĀU. = *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad.*
ChU. = *Chāndogya-Upaniṣad.*
D. = *Dīgha-Nikāya* (éd. PTS.).
It. = *Itivuttaka* (éd. PTS.).
JA. = *Journal asiatique.*
JAOS. = *Journal of the American Oriental Society.*
M. = *Majjhima-Nikāya* (éd. PTS.).
Mil. = *Milindapañhā* (éd. Trenckner).
MK(V). = *(Mūla) madhyamakakārikā (-vṛtti)* [éd. *Bibliotheca Buddhica*].
Pj. = *Paramatthajotikā* (éd. PTS.).
Ps. = *Papañcasūdanī* (éd. PTS.).
PTS. = Pāli Text Society.
S. = *Saṃyutta-Nikāya* (éd. PTS.).
Sn. = *Suttanipāta* (éd. Andersen-Smith, PTS.).
Spk. = *Sāratthappakāsinī* (éd. PTS.).
TU. = *Taittirīya-Upaniṣad.*
Vin. = *Vinaya-Piṭaka* (éd. Oldenberg).
ZDMG. = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

---

nibbānadhātu? — idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto. tassa tiṭṭhant' eva pañc' indriyāni yesaṃ avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti, sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati. tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, sa-upādisesā nibbānadhātu, It., p. 38.

1. *upādhivilayād viṣṇau nirviśeṣaṃ viśen muniḥ /*
jale jalaṃ viyad vyomni tejas tejasi vā yathā //

Ātmabodha, 53. [*viṣṇau = sarvavyāpake parabrahmaṇi*, Madhusūdana Sarasvatī. — « 'Viṣṇu' etymologically means the Pervasive one and ... it is used in this sense by advaitins. » S. S. Suryanarayana Sastri, « Paramārthasāra », *New Indian Antiquary*, I, 1 (avril 1938), p. 41].

Pour l'image, cf. déjà *Kaṭha-Up.* IV, 15 :

yathodakaṃ śuddhe śuddham āsiktaṃ tādṛg eva bhavati /
evaṃ muner vijānata ātmā bhavati gautama //

Cf. aussi *Vivekacūḍ.*, 566 :

kṣīraṃ kṣīre yathā kṣiptaṃ tailaṃ taile jalaṃ jale /
saṃyuktam ekatāṃ yāti tathā "tmany ātmavin muniḥ //

NEW MATERIALS FOR ATHARVAVEDIC STUDY

BY

† Durgamohan BHATTACHARYYA

The discussion introduced in this paper is based on a hitherto unpublished manuscript of the *Ātharvaṇarahasya*, now deposited in the Bodleian Library, Oxford. The text in the manuscript gives in forceful Sanskrit a general account of the *Atharvaveda*, explains its special significance and dilates on its merits as an authoritative piece of scripture.

The Author

Dhīragovindaśarman (referred to in this paper henceforward as Govinda), the author of the *Ātharvaṇarahasya*, worked under the patronage of H. N. Wilson who has been mentioned with reverence in the introduction to the text. The work reveals the author to be a *Śaunakīya Brahmin* who had no direct acquaintance with the *Paippalāda* recension (which he regarded as lost) or with any recension of the *Atharvaveda* other than the *Śaunakīya*. As *Śaunakīya Brahmins* generally hail from Western India it is possible that Govinda too belonged to that region.

Probable Date

Theodor Aufrecht mentions the work as having been composed in early nineteenth century[1]. In the *Ātharvaṇarahasya* Govinda has made reference to the *Kaivalyakalpadruma*, a commentary on the *Svārājyasiddhi* by Gangādhara Sarasvatī. According to Fitz-Edward Hall the said commentary was written in the Śaka year

1. *Catalogus Catalogorum*, 1962, p. 43.

1748 (1826 A.D.)[1]. Therefore, if Hall be correct, Govinda wrote the *Ātharvaṇarahasya* not earlier than 1826 A.D. In all probability he had completed the work before Wilson left India in 1832.

Govinda seems to have developed his views in defence of the high position of the *Atharvaveda* on the basis of an earlier work of a similar nature. For, a certain « *Ātharvaṇarahasya* » composed in ślokas and commented upon by one Govindaśāstrin at a contemporary date has been mentioned by Hall[2]. Nineteenth-century catalogues of manuscripts in private libraries in different parts of India testify to the existence of texts bearing the same name. The text of the manuscript considered in the present monograph is written in prose with very few original verses in it and is evidently different from the « *Ātharvaṇarahasya* » referred to by Hall. Even if Govinda, the author of the *Ātharvaṇarahasya* and Govindaśāstrin, the author of the commentary on the « *Ātharvaṇarahasya* » (written in not less than forty-seven verses according to Hall) be the same person, the *Ātharvaṇarahasya* cannot be identified with the said commentary. Aufrecht too did not consider the two works as the same[3]. What seems probable is that the *Ātharvaṇarahasya* was composed by Govindaśāstrin himself later in his life at Wilson's suggestion.

It will not be worthwhile to go into the details of the various theological niceties of the purely scholastic work of Govinda and the work being largely a compilation of traditional views it is proposed to deal with only a few interesting discussions raised in it in addition to giving a general outline of its contents.

The following are the topics which have been treated in detail in the *Ātharvaṇarahasya.*

(i) Origin of the world and of the *Vedas*, particularly the *Atharvaveda*, along with a general discussion of the *Śāstras.*
(ii) Enumeration of the *Vedas.*
(iii) Appellations of the AV.
(iv) Traditional account of the handing down of the AV. *(atharvavedasya kramaprāptiḥ)*
(v) Recensions of the AV.
(vi) *Upaniṣads* and *Brāhmaṇas* of the AV.
(vii) *Kalpas* and *Śikṣās* of the AV.
(viii) Division of the AV. into *Kāṇḍas*, *Sūktas* and *Mantras.*
(ix) Deities and metres of the AV.

1. *Contribution Towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical System*, 1859, pp. 55, 119, 204.
2. *Ibid.* p. 104.
3. *Loc. cit.*

(x) *Rudrajapas* and *Gotras* of the AV.
(xi) Identification of the AV. as *Brahmavidyā*.
(xii) Supremacy of *Brahman*, the priest.
(xiii) Eulogies for the AV.
(xiv) Refutation of points of adverse criticism of the AV.

Govinda, a devout follower of *Vedānta* has revealed his antipathy to some other schools of philosophy, viz. *Nyāya*, *Sāṅkhya*, *Vaiśeṣika Tantra*, and *Lokāyata* at the very beginning of his discussion. The subsequent course of his argument, as we shall see below, conforms to his own philosophical bias. The rejection by him of the other schools of philosophy serves as a ground for the defence of the divine origin of the *Vedas*. The old tradition which excluded the AV. from the proper *Vedas* was not, perhaps, unknown to Govinda, and he has challenged this tradition citing in the process numerous ancient authorities including Patañjali, the grammarian. Govinda's discussion of the five names of the AV., of which the name *Brahmaveda* is the most significant, will be dealt with below. The traditional history of the handing down of the AV. has been based on the account obtaining in the *Viṣṇupurāṇa* and the *Bhāgavata*. The most interesting portion of the sections (v-x) in which a descriptive account of the Atharvavedic literature has been given is that which deals with the *Upaniṣads*. On the authority of the *Ātharvaṇapariśiṣṭa* Govinda has enumerated fifty-two *Upaniṣads* of the AV., fifteen of which are affiliated to the *Śaunakīya* text and the rest to the *Paippalāda*[1]. Govinda has also given a summary of each of these *Upaniṣads*. In the following section of the work Govinda has reflected upon the fundamental purpose of the AV.

The most striking feature of Govinda's endeavour is the emphasis laid by him upon the philosophical aspect of the Atharvavedic literature as a whole including the *Gopatha Brāhmaṇa* and the *Upaniṣads*. The author's main point is that the AV. is primarily occupied with discussions on *Brahman* and as such should be regarded as being of the highest merit among Vedic texts. Already in the third section of the work Govinda drew our attention to the appellation *Brahmaveda* of the AV. in the following words:

tatra tāvad brahmaveda-mahāvedā-tharvavedā-tharvāṅgiro-bhṛgvaṅgira iti caturthamātrārūpasya turyavedasya nāmadheyāni bodhyāni. tatra brahmavedatvaṃ śrūyate muṇḍakopaniṣadi:

ṛgdhanur yajurvāṇena sāmajyāghoṣaṇādinā/
brahmavedamayaṃ śubhraṃ parividhyati nityaśaḥ//

1. The number of the Atharvavedic *Upaniṣads* has been differently estimated according to different traditions and at different ages.

iti. atra caturthavedasya brahmavedatvam uktam. Kauśikapariśiṣṭe 'py atharvavedopaniṣannirūpaṇe dṛśyate: 'muṇḍakādis tu vijñeyā brahmavedasya nā 'nyataḥ' iti..... 'sa brahmavidyāṃ sarvavidyāpratiṣṭhām atharvaṇāya jyeṣṭhaputrāya prāhe' 'tyādimuṇḍakopaniṣadādivacaneṣu brahmavedatvena vyavahārāt. nṛsiṃhatāpanīye 'py atharvaṇo brahmavedatvena vyavahāraḥ śrūyate: 'namo brahmavedāya śrīnṛsiṃhasvarūpiṇa' iti. (Folio 7b).

« The appellations of the fourth *Veda* are to be known as *Brahmaveda*, *Mahāveda*, *Atharvaveda*, *Atharvāṅgiras* and *Bhṛgvaṅgiras*. That it is called the *Brahmaveda* has been told in the *Muṇḍakopaniṣad:* 'The bow of *Ṛk* with *Yajuṣ* as the arrow and by sounding the chord of *Sāman* hits upon the whiteness of the *Brahmaveda.*' It has been said here that the fourth *Veda* is the *Veda* of *Brahman.* In the *Kauśikapariśiṣṭa* too in the enumeration of the *Upaniṣads* of the *Atharvaveda* it has been said: 'Muṇḍaka and others should be known as being affiliated to the *Brahmaveda.*' (The reason behind such statements is the fact that) in the *Muṇḍakopaniṣad* and other texts the AV. has been regarded as a discourse on *Brahman* as shown by sayings like 'He proclaimed before his eldest son Atharvaṇa the knowledge of *Brahman*, the foundation of all knowledges,' (*Muṇḍaka* 1.1.1.). In the *Nṛsiṃhatāpanīyopaniṣad* it is found that the AV. is called the *Brahmaveda:* 'I bow to the *Brahmaveda* which is the same as Nṛsiṃha.' »

Govinda has furnished sufficient reasons to convince one that the AV. was often called the *Brahmaveda.* That the name was quite wellknown can be shown by pointing out that Sāyaṇa sought to explain the same name by stating in his Introduction to the Commentary on the *Atharvaveda* that the AV. had been revealed to *Brahman* who is also known as *Atharvan.* The antiquity of the name also seems to be confirmed by a verse occurring in the palmleaf manuscripts (found in Orissa) of the *Paippalāda Saṃhitā*, 18.32.3, where the AV. seems to have been referred to by the appellation of *Brahman*[1]: *ṛgbhyaś ca vai sa sāmabhyaś ca yajurbhyaś ca brahmaṇe ca*; (cf. also Śaunaka. XV. 6.8, 9. *tam ṛcaś ca sāmāni ca yajūṃṣi ca brahma ca 'nuvyacalan. ṛcāṃ ca vai sa sāmnāṃ ca yajuṣāṃ ca brahmaṇaś ca priyaṃ dhāma bhavati ya evaṃ veda.*)

The reason for the AV. being called the *Brahmaveda*, as held by Govinda, is quite different from that suggested by Sāyaṇa[2]. Relevant passages from the *Ātharvaṇarahasya* are cited below.

1. These manuscripts were brought by me from Orissa villages a few years ago, a description whereof appears in the *Paippalāda Saṃhitā of the Atharvaveda,* First Kāṇḍa, D. BHATTACHARYYA, pp. xv f.

2. Govinda differs from modern scholars too. See *The Atharvaveda and the Gopatha*

(i) *vedāntarebhya upaniṣadbhāgabāhulyena brahmavidyāyā atrā 'dhikyāc ca brahmavedatvam.* (Folio 7b).

« Since it has more *Upaniṣads* affiliated to it than to the other *Vedas*, its being called the *Veda* of *Brahman* is justified. »

(ii) *brahmavidyāmayatvena trayyapekṣayā bhagavato brahmavedasya śraiṣṭhyam.* (Fo. 14a).

« Since it abounds in discussions on *Brahman* the great *Brahmaveda* is superior to the *Trayī*. »

(iii) *yajñavidyābhya ādhikyaṃ brahmavidyāyāḥ śrutisammatam ..... brahmavede upaniṣadbhāgabāhulyād anyavedeṣu co 'paniṣadbhāgasya brahmavedāpekṣayā nyūnatvāc cā 'tharvaṇo brahmavidyātam. brahmavidyātvena cā 'sya sakalavidyābhya utkṛṣṭatvam.* (Fo. 15a).

« The Vedic scriptures agree to the view that the knowledge of *Brahman* is superior to the knowledge of sacrifices..... Due to the abundance of the *Upaniṣads* of the *Brahmaveda* as compared to those obtaining in the other *Vedas*, the AV. has been termed the *Brahmaveda*. Since it is a discourse on *Brahman* it is superior to all other branches of knowledge. »

(iv) *caturṇām api vedānāṃ pratipādyaṃ brahma, tena cā 'tharvaṇo mukhyapratipādyapratipādakabhāvena sambandhaḥ.* (Fo. 20b).

‹ All the four *Vedas* aim at *Brahman;* but *Brahman* is the main concern of the AV. »

Similar passages occur throughout the work. As is evident from these, Govinda substantially differs from Sāyaṇa in his understanding of the AV. as a whole, the latter having laid emphasis on the ritualistic aspect of the AV. in the following words: *yajñaśarīrasya ardham eva tribhir vedair niṣpādyate; ardhāntaraṃ tu atharvavedenai 'va śrūyate.* — 'Only half of the body of the sacrifice is performed with the (first) three *Vedas*, the other half with the AV. alone.' (Introduction to the Commentary on the AV.) The difference in their approach may explain the rare appearance of the name of Sāyaṇa in the work of Govinda.

Govinda was a scholar with extensive knowledge of religious as also secular literary texts, and has quoted at length from ancient and medieval works in justification of the stand taken by him. His zeal can be well understood from the fact that sometimes he has apparently rejected the generally accepted meanings of famous

Brāhmaṇa, M. BLOOMFIELD, 1899, p. 31 ; *The Atharvavedic Civilisation*, V. W. KARAMBELKAR, Nagpur, 1959, p. 239.

passages as given by eminent authorities, in order to derive the desired result.

'dudoha yajñasiddhyartham ṛgyajussāmalakṣaṇam' ity uktavatā manunā yajñasiddhyartham eva trayyabhivyaktir ity uktatvāt tataś cā 'rthāpattyā bhagavato brahmavedasyā 'bhivyaktis tu mokṣalābhārtham. ata eva 'trayaṃ brahma sanātanam' ity atra manunā brahmapadenā 'tharvaṇo vyavāharat. (Folio 14a).

« Manu, when he says, '(The *Vedas* consisting of) *Ṛks, Yajuṣ*' and *Sāmans* were milked for the performance of sacrifices' clearly mentions that the *Trayī* was revealed for the performance of sacrifices alone. So by implication *(arthāpatti)* we come to know that the revelation of the great *Brahmaveda* was for the purpose of salvation. So when he says '*trayaṃ brahma sanātanam*' he means the *Atharvaveda.* »

The verse referred to by Govinda occurs in the *Manusamhitā*, 1.23 as

agnivāyuravibhyas tu trayaṃ brahma sanātanam /
dudoha yajñasiddhyartham ṛgyajussāmalakṣaṇam //

Perhaps Govinda's case is not justified here. The word '*brahman*' occurring in the first stanza should better mean '*the Veda*' than the *Atharvaveda* as held by Govinda. The curious application of *arthāpatti*, which is not recognised by the rationalist schools of Indian philosophy as a means of cognition, will not meet with universal appreciation. But such crude reasonings are not frequently met with in the work.

The following extract cited in the same context by Govinda occurs in the *Muṇḍakopaniṣad*, 3.2.10.

teṣām evai 'tāṃ brahmavidyāṃ vadeta
śirovrataṃ vidhivad yais tu cīrṇam. (Folio 14b).

« One should proclaim the knowledge of *Brahman* only to those by whom the rite of (holding the fire on) the head has been duly performed. »

Śirovrata i.e. the rite of holding the fire on the head being an Atharvavedic rite[1] this stanza has been taken to have upheld the special claim of the AV. to philosophy.

It has been emphatically stated in the *Ātharvaṇarahasya* that Śaṅkara put great reliance on Atharvavedic verses in his commentaries. Govinda has further shown that verses occurring in Atharvavedic texts have been referred to by Bādarāyaṇa in the *Brahma*

1. See the *History of Dharmaśāstra*, vol. V (Part II), Poona, 1962, p. 918.

Sūtra and that the same fact has been pointed out by Śaṅkara. No instance of Śaṅkara's dependence on Atharvavedic verses has been shown by citation of examples. Govinda has shown Bādarāyaṇa to have depended only on verses occurring in some of the *Upaniṣads* affiliated to the *Atharvaveda*, but not on any verses occurring in the *Saṃhitā*.

Now, in the *Brahma Sūtra*, II.3.43. Bādarāyaṇa has clearly referred to the *Paippalāda* verse:

brahma dāśā brahma dāsā brahme 'me kitavā uta |
strīpuṃsau brahmaṇo jātau striyo brahmo 'ta vā vanā ||

Śaṅkara has cited the first half of this stanza in his commentary on B.S. II.3.43, and has mentioned it as the *Brahmasūkta* of some recension of the *Atharvaveda*. The stanza occurs only in the *Paippalāda Saṃhitā* (VIII.9.10) and nowhere else. Govinda's strange silence about this stanza, the citation whereof would have added substantial support to his views, must have been due to his non-acquaintance with the *Paippalāda Saṃhitā*. For the same reason Govinda has also failed to notice that in many other cases too Bādarāyaṇa did refer to verses of the AV. *Saṃhitā*, as discussed below.

Govinda has drawn attention to the fact that Gaṅgādhara Sarasvatī, a renowned Vedantist of the 17th century, in his *Svārājyasiddhi* noted that absolute monism forms the subject-matter of the Atharvavedic literature. The following extract has been cited from the *Svārājyasiddhi* in this connection: *atharvaṇaśrutir abhyadhāc chivam advayam.* [(*Uttarārdha*, V.26, fo. 21b) ed. Pandit Amardas, Benares, Saṃ. 1947].

Several other less prominent authorities have been cited by Govinda, and I have not yet been able to trace all of his sources.

One may feel uneasy that in the course of his discussion Govinda has gone to the extreme limit of depending on verbal testimony. He has displayed his vast erudition by extensively quoting passages from the *Gopatha Brāhmaṇa* and several later *Upaniṣads*, from the *Purāṇas*, the *Mahābhārata*, the *Dharmaśāstras*, Śaṅkara and a number of medieval authorities, but, at the same time, he has only a few verses to present from the Atharvavedic *Saṃhitā*. But, perhaps, he has effectively shown that the AV. was regarded as having been specially important for its philosophical bearing from very ancient days. As for his failure to trace the source of his views in the Atharvavedic *Saṃhitā*, even though Bādarāyaṇa and Śaṅkara had taken it as one of their source-books, as it has been shown above, we have to consider the fact that Govinda had no direct acquaintance with the *Paippalāda Saṃhitā* which abounds

in early philosophical speculations. It is my own suggestion that this may partly account for the lapse on the part of the scholiast.

The following point deserves notice here.

Even Śaṅkara while commenting upon more than one Sūtras of the *Brahma Sūtra*, viz. I.1.12, I.2.24-32, I.3.1, III.3.25, etc., had been placed in a position somewhat similar to that of Govinda. He mentioned Upaniṣadic verses as having been alluded to by these Sūtras whereas an examination of these Sūtras convinces one today that they refer to *Paippalāda* verses. Govinda, writing a thousand years after Śaṅkara, when the *Paippalāda Saṃhitā* had become almost extinct, behaved in a similar way as he too thought of the *Upaniṣads* and apparently neglected the philosophic material obtaining in the *Saṃhitā*.

The gist of our observation in this regard is as follows.

Bādarāyaṇa's indebtedness to the *Paippalāda Saṃhitā* makes it clear how in quite old days conditions favoured the rise of a tradition that would connect the AV. with the *Vedānta* philosophy. Such a tradition did arise. The virtual extinction of the *Paippalāda Saṃhitā* must have proved an obstacle to the later defenders of the tradition, yet it remained and was variously reflected in medieval and early medieval texts[1]. From these it seems quite probable that the repeated insistence on the philosophical bearing of the AV., made by Govinda, was due to the fact that he had been actually defending an old tradition built up mainly on the basis of the *Paippalāda Saṃhitā* in more remote days.

I have already pointed out elsewhere[2] that although the origin of Indian Philosophy may be traced back to the *Ṛgveda*, it is the AV., specially the unscrutinised portions of the *Paippalāda Saṃhitā*, where philosophical speculation and the concept of *Brahman* are to be found in an appreciably developed form. A few relevant stanzas from the *Paippalāda Saṃhitā* may be presented here.

A query into the origin of the body and the organs has been made in the following lines:

ka idam asthy asṛjata ka idaṃ māṃsaṃ samābharat |
ka idaṃ tvacaṃ ca loma ca ka idaṃ rūpaṃ samairayat ||
(XVI.61.7)

ka idaṃ cakṣur asṛjata kaḥ prānaṃ kheṣv ārayat |
ka idaṃ manaś ca vācaṃ ca ka imāṃ samābharat puram ||
(XVI.61.9)

1. A more detailed discussion of some of the *Sūtras* mentioned above, with their commentary by Śaṅkara and of facts about the prevalence of the tradition has been made in the lectures delivered by me in the *Kausik Lecture Series*, Poona, 1962.

2. *Adyar Library Bulletin*, Madras, vol. XXVIII, Parts 1-2, pp. 132-145.

« Who was it that created the bone, supplied the flesh, the skin and the hair and produced the finished form? »

« Who was it that created the eye, prepared life in the sky, supplied this mind, the speech, this stronghold? »

The answers also are given:

brahmā 'sthy asṛjata brahma māṃsaṃ samābharat /
brahma tvacaṃ ca loma ca brahma rūpaṃ samairayat // (XVI.61.8)

brahma cakṣur asṛjata brahma khe prāṇam ārayat /
brahma manaś ca vācaṃ ca brahma samābharat puram // (XVI.61.10)

« It was *Brahman* who did all these things. »

It has been asserted that *Brahman* is all-pervasive:

brahma brāhmaṇo vadati brahma rātrī niviśate /
sāvitraṃ brahmaṇo jātaṃ brahmaṇā 'gnir virocate // (VIII.9.3)

« The *Brāhmaṇa* utters *Brahman*, the night rests at *Brahman*, (the greatness) of Savitṛ is derived from *Brahman*, Agni shines by *Brahman*. »

The idea of the all-pervasive nature of *Brahman* is even better expressed in:

Brahmedaṃ sarvam ātmanvat yāvat sūryo vipaśyati. (VIII.9.4^{cd})

« As far as the sun shines *Brahman* is all that possesses life. »

Again:

yasminn idaṃ sarvam otaprotaṃ yasmād anyan na paraṃ kiñcanā 'sti / (XVIII.25.10^{cd})

« Everything is fastened and transfixed in *Brahman*, higher than whom nothing exists. »

The knowledge of *Brahman* has been praised in:

nai 'naṃ cakṣur jahāti na prāṇo jarasaḥ purā /
puraṃ yo brahmaṇo veda yasmāt puruṣa ucyate // (XVI.62.1)

« Him the eye does not leave, nor life before old age, who knows the stronghold of *Brahman*, for which (Brahman) is called *Puruṣa*. »

In this verse later Upaniṣadic sayings like the following ones have been anticipated:

viśvasyai 'kaṃ pariveṣṭitāraṃ īśaṃ taṃ jñatvā 'mṛtatvam eti |
(Śvetāśvataropaniṣad-7)

« Knowing Him, the One embracer of the world, the Lord, they become immortal. »

tam eva viditvā 'timṛtyum eti (*ibid.*-8)

« By knowing Him alone one passes beyond death. »

These are only a few of the numerous passages (which occur in the *Paippalāda Saṃhitā* only) in which Upaniṣadic concepts have been anticipated, so to say, and wherein the embryonic forms of such concepts have been found.

One point must not be lost sight of here. It has been reasonably said that the word *Brahman* did not originally carry the sense of the Supreme being, but that of magical power, prayer etc. The following extract from the *Ṛgveda*, III.53.2. clearly indicates such early usage: *viśvāmitrasya rakṣati brahme 'daṃ bhāratam janam.* « The *brahman* of Viśvāmitra protects the Bhārata people. » But the above citations show that in the hymns of the *Paippalāda Saṃhitā* the word often assumed an elevated meaning in which the course of subsequent developments has been foreshadowed. In any case, a thorough examination of the philosophical hymns of the *Paippalāda Saṃhitā* and of the extent of Bādarāyaṇa's indebtedness to these may show that Govinda's claims were not absolutely empty.

Apart from emphasising the philosophical trend of the AV. Govinda has also cited instances of the 'elucidation' *(upabṛṃhaṇa)* of Atharvavedic topics in later literature. Among those cited by Govinda, particularly notable is the 'elucidation' of a *paryāya-sūkta* (*Śaunaka*, VIII.10) in the *Bhāgavata* (IV.19). The interesting reappearance of Vedic ideas, topics, etc., although noticed by the Puranic authors (cf. the oft-quoted saying *itihāsa purāṇābhyāṃ vedaṃ samupabṛṃhayet*) has not yet drawn sufficient attention from Sanskrit scholars. While mentioning the 'elucidation' of Atharvavedic topics Govinda has partly compared more than one Atharvavedic *Upaniṣads* with the *Gītā* and other texts.

In the final section of the monograph Govinda has rebuked those who try to underestimate the importance of the *Atharvaveda* on one pretext or other. The *Śaunakīya Saṃhitā* (XIX.7.5) has counted twenty-eight stars instead of the usual twenty-seven with *Abhijit* as the extra star. Govinda has tried to show that the number 28 was always popular, and in support of this he has cited passages from obscure astronomical treatises. All this labour has been done only to silence those who said that the AV. contained

astronomical errors. Govinda has attempted to silence those too who refused to accept the AV. as one of the proper *Vedas* on the ground that it was not widely read. His answer to this type of critics may be summarised as follows:

Others again, having perceived that the AV. is not widely read, speak for its non-authenticity. That is unfair. Of the thousand recensions of the *Sāmaveda*, hundred recensions of the *Yajurveda* and twenty-one recensions of the *Ṛgveda* only a few have survived. So they too are not as widely read as they should have been. But, for this reason, no one says that they are devoid of authenticity. Then why blame the AV. alone with which too the same is the case?

Whatever be the value of the work from the critical point of view, the fact that it came from the pen of a scholiast belonging to the Śaunakīya sect which has become almost extinct now, together with the fact that it has embodied a lost tradition, points out its importance for students of Vedic literature.

Calcutta.

L'*ĀTMAN* DANS LE COMMENTAIRE DE ŚABARASVĀMIN

PAR

Madeleine BIARDEAU

La Mīmāṃsā, qui se donne pour l'herméneutique des Veda dans leur aspect rituel, nous offre la charte même de la religion séculière de l'Inde : c'est en elle, beaucoup plus que dans les *smṛti*, qu'il faut en effet chercher à l'état pur la théorie du brahmanisme en tant qu'il est fondé sur le sacrifice védique et sur la fonction sacerdotale des brahmanes. Elle n'accepte, au moins à date ancienne, ni l'idée des renaissances ni celle d'une délivrance. Elle repousse l'idée qu'un dieu souverain pourrait posséder l'efficace qu'elle attribue au seul rite védique. Sa religion est donc infiniment moins complexe que ce que nous devinons de l'hindouisme concret à la même époque, encore qu'elle fournisse à ce dernier un système de valeurs fondamentales, sinon ultimes, qui a contribué jusqu'à nos jours à le structurer.

Nous ne saurons jamais en quoi consistait la religion de fait des brahmanes qui ont élaboré la Mīmāṃsā. Sans doute renchérissaient-ils sur l'orthodoxie dans leur pratique, sans doute aussi évitaient-ils les cultes des grandes divinités hindoues dans les temples (sinon à la maison), comme c'est le cas encore aujourd'hui des brahmanes les plus orthodoxes. Mais il est au moins intéressant de noter l'usage que fait le *Bhāṣya* de Śabarasvāmin de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (BAU) à propos de la notion d'*ātman*. La BAU est la seule citée de toute la littérature upaṇisadique par Śabara, et elle l'est seulement sous le *sūtra* I 1 5 de Jaimini, dans la discussion relative à la valeur de la *śruti*. En comparaison de la masse de citations de la *Taittirīyasaṃhitā* ou d'autres textes de rituel, c'est peu de chose, mais il n'en est pas moins remarquable qu'une herméneutique des textes védiques doive, pour se fonder théoriquement dans son *tarkapāda*, faire appel à un aspect de la Révélation qui semble étranger à la religion du sacrifice : les passages de la BAU cités sont tirés pour la plupart du dialogue de Yājñavalkya et de sa femme Maitreyī (IV 5, qui est un doublet de II 4), où l'époux, sur

le point de renoncer à la vie de maître de maison pour aller dans la forêt, révèle à son épouse préférée l'au-delà de la religion séculière. La seule autre citation est extraite du dialogue du même Yājñavalkya avec le roi Janaka de Videha, où l'enseignement du brahmane sur l'*ātman-puruṣa* est ainsi approuvé par le prince : « Je te donne, Seigneur, mille (vaches) ; continue à parler en vue de la délivrance — *vimokṣāya* — » (BAU IV 3 14-16, Senart p. 71). Les textes auxquels se réfère Śabara appartiennent donc bien au centre même de la Révélation upaniṣadique, à ce qui en elle est radicalement nouveau par rapport à la religion védique.

L'ensemble de la discussion (*Śābarabhāṣya* (ŚB), Anandashrama pp. 39-71) met aux prises le Mīmāṃsaka, qui croit à la Parole védique et à l'efficacité du sacrifice, et un adversaire qui est sans doute avant tout un négateur de la valeur du Veda et du sacrifice, mais aussi un bouddhiste, à en juger par les présupposés doctrinaux qu'il dévoile peu à peu. Nous laisserons de côté ici la théorie de la Parole védique[1] pour ne nous attacher qu'à la question préalable, posée par l'adversaire, de la possibilité même de l'efficacité du sacrifice. Plus loin dans le *Bhāṣya* (II 1 5), cette question sera abordée du point de vue du sacrifice, car celui-ci ne produit jamais son fruit immédiatement. On supposera un *apūrva*, un élément « qui n'existait pas auparavant » et qui, apparu avec le rite en vertu de la prescription qui en est faite, sera la cause directe du fruit. Ici c'est la possibilité d'un fruit du sacrifice *pour le sacrifiant* qui est discutée.

Les termes mêmes de l'objection faite par l'adversaire sont irrécusables (p. 41) : *dṛṣṭaviruddham api bhavati kiṃcid vacanam pātracayanaṃ vidhāyāha « sa eṣa yajñāyudhī yajamāno'ñjasā svargaṃ lokaṃ yāti » iti pratyakṣaṃ śarīrakaṃ vyapadiśati / na ca tat svargaṃ lokaṃ yātīti / pratyakṣaṃ hi tad dahyate...* etc. « Il y a des paroles (védiques) qui sont en contradiction avec la perception : après avoir prescrit d'empiler les récipients (sacrificiels sur le corps du sacrifiant, le texte) dit : « Ce sacrifiant, ainsi armé du sacrifice, va droit au ciel. » Il désigne le corps qui est directement perçu. Or celui-ci ne va pas au ciel, car on le voit brûler »... La citation du *Śatapathabrāhmaṇa* (XII 5 2 8) n'est pas exacte, mais l'idée reste d'une contradiction entre ce que l'on constate par les sens et ce que le texte révélé demande de croire.

La *Prabhā* de Vaidyanātha Śāstrī (*ibid.* p. 61) remarque que les

1. Pour cet aspect, cf. ma *Théorie de la connaissance,* notamment pp. 155-191. Rappelons seulement ici que l'exposé sur le caractère « inné » et *apauruṣeya* — non humain — de la relation entre le mot et son objet se termine (p. 58 du ŚB) par une référence à Bādarāyaṇa, c'est-à-dire très probablement à l'auteur des *Vedāntasūtra,* avec qui le *sūtra* I 1 5 de Jaimini et le commentaire de Śabara affirment leur accord.

premiers éléments de réponse donnés par Śabara suivent la doctrine du Vaiśeṣika. En fait les arguments du Mīmāṃsaka en totalité reprennent les thèmes succinctement exposés dans les *Vaiśeṣika-sūtra* III 2 4-21. Mais, dans le détail de la discussion, le commentaire de Śabara et celui de Praśastapāda semblent indépendants l'un de l'autre, et l'on verra plus loin ce qui, à mon sens du moins, est la raison essentielle de cette indépendance réciproque[1]. J'ai montré ailleurs (*Théorie de la connaissance*, pp. 241 sq.) qu'il fallait voir dans le Vaiśeṣika un des systèmes de pensée brahmanique centrés sur la recherche de la délivrance plutôt que sur la vie dans le monde, et qui ont fécondé par leurs valeurs et leurs notions les systèmes séculiers. Il est donc moins paradoxal qu'il pourrait le paraître à première vue que le Mīmāṃsaka s'appuie sur le Vaiśeṣika contre son contradicteur pour établir d'abord que l'homme ne se réduit pas à son corps, ensuite qu'il y a en lui un principe interne qui assure la liaison entre les instants discontinus des phénomènes conscients[2]. L'*ātman* qu'il s'agit de prouver est en effet le substrat interne permanent qui ajoute à la réalité humaine visible le minimum indispensable à la croyance en l'au-delà. Il est en revanche très remarquable que Śabara ne songe pas à citer tel ou tel passage des *Brāhmaṇa* où le terme *ātman* est employé : celui-ci n'a pas alors la signification ontologique requise.

Les souffles vitaux d'une part et les phénomènes internes tels que le plaisir d'autre part (*sukhādayaḥ :* libre à nous de supposer que les phénomènes résumés par *ādi* sont ceux-mêmes qu'énumère le Vaiśeṣika et dont la liste commence aussi par le plaisir) indiquent donc une réalité autre que le corps, réalité qui, subsistant après la mort et armée du sacrifice, ira au ciel. L'adversaire proteste que tout cela ne requiert aucun substrat permanent ; son argument essentiel — et qui le restera jusqu'au bout — est que l'on ne peut voir ce substrat en lui-même. On le décrit toujours comme ce qui possède tel ou tel attribut *(guṇa)* mais on ne propose jamais d'écarter le voile de cet attribut pour le montrer lui-même. Pourquoi alors ne pas reconnaître qu'il se réduit à l'attribut ? Le *pūrvapakṣin* feint d'ignorer que, dans la problématique de son adversaire, cet attribut est une « qualité » qui requiert une « sub-

1. On ne fait ici aucune hypothèse d'ordre chronologique sur le rapport des deux *Bhāṣya*. Elle serait de toutes façons vaine. Ce n'est pas l'antériorité ou la postériorité qui commande une très cohérente et probablement très volontaire divergence d'interprétation.

2. Autrement dit, c'est à l'ontologie du Vaiśeṣika que se réfère Śabara, et cela n'est pas nécessairement en contradiction avec le fait que les catégories du Vaiśeṣika sont reprises par le *pūrvapakṣin* dans la discussion sur la dénotation du mot (ŚB I 3 33) qui relève de la théorie de la connaissance.

stance » pour son existence même, et montre que si l'on veut mettre un phénomène de conscience quelconque en relation avec autre chose, il n'y a pas de raison pour s'arrêter en chemin : il faudra aller à l'infini dans la recherche du substrat du substrat. Autant donc se contenter de la réalité transitoire du phénomène lui-même qui n'est « rien que conscience » ou « connaissance » (p. 63) : *tato vijñāna eva parituṣya lāvatyeva virantum arhasi*, « te contentant donc de la connaissance, tu dois t'y arrêter ». *Vijñāna* désigne ici l'instant, l'acte de connaissance, le phénomène instantané qui fait qu'il y a conscience de quelque chose, et non plus simplement, comme dans le Vaiśeṣika, la connaissance stricte par opposition au plaisir ou à la volition.

La réponse de Śabara est à peser dans son apparente naïveté *(ibid.) : yadi vijñānād anyo nāsti kas tarhi jānātītyucyate / jñānasya kartur abhidhānam anena śabdenopapadyate / tad eṣa śabdo'rthavān kartavya iti jñānād vyatiriktam ātmānaṃ kalpayiṣyāma iti*, « S'il n'existe rien d'autre que la connaissance, de qui dit-on alors « il connaît » ? Par ce terme on peut exprimer l'agent de la connaissance ; or il faut que ce terme ait un objet ; aussi supposerons-nous un *ātman* différent de la connaissance ». Le terme *jānāti* exprime l'action avec son agent. Il n'est pas possible, dans la problématique de la Mīmāṃsā, qu'un terme aussi clairement analysé par la grammaire ne renvoie pas à un objet réel, à savoir ici à l'agent de l'action, nous dirions : au sujet du verbe. Il faut donc supposer cet agent qui ne peut être que l'*ātman*. Quoique cela ne soit pas dit ici, on peut déjà compléter le schéma esquissé par le raisonnement de Śabara et que l'on retrouvera par la suite : un élément verbal aussi fondamental que la désinence personnelle du verbe correspond naturellement (rappelons que la relation entre le mot et son objet est pour la Mīmāṃsā *autpattika*) à un objet réel ; et de cet objet réel nous avons une certaine connaissance, sans quoi nous ne pourrions pas le nommer : le langage courant (à l'inverse de la Révélation) ne peut que parler de choses dont nous avons connaissance d'une manière ou d'une autre, et il nous donne réciproquement une certaine connaissance de son objet.

La conclusion est un peu rapide et l'adversaire ne se laisse pas convaincre. L'agent de l'action, dit-il, n'est connu par le verbe que de façon indirecte *-parokṣa-*. Or quelqu'un qui affirmerait directement l'existence de l'*ātman -ātmāstīti-* ne nous trouverait pas nécessairement prêts à acquiescer. Apparemment le Mīmāṃsaka ne peut qu'accepter l'objection, lui qui insiste sur le caractère aléatoire des paroles humaines par opposition à l'infaillibilité du Veda. En réalité, dans sa perspective, la proposition « l'ātman existe », proférée par quelqu'un, ne peut être mise sur le même plan que la structure fondamentale de la langue *qui est indépendante des volontés humaines.*

Cependant, au lieu de se borner ici à réitérer ce qu'il a dit sur le caractère *apauruṣeya* de la relation entre le mot et son objet, Śabara invoque maintenant un nouvel argument de type inférentiel. L'*ātman*, de simple substrat qu'il était, devient substrat *permanent*, chargé d'assurer la continuité ontologique entre des phénomènes de conscience temporellement discontinus, mais reliés entre eux au moins par leur contenu objectif : ainsi de la connaissance d'un objet et du désir de cet objet, ou d'un souvenir qui succède à la perception d'un objet. Implicitement, le caractère instantané des phénomènes constatables se trouve mis en évidence par opposition à la continuité de cet x sous-jacent. En réponse, le bouddhiste propose sa propre explication des mêmes phénomènes en substituant la notion de « série » à celle d'*ātman*.

Le dialogue est ici très habilement mené. Il faut le citer en totalité malgré sa longueur. Pour la commodité de l'analyse, on le divisera en deux parties qui coïncident avec les deux interventions principales du *pūrvapakṣin* et les réponses du *siddhāntin* à l'une et à l'autre (p. 65-67) : « *Tasmācchūnyāḥ skandhaghanā iti / athāsminnarthe brāhmaṇam bhavati / « vijñānaghana evaitebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tānyevānuvinaśyati na pretya saṃjñāstīti* (BAU II 4 12 et IV 5 13) / *ucyate / naitad evam / anyedyur dṛṣṭe'paredyur aham idam adarśam iti bhavati pratyayaḥ / pratyagātmani caitad bhavati na paratra / aparo hyasāvanyedyur dṛṣṭavān / tasmāt tadvyatiriktо' nyo'sti yatrāyam ahaṃśabdaḥ ↑ āha / paratrāpyahaṃśabdo bhaktyā dṛśyate / yathāham eva putro'ham eva devadatto'ham eva gacchāmīti / atrocyate / na vayam aham itīmaṃ śabdam prayujyamānam anyasminnarthe hetutvena vyapadiśāmaḥ / kiṃ tarhi śabdād vyatiriktam pratyayam / pratīmo vayam imam arthaṃ vayam evānyedyur upalabhāmahe vayam evādya smarāma iti / tasmād vayam imam artham avagacchāmo vayam eva hyo vayam evādyeti / ye hyo'dya ca na te vinaṣṭāḥ / athāpyasminnarthe brāhmaṇam bhavati / « sa vā ayam ātmeti » prakṛtyāmananti « asīryo na hi sīryata iti »* (BAU IV 4 22 et 5 15) / *tathā « avināśī vā are ayam ātmānucchittidharmeti »* (*ibid.* IV 5 14) / *vinaśvaraṃ ca vijñānam / tasmād vinaśvarād anyaḥ sa ityavagacchāmaḥ / na ca śakyam evam avagantuṃ yathopalabhyante'rthā na tathā bhavantīti / yathā tu khalu nopalabhyante tathā bhavantīti / tathā hi sati śaśo nāsti śaśasya viṣāṇam astītyavagamyeta / na cāhampratyayo vyāmoha iti śakyate vaktum / bādhakapratyayābhāvāt / tasmāt sukhādibhyo vyatiriktо'sti / evaṃ cet sa eva yajñāyudhīti vyapadiśyate* / « C'est pourquoi ces masses d'éléments sont vides (d'être). Il y a d'ailleurs un *brāhmaṇa* là-dessus : « N'étant qu'une masse de connaissance, il apparaît avec ces éléments matériels et disparaît avec eux ; après la mort il n'y a pas de conscience individuelle » — On répond : Non, car, d'une chose que l'on a vue un jour on a l'idée

un autre jour : « c'est moi qui l'ai vue ». Et cette (idée) se rapporte à son propre *ātman* intérieur, non à un autre. Car ce n'est pas un autre qui a vu ce jour-là. C'est pourquoi il est différent de cela (i.e. de la perception qu'il a eue), celui à qui s'applique le terme *aham*. — (L'adversaire) réplique : on voit aussi le terme *aham* appliqué à autre chose (qu'à l'*ātman*) figurativement : « C'est moi le fils », « C'est moi Devadatta », « C'est moi-même qui (y) vais. » — On répond : ce n'est pas le terme *aham* appliqué à un autre objet que nous désignons comme raison (i.e. comme signe inférentiel de l'*ātman*), mais plutôt l'idée, qui est autre chose que le terme. Nous avons l'idée de cet objet nous-mêmes quand nous disons : « C'est nous qui percevons tel jour, c'est nous qui nous rappelons aujourd'hui. » Aussi nous reconnaissons cet objet en disant : « C'était nous hier et c'est encore nous aujourd'hui. » Nous qui existions hier et aujourd'hui, n'avons pas disparu. D'ailleurs il y a un *brāhmaṇa* là-dessus : on le mentionne sous sa forme propre « C'est lui l'*ātman*[1] », (puis) : « Indestructible il n'est pas détruit » ; de même : « Il est bel et bien impérissable, cet *ātman*, il a pour propriété de ne pouvoir être détruit. » Or la connaissance est périssable. C'est pourquoi nous admettons qu'il est autre chose que la connaissance. On ne peut admettre que les objets ne soient pas tels qu'ils sont appréhendés (par la connaissance), ni qu'ils ne soient pas appréhendés tels qu'ils sont. Sinon il faudrait admettre que le lièvre n'existe pas et que la corne de lièvre existe. On ne peut non plus dire que l'idée de « je » soit une illusion, car il n'y a pas (ensuite) d'idée qui viennent l'infirmer. C'est pourquoi l'*(ātman)* est différent du plaisir, etc., et s'il en est ainsi, c'est lui qui est indiqué comme « armé du sacrifice ». »

On notera d'abord le glissement de sens qui permet au *pūrvapakṣin* de passer de l'expression bouddhique *skandhaghana* à celle de *vijñānaghana* dans la BAU, comme s'il s'agissait de la même chose, alors que l'*Upaniṣad* veut dire que l'*ātman* est conscience, et seulement conscience, ni sujet ni objet de connaissance, mais n'entend pas le réduire aux phénomènes de conscience transitoires, bien au contraire. La *saṃjñā* dont l'existence après la mort est niée est précisément la conscience phénoménale, celle qui nomme les choses et les pose comme objets, celle, pourrait-on dire en accord avec d'autres passages de la même *Upaniṣad*, qui dit « moi, je »[2].

1. La citation est inexacte s'il s'agit du dialogue avec Maitreyī, comme la suite semble l'indiquer. La phrase complète (BAU IV 5 15) est : *sa eṣa neti netyātmā / agṛhyo na hi gṛhyate'śīryo na hi śīryate...* Mais le même texte se trouve aussi en IV 4 22, dans le dialogue avec Janaka, et le paragraphe commence ainsi : *sa vā eṣa mahān aja ātmā yo'yam...* etc. *Sa eṣa neti netyātmā...* etc.

2. Cf. « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the Upanishads », in *Contributions to Indian Sociology* No VIII oct. 1965 (Mouton & Co).

La réponse de Śabara suit en apparence d'assez près les *Vaiśeṣika-sūtra* III 2 10 sq.[1] : l'usage du « je » se réfère au *pratyagātman*, à l'*ātman* intérieur et rigoureusement personnel (cf. VS III 2 14). Le Mīmāṃsaka insiste sur sa permanence : c'est moi qui ai perçu hier et qui me souviens aujourd'hui (cf. VS, *ibid.* 11, *dṛḍhatvāt*). Il distingue l'emploi propre du « je » de son emploi figuré (cf. VS, *ibid.* 12, 15) pour bien marquer qu'il a son objet propre. On a ici implicitement le même raisonnement que plus haut, où un terme du langage le plus courant ne peut que dénoter un objet réel dont nous avons une certaine connaissance, la dite connaissance s'exprimant par le mot lui-même. L'idée que nous avons quand nous disons « je » est d'ailleurs affirmée sans être précisée. On a plutôt l'impression que c'est le mot qui fait conclure à l'idée par l'intermédiaire de l'objet dénoté. Les termes employés pour désigner la connaissance que nous avons de l'objet dénoté par « je » sont les plus neutres possibles : *pratyaya*, *upalabdhi*. Le Mīmāṃsaka fait certainement appel ici à une expérience précise qu'il exprime par le discours direct : « c'est nous qui... », et qui est l'expérience d'une continuité du sujet à travers le discontinu des phénomènes de conscience, mais il serait sans doute bien en peine pour ranger ce *pratyaya* ou cette *upalabdhi* sous tel ou tel type de *pramāṇa :* perception ? inférence ? Aussi s'empare-t-il bien volontiers de la perche que lui tend sans le vouloir l'adversaire en citant la BAU. C'est finalement le témoignage de la *śruti* qui doit authentifier cette expérience du « je ».

Cependant on ne peut se défendre ici du sentiment que l'enseignement de Yājñavalkya est détourné de sa fin propre[2]. Cet *ātman* qui est Brahman (IV 4 5-6 par exemple), qui a renoncé à tout désir *(ibid.)*, qui est insaisissable par l'expérience courante soumise à la dualité sujet-objet (*ibid.* 23 et 5 15), peut-il être vraiment, tel quel, l'être particulier dont on dit « je » ? Cet être particulier, s'il existe, est tout au plus objet d'expérience interne par opposition aux choses perçues par les sens. Il ne peut pas, pour l'*Upaniṣad*, être transcendant à l'expérience la plus courante, la plus « mondaine », puisque c'est lui-même qui pose la dualité en s'opposant le monde des objets et des autres « je ». Il est donc pour le moins contestable de se servir du témoignage de la BAU pour identifier l'objet dénoté par « je » et l'*ātman* auquel est promise l'impérissabilité.

1. Qui sont d'ailleurs très difficiles à interpréter dans le détail. On se demande si la raison pour laquelle Praśastapāda n'a pas commenté directement les *sūtra* n'est pas qu'ils lui étaient déjà partiellement inintelligibles.

2. On supposera connues ici les conclusions de l'article déjà cité sur « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the Upanishads », où *ātman* et *aham* sont distingués et assignés chacun à un niveau différent de l'être, l'un étant le pleinement réel, le *satya*, le second étant l'origine même de tout le domaine empirique, domaine du périssable.

Quelle que soit la concision du texte, nous pouvons maintenant nous retourner vers les *Vaiśeṣikasūtra* pour essayer d'apprécier dans quelle mesure ils ont pu servir de garant au Mīmāṃsaka : à première vue, on ne décèle pas en effet de divergence grossière entre eux et le texte de Śabara, comme dans le cas de la BAU, et l'on serait tenté, au contraire, de voir un emprunt servile du second aux premiers, peut-être même un emprunt un peu timide puisque les *sūtra* du Vaiśeṣika emploient le terme *pratyakṣa*, « perception, connaissance directe », pour caractériser la connaissance de l'objet dénoté par *aham* (III 2 14-15) : *aham iti pratyagātmani bhāvāt paratrābhāvād arthāntarapratyakṣaḥ // devadatto gacchatīlyupacārād abhimānāt lāvaccharīrapratyakṣo' haṅkāraḥ //* « Étant donné que « je » ne s'applique qu'à l'*ātman* personnel et qu'il ne s'applique pas à un autre (que soi), il met en évidence un objet autre (i.e. l'*ātman*, d'après les *sūtra* précédents) ; quand il s'agit de Devadatta qui marche, c'est par métaphore ou par suite d'une opinion fausse que le fait qu'il dit « je (marche) » met en évidence seulement son corps. » La question délicate est ici de savoir ce qu'il faut mettre exactement sous le terme *pratyakṣa*. Le terme *aham* a été introduit un peu plus haut (*sū.* 9) contre l'hypothèse que l'*ātman* ne pouvait être inféré, faute d'un signe visible, et n'était donc connu que par la Révélation : *aham iti śabdasya vyatirekānnāgamikam*, « Étant donné que le terme « je » (exprime) quelque chose de plus (que le corps), (l'*ātman*) n'est pas (seulement) révélé ». Autrement dit, *aham* constitue le signe visible qui permet d'inférer l'*ātman* (celui-ci ayant par ailleurs comme signes — *liṅga* encore, mais peut-être seulement des « marques » auxquelles on reconnaît sa présence, — les phénomènes vitaux et internes). C'est donc le mot *aham* qui est directement perçu comme quelque chose d'autre, quelque chose de plus, parce qu'il exprime autre chose que le perçu. Mais il ne fait pas *percevoir* l'x qu'il dénote et que les *sūtra* n'hésitent pas à nommer l'*ātman*[1]. Ce n'est pas l'*ātman*, donc, qui est perçu directement, et en n'affirmant rien sur ce point, Śabara pourrait encore paraître suivre les VS. L'auteur de ces derniers montrerait déjà la même difficulté et le même embarras à parler de l'expérience interne d'une continuité du sujet sous la discontinuité des phénomènes. La continuité est bien, d'une certaine manière, éprouvée, et c'est précisément ce que les exemples concrets cherchent à mettre en évidence,

1. Le *Vaiśeṣikabhāṣya* (VB) (Kāśī Sanskrit Series p. 34) va dans ce sens : *te ca na śarīrendriyaguṇāḥ / kasmāt / ahaṅkāreṇaikavākyatābhāvāt... ahaṃśabdenāpi pṛthivyādiśabdavyatirekāt,* « Ces (attributs internes) ne sont pas des attributs du corps ou des sens. — Pourquoi ? — Parce que de ces derniers on ne peut dire « je »... et parce que le terme « je » exprime quelque chose de différent par rapport aux termes tels que « terre », etc.

mais le passage de cette continuité empiriquement décelable à l'affirmation du sujet de cette continuité est ce qui fait difficulté. Le sujet n'est jamais montré en lui-même, pas plus d'ailleurs qu'une substance quelconque ne l'est indépendamment de ses « qualités ». C'est sur ce point que la discussion va rebondir.

Cependant le parallélisme avec le Vaiśeṣika s'arrête là : la Mīmāṃsā en effet n'a jamais en vue autre chose que le sujet de la vie empirique ; l'x, quel qu'il soit, qui assure la continuité des phénomènes de l'expérience courante, est le même qui doit subsister pour rendre possible la récompense du *svarga* après la mort. Même si, alors, il est dépouillé de son corps, il garde au moins la possibilité de jouir du ciel d'une manière tout à fait analogue à celle du vivant. Il y a changement d'état physique, sans doute, mais non rupture de plan, renversement des valeurs, conversion du cœur, toutes expressions qui sont appropriées quand l'*ātman* est conçu comme véritablement transcendant à la vie empirique et destiné à s'en dégager. Le Mīmāṃsaka cherche dans l'*ātman* ce qui lui assure de façon indéfinie la jouissance du fruit de ses actes ; il n'est donc pour lui que la condition de possibilité de la religion séculière, mais n'a pas d'intérêt en lui-même. Les phénomènes empiriques et leur prolongement dans l'au-delà céleste sont les seules choses qui importent vraiment. C'est bien d'ailleurs pourquoi l'on se résigne si facilement à ne pas le connaître en lui-même.

On sait déjà que le Vaiśeṣika au contraire met la recherche de la délivrance au centre de ses préoccupations, et qu'il la conçoit comme l'arrêt des processus karmiques[1]. Aussi l'affirmation de l'existence de l'*ātman* doit-elle avoir pour lui une signification qui ne s'arrête pas à la vie empirique. Comme dans les *Upaniṣad* et dans tous les courants religieux hindous pour lesquels la délivrance est le but ultime, l'*ātman* apparaît comme la réalité transcendante qu'il faut atteindre à l'intérieur de soi-même par une méthode ou par une autre, et quelle que soit la conception que l'on a de son état délivré. Aussi est-il intéressant par lui-même et doit-il être atteint en lui-même au moment crucial du processus de la délivrance. C'est précisément ce qu'affirment les VS (IX 1 11) : *ātmanyātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣād ātmapratyakṣam*, « Il y a perception de l'*ātman* par lui-même à partir d'une conjonction particulière entre l'*ātman* et le *manas* ». Pour une fois le *sūtra* est limpide, surtout si l'on tient compte des *sūtra* suivants (*ibid.* 12-15) relatifs aux perceptions extraordinaires des *yogin* en dehors de l'état de concentration yogique, et du *sūtra* IX 2 13 relatif à la connaissance des *ṛṣi*, tous explicitement commentés dans le *Bhāṣya* de Praśastapāda (éd. cit.,

1. Cf. *Théorie de la connaissance* p. 242.

pp. 97, et 128-9) : la perception directe de l'*ātman* par lui-même est obtenue par les *yogin* en état de *yoga*. C'est également ce qu'affirme le *Nyāyabhāṣya* (I 1 3, éd. G. Jha p. 11).

Nous sommes très loin de la Mīmāṃsā qui nie les pouvoirs extraordinaires de perception des *yogin* et des *ṛṣi* et qui semble tout ignorer d'une possibilité de percevoir directement l'*ātman*, comme la suite de la discussion va le montrer. Celle-ci a donc emprunté au Vaiśeṣika juste ce qu'il lui fallait et qui pouvait paraître servir ses propres fins, au prix d'une distorsion notable de la théorie de l'*ātman* de Kaṇāda. Plus précisément, elle a mis au service de la religion séculière dont elle est la systématisation une notion qui est au centre des spéculations sur la délivrance. C'est ce que la fin de la discussion confirme, en particulier l'étonnant commentaire de la fameuse formule de Yājñavalkya : *neti neti...*[1] :

« — Si l'agent connaissant est autre que la connaissance, alors il faudrait le montrer tel qu'il est, une fois écartée la connaissance. Or on ne le montre pas. C'est donc qu'il n'est rien d'autre qu'elle. — A cela on répond : il s'éprouve lui-même — *svasaṃvedya* —, un autre ne peut le voir, comment le montrerait-on ? Un homme qui possède la vue, par exemple, voit la couleur par lui-même, mais il ne peut la montrer à un autre qui serait aveugle de naissance. Or, de ce qu'il ne peut la montrer, on ne conclut pas pour autant que la (couleur) n'existe pas. De même, un homme appréhende lui-même son *ātman* mais ne peut le montrer à un autre, parce que l'autre, qui voit, n'a pas le pouvoir de voir cet homme — *puruṣa* —. L'autre homme aussi appréhende son *ātman* par son *ātman* quoiqu'il n'appréhende pas un autre homme. Il y a d'ailleurs un *brāhmaṇa* là-dessus : « Quand la parole s'est tue, quelle lumière a cet homme ? — Il a son *ātman* pour lumière, ô roi, dit-il (BAU IV 3 6) »[2]. Il y a aussi un *brāhmaṇa* pour dire qu'il n'est pas appréhendé par un homme : « Non saisissable, il n'est pas saisi (BAU IV 4 22 et 5 15) », ce qui veut dire : « il n'est pas saisi par un autre ». — D'où (tirez-vous cela) ? — De l'affirmation qu'il est lui-même lumière. De fait il y a aussi ce *brāhmaṇa* : « Alors c'est lui, le *puruṣa*, qui est lui-même lumière (BAU IV 3 9). »

— « Mais par quel moyen en parle-t-on à un autre ? — Sur le moyen aussi il y a un *brāhmaṇa* : « C'est lui, l'*ātman*, dont on dit : « ceci, non ; cela, non », dit-il (BAU IV 4 22) »[3]. On ne peut le

1. Pour ne pas allonger indûment le corps de l'article, on se bornera à donner la traduction de ce passage, en insérant les termes sanskrits les plus importants.

2. Le texte exact est : *ātmaivāsya jyotir bhavati*.

3. Le texte exact enchaîne *netyātmā* avec *agṛhyo na hi gṛhyate*. Il est impossible de tenir compte dans la traduction des remarques de A. Minard sur *neti neti* (*Trois*

montrer en disant : « Il est de telle ou telle forme ». Ce qu'un autre voit, on le nie : c'est là le moyen de l'indiquer. Un autre voit le corps, c'est pourquoi on indique l'*ātman* en disant que le corps n'est pas l'*ātman*, que (l'*ātman*) est autre que le corps ; par la négation du corps, on indique l'*ātman*. De même les souffles par exemple ne sont pas l'*ātman :* par cette négation, on indique l'*ātman* comme autre qu'eux. De même, le plaisir et autres (phénomènes internes) qui se trouvent chez autrui sont appréhendés grâce à des signes par un autre. Eux non plus ne sont pas l'*ātman :* par cette négation, on indique (l'*ātman*) comme autre (qu'eux).

« Que le *puruṣa* n'est pas autre que le sujet qui voit, on l'infère aussi de l'activité humaine. Quand un homme s'efforce de reprendre pour les terminer des choses à moitié faites un jour précédent, de son activité on conclut qu'il distingue un (moi) permanent de ce qui n'est pas permanent. (L'*ātman*) peut aussi être indiqué par analogie : « Tel vous voyez votre *ātman* par vous-même, par analogie sachez que tel aussi je vois le mien. » Par exemple quelqu'un peut décrire à un autre ce qu'il éprouve en lui-même en disant : « Je suis comme quelqu'un que l'on brûle, je suis comme quelqu'un que l'on torture, je suis comme quelqu'un que l'on assiège. » Pour cette raison, c'est-à-dire parce qu'il se connaît lui-même, le *puruṣa* est différent.

« Quant à ce qui a été objecté, qu'il faudrait le montrer après avoir écarté la connaissance, — si tu refuses le moyen, tu ne peux t'approcher — *upetum* — de l'objet visé — *upeya* — sans son moyen — *upāya* —. Or ceci est précisément le moyen (d'approcher) des objets qui sont à connaître : tels ils sont connus, tels ils sont. Par exemple : qu'appelle-t-on « blanc » ? — Ce en quoi se trouve la blancheur. — Qu'appelle-t-on « blancheur » ? — Ce à quoi s'applique le terme « blanc ». — A quoi s'applique-t-il ? — A ce qui est connu quand le terme « blanc » est prononcé. C'est pourquoi, si l'on refuse la connaissance, on ne peut montrer quoi que ce soit. D'ailleurs l'objet de la connaissance n'est pas nécessairement connu une fois connue la connaissance elle-même. Car un objet est précisément connu même si la connaissance elle-même ne l'est pas encore. On a déjà dit en effet que la connaissance n'est pas directement perçue, tandis que l'objet à connaître l'est. S'il faut absolument refuser quelque chose, a-t-on dit, alors, que ce soit plutôt la connaissance que les objets.

énigmes sur les Cent Chemins I, pp. 113-114, §§ 316 sqq.), à cause du commentaire de Śabara. Cela n'enlève rien à la valeur de ces remarques, mais serait au contraire une preuve de plus de l'« adaptation » que fait subir Śabara aux conceptions upaniṣadiques.

« C'est pourquoi le *puruṣa* est autre que le plaisir et les autres (phénomènes internes), et il est permanent. Quant au *(brāhmaṇa)* allégué : « N'étant qu'une masse de connaissance, il apparaît avec ces éléments matériels et disparaît avec eux ; après la mort il n'y a pas de conscience individuelle », on y oppose (ceci) : au moment où il répond à la requête (de sa femme) : « Seigneur, vous m'avez plongé là dans une extrême perplexité », (Yājñavalkya), niant son intention de la rendre perplexe, lui explique : « Je n'ai certes rien dit pour (te) rendre perplexe : cet *ātman* est bel et bien impérissable, il a pour propriété de ne pouvoir être détruit (BAU IV 5 14) ; mais la conjonction entre des éléments appartient à la (« masse de connaissance »)[1]. C'est pourquoi (l'homme) n'est pas « rien que connaissance », et par conséquent il n'est pas la même chose (que le corps qui est brûlé après la mort). »

On aura noté au passage l'ambiguïté du terme *puruṣa* qui désigne tantôt l'homme concret, tantôt le principe permanent en lui, l'*ātman*. Les citations de la BAU autorisent toutefois cette ambiguïté puisqu'elles distinguent et identifient tour à tour *ātman* et *puruṣa*. Mais tout l'intérêt de ce développement réside dans la manière dont la Mīmāṃsā, tout en s'appuyant sur des textes qui ne sont pas faits pour cela, se débat dans le problème, classique pour nous aussi, de la connaissance de soi et de la connaissance d'autrui comme un autre « soi ». Il faut même admettre que nous avons ici une des analyses indiennes les plus poussées de l'expérience du sujet en tant que tel. Passant sous silence la solution du Nyāya-Vaiśeṣika, dont on sait par ailleurs qu'il la rejette, et qui consiste à supposer une conjonction extraordinaire entre le *manas* et l'*ātman* dans le *yoga*, Śabara tente de décrire comme incommunicable l'expérience que nous avons de notre propre identité et qu'il appelle l'*ātman*. Cette expérience semble être une sorte de connaissance directe qui s'oppose à la connaissance analogique que peut en avoir autrui.

A première vue, il n'y a rien que de très semblable aux descriptions de notre psychologie classique. Cependant, si l'on prend

1. *Mātrāsaṃsargas tvasya bhavati* est donné par le *Bhāṣya* comme faisant partie de la citation de la BAU. Mais le texte de l'*Upaniṣad* ne comporte pas cette phrase, que ne semble connaître non plus aucun de ses commentaires vedāntiques. En revanche Kumārila dans son *Ślokavārttika* le commente évidemment : *avināśī svarūpeṇa puruṣo yā tu nāśitā / mātrāṇāṃ sādhikārāṇām bhūtādīnām asaṃjñitā* // (*Ātmavāda* 147), « le *puruṣa* en lui-même est impérissable. Quant à la périssabilité, elle appartient aux éléments (corporels) et à leurs attributions, l'absence de conscience appartient aux éléments (matériels), etc. ». Apparemment, Kumārila ne fait aucune distinction entre *saṃjñā* et *caitanya* : c'est simplement la fonction de connaissance et elle ne relève que de l'*ātman*, mais elle n'est pas l'*ātman*. Ma traduction de *asya* comme se rapportant au *vijñānaghana* ne suit pas l'interprétation de Kumārila.

garde au vocabulaire et aux expressions, si surtout l'on cherche à préciser la manière dont Śabara utilise la BAU, on se retrouve au sein du brahmanisme, avec toute sa problématique sous-jacente et la tension qui le caractérise entre la religion séculière et le monde des renonçants.

On a déjà remarqué dans la première partie du dialogue l'emploi des termes généraux *upalabdhi* ou *pratyaya* qui, dans cette seconde partie encore, ne sont jamais précisés par un *pratyakṣam* adverbial comme c'est le cas, par exemple, dans la discussion sur la réalité de l'objet et de l'idée au début du *Bhāṣya* I 1 5. Cette discussion est d'ailleurs rappelée dans le passage que l'on vient de citer en traduction, pour nier à nouveau que l'idée — *buddhi* — (p. 34-35) ou la connaissance — *vijñāna-* (p. 70-71) soit directement perçue. Cette fois, le terme *pratyakṣa* est employé : *na hi vijñānam pratyakṣaṃ vijñeyo' rthaḥ pratyakṣa ityetat pūrvam evoktam* (p. 71), « on a déjà dit en effet que la connaissance n'est pas directement perçue, tandis que l'objet à connaître l'est ». En principe ici, la connaissance serait celle de l'*ātman* et son objet serait l'*ātman*. Le rappel de la discussion antérieure permettrait donc d'affirmer implicitement la perceptibilité de l'*ātman*. Cette impression est renforcée par la manière dont est évoquée la connaissance que l'on donne à autrui de son propre *ātman* par analogie : *yādṛśam bhavan svayam ātmānam paśyati* (p. 69), « tel vous voyez votre *ātman* par vous-même... »

Il serait cependant imprudent de conclure que, même en l'absence du terme *pratyakṣa* (ou d'une expression comme *sākṣātkāra*, « le fait de rendre directement présent aux sens »), c'est une connaissance de type perceptif qui est affirmée de l'*ātman*. Il y a plusieurs aspects à considérer pour trancher cette question délicate : le premier est la définition de la perception donnée par le *sūtra* I 1 4 de Jaimini : *saṃsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tat pratyakṣam*, « la production d'une idée quand les sens de l'homme sont en contact avec un (objet) existant, c'est cela la perception ». Pour qu'il y ait perception, il faut un contact avec les sens. On se rappelle à ce sujet la discussion du *Nyāyābhāsya* où l'auteur doit explicitement mentionner le *manas* comme organe sensoriel *-indriya-* pour garder à la connaissance des phénomènes internes (plaisir, etc.) et de l'*ātman* son caractère perceptif. Le *sūtra* du Vaiśeṣika affirmant qu'il y a perception de l'*ātman* grâce à un contact particulier de l'*ātman* et du *manas* est à comprendre dans la même perspective. L'*ātman* est ainsi un *objet* de connaissance et il n'a pas besoin de propriétés particulières, sinon d'un contact particulier avec le *manas* acquis par le *yoga* pour être perçu. Ainsi donc, quand on affirme la perceptibilité de l'*ātman* au sens strict,

on n'a pas besoin que l'*ātman* soit lumière, ni qu'il s'illumine lui-même, ni qu'il soit pure conscience, pas plus que lorsqu'il s'agit de percevoir un phénomène interne quelconque. C'est pourquoi aussi la connaissance de l'*ātman* donnée par le *yoga* est limitée au moment de la concentration yogique suprême. En ce sens strict, il est impossible que Śabara ait voulu affirmer la perceptibilité de l'*ātman*. Rien en effet ne laisse penser que, dans la connaissance que nous en avons, les organes des sens aient un rôle à jouer.

L'appel au témoignage de la BAU et l'interprétation qu'en donne Śabara — c'est là le second aspect à considérer — rendent encore plus complexe la question de la connaissance de l'*ātman*. On a déjà dit que l'*Upaniṣad*, tout en faisant de l'*ātman* une sorte de conscience pure, élimine de cette conscience toute trace de dualité sujet-objet. Sa réalité relève évidemment d'un niveau d'expérience qui est au-delà de tout phénomène empirique, ce qui rend son expression directe impossible et justifie le recours à une accumulation de négations. Or Śabara, citant précisément les formules négatives destinées à faire saisir l'au-delà des phénomènes, parmi lesquels est inclus celui de l'*ego*, les interprète comme si elles se référaient au sujet, à l'agent en tant qu'il assure la continuité d'une vie empirique, sans être pour autant au-delà de la vie empirique. Pour lui, il n'y a pas suppression de la dualité sujet-objet, mais par les formules négatives l'accent se trouve mis au contraire sur le sujet à l'exclusion de ses objets de connaissance ; c'est précisément en tant que réduit à lui-même, coupé de ses objets, qu'il ne peut devenir à son tour un objet susceptible d'être montré aux autres. Tout ce qui est objet, perceptible ou inférable, n'est pas l'*ātman*, ce qui ne fait que confirmer l'idée que l'*ātman* n'est pas à proprement parler perceptible.

Mais le sujet — désigné, on se le rappelle, par *aham* — est-il cependant objet de connaissance pour lui-même d'une manière ou d'une autre ? Une expression comme *svasaṃvedhyaḥ*, « il s'éprouve lui-même », indiquerait une sorte d'expérience de soi-même qui ménagerait une connaissance objective. Quant à la reprise du texte upaniṣadique affirmant l'essence lumineuse et auto-illuminatrice de l'*ātman*, elle est particulièrement audacieuse dans ce contexte, mais elle semble aussi indiquer que pour Śabara il y a, au plan même de l'expérience empirique, une sorte de transparence du sujet à lui-même sous-jacente au flux des phénomènes et différente de lui. Cependant, lorsqu'il cherche à exprimer de façon positive pour autrui cette connaissance que le sujet a de lui-même, il ne parvient jamais à l'isoler de la connaissance de l'objet : ainsi de l'activité interrompue et reprise qui indique le sentiment que le sujet a de sa permanence, ou de l'analogie qui vise à montrer le sujet

en tant qu'éprouvant tel ou tel sentiment, c'est-à-dire dans la terminologie de nos brahmanes, en tant que percevant tel ou tel phénomène interne. On est toujours renvoyé au sujet dénoté par « je » et à sa pure permanence : il est posé comme *nitya* en effet, et c'est finalement le seul trait qui lui est reconnu par Śabara et qui l'oppose à tout le reste.

En dehors de toute expérience extraordinaire provoquée par le *yoga*, on ne voit pas comment il y aurait expérience proprement dite du sujet permanent si l'on ne tire pas toutes les conséquences de l'affirmation de la BAU : il faudrait reconnaître une sorte de continuité *expérimentale* de la conscience sous-jacente aux actes de connaissance et toujours présente à leur horizon. La BAU elle-même d'ailleurs ne cherche pas à poser cette continuité au plan empirique : l'*ātman* n'est *vijñānaghana* que lorsque toute dualité a disparu. Pour Śabara qui ne reconnaît pas d'expérience supra-empirique, toute connaissance se réduit à l'acte de connaissance et celui-ci, y compris sans doute l'acte par lequel on essaie de saisir le moi, est instantané : *vinaśvaraṃ ca vijñānam* (p. 67), « or la connaissance est périssable ».

Il y a plus, et le troisième aspect dont il faut tenir compte est l'affirmation de l'*ātman* contre le bouddhiste, plus particulièrement contre le *vijñānavādin*, pour qui la continuité de la conscience est précisément à chercher dans le flux des phénomènes et ne requiert pas de substrat substantiel. En effet, au milieu même des citations de la BAU, Śabara répète que la connaissance — entendons l'acte instantané de connaissance d'un objet — n'est jamais directement perçue. Au contraire de ce qu'affirment les bouddhistes et de ce qu'affirmera bientôt Bhartṛhari[1], il maintient que seul l'objet est connu directement (cf. plus haut p. 121). Que l'*ātman* soit ou non mis au rang des objets de connaissance (cf. l'analogie avec la connaissance de la couleur que l'on ne peut communiquer à un aveugle de naissance), il reste donc distinct essentiellement de la connaissance ; et l'agent de la connaissance, qui n'apparaît pas dans l'acte de connaissance, ne peut davantage apparaître sinon comme pôle de référence dans l'acte réfléchi qui lui succède : « j'ai eu la connaissance de tel objet ». Le « je », d'après la structure même de la proposition,

1. Cf. le *Bhāṣya* de Śankara sur la *Taittirīyopaniṣad, Brahmavallī*, et particulièrement son commentaire de *satyaṃ jñānam anantam brahma*, qui s'efforce de montrer comment le *brahman* est connaissance pure, ou plutôt pur connaître — *jñapti* —, au-delà de la dualité sujet-objet. Les bouddhistes et Bhartṛhari maintiennent au contraire l'agent de la connaissance *-jñātṛ-*, la connaissance *-jñāna-* et leur objet *-jñeya-* sur un même plan de réalité accessible à la conscience empirique. Pour Bhartṛhari leur unité transempirique (et jamais accessible en tant que telle, semble-t-il) se fait en *śabdabrahman*, le connaître devenant un des aspects de la manifestation de la Parole et non l'inverse ; pour le bouddhiste, leur unité n'est que ce qu'elle est au plan empirique, celle d'un flux.

n'est jamais que l'x auquel on rapporte un phénomène transitoire à titre de prédicat également transitoire. Malgré donc la citation de la BAU selon laquelle l'*ātman* est lumière, il ne semble pas que Śabara se prononce sur la « nature » ou l'« essence » de l'*ātman*, qu'il lui reconnaisse le privilège unique d'être une conscience, un *cit*. Après tant d'efforts de démonstration, il semble au contraire que l'*ātman* reste uniquement ce dont on dit « je » jour après jour avec le sentiment de désigner toujours la même chose.

Aussi bien était-ce là la seule chose qu'il importait vraiment à Śabara de prouver, à savoir qu'il y avait un substrat permanent des phénomènes empiriques qui pût recueillir le fruit de ses actes. Mais ce fruit lui-même n'est pas conditionné par l'entrée dans une sorte d'éternité supra-empirique où l'*ātman* se retrouverait dans sa vérité pure. Au contraire le résultat du sacrifice — la jouissance du ciel —, est lui-même conçu comme un de ces phénomènes empiriques dont il faut que l'*ātman* soit affecté[1] après la mort comme pendant la vie terrestre, conformément à ses désirs. Comme, pour le Mīmāṃsaka, tout ce qui est désigné par un terme simple existe réellement, que tout ce qui existe est nommable et par là connaissable, il ne peut qu'affirmer l'*ātman* comme connaissable. Au reste, on serait étonné qu'il puisse trouver à ce sujet une structure propre, une sorte d'« intérieur » qui en ferait vraiment un individu doué d'une vie personnelle et relativement autonome : le sujet empirique de la société brahmanique, comme on l'a dit ailleurs, n'est que l'être qui souffre et éprouve du plaisir. Il n'est pas valorisé en lui-même, il est seulement celui qui peut tout recevoir de l'extérieur mais qui ne désire recevoir que ce qui lui procure du plaisir. Il est cependant humain en ce qu'il peut travailler, par le sacrifice en particulier, en vue d'un plaisir éloigné, voire même situé par-delà la mort.

Sur cette notion précise de l'*ātman*, on voit clairement comment s'est exercée la pression des courants religieux centrés sur la délivrance pour contraindre les brahmanes ritualistes à élaborer la théorie de la religion séculière pure : c'est un de ces courants religieux, le bouddhisme, qui conteste radicalement la valeur du sacrifice védique, en faisant surgir des questions métaphysiques que la caste sacerdotale livrée à elle-même n'aurait sans doute pas posées sous cette forme. Contrainte à prendre ainsi un certain recul par rapport à sa Révélation, c'est aux courants religieux de l'hindouisme, c'est-à-dire à ceux qui intègrent cette même Révélation à leur vision du monde tout en la dépassant, quelle emprunte des

1. Ce qui, notons-le, réserve entièrement le problème de savoir s'il existe un autre plan religieux où cela n'est plus vrai ; par conséquent le problème de la croyance religieuse concrète d'un Śabara reste intact.

notions et des raisonnements mal adaptés à son objet. L'unité de la *Weltanschauung* hindoue se trouve ainsi implicitement affirmée contre le bouddhisme. La solidarité de la religion séculière et des valeurs des renonçants apparaît en même temps dans toute sa fragilité et avec toutes ses difficultés théoriques, puisque la Mīmāṃsā doit détourner de leur sens primitif aussi bien les *sūtra* du Vaiśeṣika que les paroles de Yājñavalkya.

Paris.

IST CANDRAGOMIN DER VERFASSER DER *CANDRA-VṚTTI?*

VON

Robert BIRWÉ

1. Die von B. Liebich[1] getroffene und dann von der Forschung[2] akzeptierte Feststellung, dass Candra(gomin), der Verfasser der Sūtras, auch selbst die Vṛtti verfasst hat, wird neuerdings von K. C. Chatterji[3] in seiner Ausgabe des Cāndravyākaraṇa bestritten. Da diese Frage für die Geschichte der einheimischen Grammatik von Wichtigkeit ist, soll sie an dieser Stelle erneut untersucht werden.

2. Betrachten wir zunächst die von Liebich vorgetragenen Argumente.

Der zuerst von J. Eggeling geäusserten Vermutung, dass Candra selbst die Vṛtti vefasst habe, hat sich Liebich[4] im Jahre 1895 angeschlossen. Nun enthält die einzige vollständige Handschrift der Candra-Vṛtti, die sich in der Durbar-Bibliothek zu Kathmandu befindet, eine Bemerkung, die Liebichs Schlussfolgerung hinfällig machen könnte. Es heisst dort am Schluss : *cāndre vyākaraṇe ṣaṣṭho 'dhyāyaḥ samāptaḥ.* Und dann von zweiter Hand : *...śrīmadācāryadharmadāsasya kṛtir iyam*[5] « dies ist das Werk des ruhm-

1. Für die bibliographischen Hinweise s.u. die Anm. 4 und 5 sowie p. 128, Anm. 1-7.

2. Cf. z. B. S. K. BELVALKAR, *Systems of Sanskrit Grammar*, Poona 1915, p. 58 ; M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd. 3, Leipzig 1922, p. 399 Anm. 1 ; L. RENOU, *La Durghaṭavṛtti* de *Śaraṇadeva*, Vol. I, Fasc. 1 : Introduction, Paris 1940, p. 40 Anm. 2 ; L. RENOU-J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Tome II, Paris 1953, p. 93.

3. *Cāndravyākaraṇa* of CANDRAGOMIN. Part I (Chapters 1-3), Poona 1953 ; Part II (Chapters 4-6), Poona 1961. — Es ist bedauerlich, dass diese Ausgabe den Dhātupāṭha, die Uṇādisūtras, die Paribhāṣāsūtras und das Varṇasūtra nicht enthält, die LIEBICH 1902 (s. u. p. 128, Anm. 4), 1918 (s. u. p. 127, Anm. 5) und 1928 (s. u. p. 136, Anm. 2) veröffentlicht hat.

4. *NGGW* 1895, p. 310, 314.

5. LIEBICH, *Candra-Vṛtti.* « Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra », *AKM* Bd. 14, Leipzig 1918, p. 513 f.

reichen Ācārya Dharmadāsa ». Hierzu bemerkte Liebich[1] im Jahre 1895 : « Wie dem auch sei, ohne diese Stelle würde man nicht daran denken, für Text und Vṛtti verschiedene Verfasser anzunehmen. Weder hat der Kommentar einen eigenen Namaskāra und Einleitungsvers, noch wird er in den Schlussworten der Kapitel und Bücher hervorgehoben, die hier ebenso lauten, als in den blossen Texthandschriften. »

In seinem im Jahre 1899 erschienen Aufsatz, der sich mit dem Datum des Candragomin befasste, ging Liebich[2] von der Voraussetzung aus, dass Candra selbst die Vṛtti verfasst hat. Seine Beweisführung hatte jedoch, wie er selbst im Jahre 1903[3] zugab, eine schwache Stelle : « es war darin angenommen, dass Candragomin, der Verfasser des Candra-Sūtra, auch selbst der Verfasser der zugehörigen Vṛtti sei. » Die im Jahre 1902[4] angekündigten sicheren Zeugnisse für die Ansicht, dass Candra selbst die Vṛtti verfasst habe, legte Liebich dann 1903 vor. In seinem Aufsatz *Das Datum des Candragomin und Kalidasas* führte er[5] als entscheidend an : « Nun findet sich in der Vṛtti eine Reihe von Stellen, in denen der Verfasser von sich in der ersten Person spricht : I, 1, 108 janivadhor igupāntānāṃ ca svaraṃ vakṣyāmaḥ 'den Akzent von jan und vadh... werde ich später sagen', ... Über das vierte Buch reichen solche Stellen nach meinen Aufzeichnungen nicht hinaus... »

« Wer ist, wer kann », fragt Liebich dann, « der Schreiber solcher Stellen sein ? Ein späterer Kommentator, ja selbst ein unmittelbarer Schüler Candragomin's, der etwa sein Werk fortsetzen wollte, müsste sich doch anders ausdrücken. Diese Stellen sind nur verständlich im Munde Candragomin's selbst... » und liefern « m. E. den objektiven Beweis dafür, dass in der Tat Candragomin selbst der Verfasser der Candra-Vṛtti ist. »[6]

Im Jahre 1918 griff Liebich diese Frage nochmals auf. Im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Candra-Vṛtti* führte er[7] aus : « Dass in diesem Adhikāra-Saṃgraha, der ein unentbehrliches Glied des Candra-Systems bildet, also sicher von Candragomin selbst

1. *NGGW* 1895, p. 314.
2. *WZKM* 13, p. 308 ff.
3. Liebich, « Das Datum des Candragomin und Kalidasas », *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*, Bd. 81, 1903, IV. Abteilung, b. Orientalisch-sprachwissenschaftliche Sektion, p. 25. — Der Separatdruck steht mir nicht zur Verfügung.
4. Liebich, *Cāndra-Vyākaraṇa*. Die Grammatik des Candragomin. Sūtra, Uṇādi, Dhatupāṭha, *AKM* Bd. 11, No. 4, Leipzig 1902, p. viii.
5. a. a. O. (p. 128, Anm. 3), p. 26.
6. a. a. O. (p. 128, Anm. 3), p. 26 f.
7. a. a. O. (p. 127, Anm. 5), p. xii.

verfasst ist, auch einmal (II, 1, 1) Worte unsrer Vṛtti als Adhikāra verwendet werden, bildet einen weiteren und schlechthin zwingenden Beweis dafür, dass Candragomin selbst Autor der Vṛtti ist; ...»

3. K. C. Chatterji hat meines Wissens eine zusammenfassende Darstellung seiner Ansicht, dass Candra die Vṛtti nicht verfasst habe, nicht gegeben. Seine Argumente finden sich verstreut in seiner Ausgabe des *Cāndravyākaraṇa*[1] als Anmerkungen zu verschiedenen Regeln. Die m. E. wichtigsten sind folgende :

1. Zu I.3, 98 : *ṣṭhivusivo dīrghaś ca* beginnt die Vṛtti wie folgt : *ṣṭhīvyaṭeḥ sīvyaṭeś ca lyuṭ bhavati...* An *ṣṭhīvyaṭeḥ* nimmt Chatterji Anstoss : « *sāhacarya* is not a *niyāmaka* in all cases and there is no reason why the divādi root should be regarded as the base of *ṣṭhīvana* in preference to the bhvādi which is much more frequently used. The Vṛttikāra manifestly goes against the Sūtrakāra. »

2. Das in der Regel V.1, 32 : *sphāyaḥ sphī* gelehrte Substitut *sphī* hat nach der Vṛtti fakultative Gültigkeit : *sphāyas ṭaṭavaṭoḥ sphībhāvo bhavati vā.* Nach Hinweis auf z. B. *Jainendra* und *Śākaṭāyana*, die das Substitut *sphī* als obligatorisch lehren[2], fährt Chatterji fort : « It is not clear from Candra's rule whether he intends it to be optional or compulsory. Probably Candra himself thought of making the rule compulsory, whereas the author of the Vṛtti supplied *vā* from the previous rule. »

3. In der Vṛtti zu II.4, 64 wird ausgeführt : *sapatne tu bhrāṭṛvyaśabdasyādyudāttatvaṃ vakṣyati.* Zu *vakṣyati* bemerkt Chatterji : « The use of the third person shows that the Vṛttikāra is different from the Sūtrakāra. The first person, however, has been used under several previous rules. »

4. In der Vṛtti zu II.2, 68 tritt der oft zitierte Satz auf : *candropajñam asaṃjñakaṃ vyākaraṇam.* Hierzu führt Chatterji aus : « This would show that the author of the Vṛtti is different from that of the Sūtras. »

4. Für Liebich und diejenigen Gelehrten, die die Candra-Vṛtti als das Werk Candras betrachten, ist mit dem Datum Candras das Datum der Vṛtti gegeben. Nach Liebich[3] liefert das Beispiel *ajayaj*

1. s.o. p. 127, Anm. 3.

2. J IV. 3, 17 (in der von Abhayanandin kommentierten Rezension entspricht IV. 3, 38 in der Rezension, die Somadevasûri kommentiert hat) ; Ś IV. 1, 129.

3. a. a. O. (p. 128, Anm. 3), p. 28 f. In seiner Ausgabe der *Kṣīrataraṅgiṇī*, Breslau 1930, p. 266 setzt LIEBICH das Jahr 450 n. Chr. als obere Grenze an. — P. THIEME, *Indological Studies in honor of W. Norman Brown*, New Haven, Conn., 1962, p. 215 setzt Candragomin in das 3. Jhrhdt. n. Chr. In Anm. 32 führt er zu diesem Ansatz aus : « I am sorry to throw doubt on this seemingly well-established date (*JAOS* 76

jarto hūṇān « der Jarta besiegte die Hūṇas » in der Vṛtti zu I.2, 81 das Jahr 470 n. Chr. als terminus a quo. Der terminus ad quem ist das Datum des Grammatikers Bhartṛhari, der nach dem Bericht des chinesischen Pilgers I-tsing um 650[1] n. Chr. gestorben ist. Denn Bhartṛhari erwähnt in *Vākyapadīya* II. 489[2] den Ācārya Candra.

Da nun Chatterji der Ansicht ist, dass Candra die Vṛtti nicht verfasst hat, stehen wir, wenn wir Chatterji folgen, vor zwei Fragen : 1. Wer hat die Vṛtti verfasst ? und 2. Wann ist sie verfasst worden ? Zur ersten Frage äussert sich Chatterji nicht ; zur zweiten seien vier seiner Anmerkungen hier angeführt :

1. Zu der in der Vṛtti zu I.1, 135 gestellten Frage : *kaṭhaṃ ṭad eṭaj 'jeṣṭhāya puṭrāya piṭā brahma brūyāṭ praṇāyyāya cāṇṭevāsine*[3] *iti?* führt Chatterji aus : « The commentator has evidently taken this from the Kāśikā [zu P III.1, 128] where we find : *...kaṭham eṭaj jyeṣṭhāya puṭrāya piṭā brahma prabrūyāṭ praṇāyyāyāṇṭevāsine nānyasmai kasmaicana' iti...* »

2. In der Vṛtti zu VI.1, 42 heisst es u.a. : *kaṭham udyamaḥ, uparama iti? aḍa 'udyame' yama*[4] *'uparame' iti nipāṭanāṭ siddham.* Zu *yama* bemerkt Chatterji : « Cāndra Dhātupāṭha [I.296] has *yamu 'uparame'* but the Vṛttikāra has been influenced by the *Kāśikā* [zu P VII.3, 34] which has : *kaṭham udyamoparamau? aḍa 'udyame', yama 'uparame' iti nipāṭanāḍ anuganṭavyau.* »

3. In der Vṛtti zu VI.3, 16 tritt folgender Śloka auf :

rudro viśveśvaro devo yuṣmākaṃ kuladevaṭā /
mārajid bhagavān buddhaḥ asmākaṃ kulanandanaḥ //

Hierzu schreibt Chatterji : « Kāś [ikā zu P VIII.1, 15] reads the second line thus : *sa eva nāṭho bhavagān asmākaṃ śaṭrumardanaḥ //*

(1956), p. 20 note 48). We can only say that Candragomin was older than the *Vākyapadīya* and the *Kāśikā.* » Es wäre interessant zu erfahren, warum Thieme die von Liebich angesetzte obere Grenze für Candra nicht gelten lassen will. In der Vṛtti zu I, 1, 120 und I. 2, 64 werden, wie CHATTERJI bemerkt hat, Zitate aus Kālidāsas Raghuvaṃśa V. 34 *(āśāsyam anyat punaruktabhūtam)* und Kumārasaṃbhava II. 20 *(vṛtrasya hantuḥ)* gebracht. Wenn Candra die Vṛtti verfasst hat, ist er jünger als Kālidāsa, der keinesfalls in das 3. Jhrhdt. n. Chr. gesetzt werden kann. Cf. auch P. HACKER, *WZKSOA* 4 (1960), p. 70, der Kālidāsa ein wenig vor der Schlussredaktion des Mahābhārata, Rāmāyaṇa und Harivaṃśa im 5. Jhrhdt. n. Chr. ansetzt.

1. Dieses Datum wird von B. LIEBICH, *Kṣīrataraṅgiṇī*, p. 269 f. bezweifelt. E. FRAUWALLNER, *WZKSOA* 5 (1961), p. 134 f. setzt Bhartṛhari um 450-510 n. Chr. an.

2. Cf. F. KIELHORN, *Indian Antiquary* 3 (1874), p. 286 (II.489 erscheint hier als Vers 6). Zur Interpretation cf. KIELHORN, *Indian Antiquary* 5 (1876), p. 245 und THIEME, *JAOS* 76 (1956), p. 20 mit Anm. 48.

3. So CHATTERJI und LIEBICHS Ms. C_2 ; W. RAU, *ZDMG* 113 (1964), p. 528 liest *cāṇṭevāsina iti.* In seiner Ausgabe hat Liebich ... *praṇāyyāyāṇṭevāsine ceti.*

4. So Chatterji. Liebich hat *yama* des Ms. in *yamu* geändert.

The absence of sandhi in *c d* in Candravṛtti shows that it is a later adaptation. »

4. In Chatterjis Ausgabe lautet der letzte Satz in der Vṛtti zu IV.2, 147 wie folgt : *yatrābhinnena śabdena tadvato 'bhibhānaṃ tat sarvam iha draṣṭavyam* [*kāśikā*] / Nach den soeben angeführten Anmerkungen Chatterjis kann kein Zweifel darüber bestehen, wie sein Zusatz [*kāsikā*] zu verstehen ist : Die Quelle der *Candra-Vṛtti* ist die *Kāśikā* zu P V.2, 127[1].

Chatterjis Ansicht über das Alter der *Candra-Vṛtti* ist nur eine Folge seiner Prämisse, dass Candra nicht der Verfasser der Vṛtti ist. Ist Candra jedoch deren Verfasser, bedarf Chatterjis Ansicht über das Alter der Vṛtti keiner Diskussion, da sie dann abwegig wäre. Denn Candra ist nicht nur älter als Bhartṛhari, sondern auch älter als die *Kāśikā*, die zu P IV.3, 88 bekanntlich das *Vākyapadīya* des Bhartṛhari erwähnt und Candras Grammatik stillschweigend benutzt hat[2].

5. Betrachten wir zuerst ein Argument Liebichs. Dass in dem (nur in tibetischer Übersetzung vollständig erhaltenen) *Adhikāra-Saṃgraha*, « der ein unentbehrliches Glied des Candra-Systems bildet, also sicher von Candragomin selbst verfasst ist », Worte der Vṛtti als Adhikāra angetroffen werden, sieht er als « schlechthin zwingenden Beweis » dafür an, dass Candra selbst die Vṛtti verfasst hat[3]. Liebichs Schlussfolgerung basiert auf der Annahme, dass ein unentbehrliches Glied des Candra-Systems wie der *Adhikāra-Saṃgraha* von Candra selbst verfasst worden ist.

Ist nun aber der *Adhikāra-Saṃgraha* tatsächlich ein unentbehrliches Glied des Candra-Systems ? Liebich[4] hat die Angaben des *Adhikāra-Saṃgraha* in seiner Ausgabe der Vṛtti in Form von Randnoten verwertet. Chatterjis Ausgabe nimmt keinen Bezug auf den *Adhikāra-Saṃgraha*. Hieraus scheint hervorzugehen, dass dieses Werk in seinen Augen kein unentbehrliches Glied des Candra-Systems darstellt. Dies bedeutet : Auch ohne den *Adhikāra-Saṃgraha* sind die Sūtras verständlich ; für ihre Interpretation genügt die Vṛtti.

Diese Ansicht wird ferner dadurch gestützt, dass der *Adhikāra-Saṃgraha* und die Vṛtti gleiche Angaben enthalten, z. B. *Adhikāra-Saṃgraha* zu I.1, 14 : *paro 'dhikāra ā kapaḥ*[5] ;

1. In der mir zur Verfügung stehenden Ausgabe der Kāśikā, Kāśī Saṃskṛta Granthalāmā 37, Benares 1952, heisst es : *yatrābhinnarūpeṇa śabdena ...*

2. F. Kielhorn, *Indian Antiquary* 15 (1876), p. 184.

3. s. o. p. 128 f.

4. a. a. O. (p. 127, Anm. 5), p. xi.

5. So als Randnote in der nepalesischen Handschrift (s. o. p. 127). Cf. Liebich a. a. O. (p. 127, Anm. 5), p. xii.

Vṛtti zu I.1, 14 : *parādhikāra ā kapaḥ.*

Die Frage, ob der Hinweis, wie weit der Adhikāra *paraḥ* gültig ist, zweimal notwending ist, darf ohne jeden Zweifel verneint werden. Der diesbezügliche Hinweis in der Vṛtti ist ausreichend. Warum erscheint er also zweimal ? Eine naheliegende Erklärung wäre die, dass der *Adhikāra-Saṃgraha* nachträglich aus der Vṛtti exzerpiert wurde.

Hiergegen lässt sich einwenden, dass der *Adhikāra-Saṃgraha* kein Exzerpt darstellen kann, da er Angaben enthält, die in der Vṛtti nicht gebracht werden. So sagt die Vṛtti z. B. zu I.1, 103 nur, dass *bahulam* ein Adhikāra ist, nicht aber wie weit er gültig ist. Im *Adhikāra-Saṃgraha*[1] wird sein Geltungsbereich angegeben : Er gilt bis zum Ende des Pāda 2 des Adhyāya I. Ferner gibt der *Adhikāra-Saṃgraha* Adhikāras an, die in der Vṛtti nicht erwähnt werden. So wird z. B. zu I.1, 17[2] vermerkt, dass der Adhikāra *san* bis I.1, 22 incl. gültig ist.

Aber dies alles liefert keinen stichhaltigen Einwand gegen die Ansicht, dass der *Adhikāra-Saṃgraha* auf der Vṛtti basiert. Im Falle des Adhikāra *san* geht aus der Vṛtti einwandfrei hervor, dass *san* nur bis I.1, 22 gültig ist. Denn zu I.1, 17-22 wird jeweils ausgeführt : *...san paro bhavati ;* zu I.1, 23 dagegen : *...kāmyac paro bhavati.* Ausserdem enthält der *Adhikāra-Saṃgraha* nach Ausweis der Randnoten Liebichs nicht alle Adhikāras. Da der Adhikāra *san* angegeben wird, ist es unerklärlich, warum der Adhikāra *kyac*, der, wie aus der Vṛtti hervorgeht, von I, 1, 24-26 gültig ist, nicht vermerkt wird.

Der *Adhikāra-Saṃgraha* ist demnach kein unentbehrliches Glied des Candra-Systems, auch nicht im Hinblick auf die Sicherung der Tradition bezüglich des Geltungsbereiches eines Adhikāra. Denn er enthält nichts, was nicht schon in der Vṛtti enthalten ist. Dies gilt auch für die in der Vṛtti zu II.1, 1 auftretenden Worte °*arthavācinaḥ śabdāt*, die nach dem *Adhikāra-Saṃgraha* bis zum Ende des Adhyāya IV gültig sind. Dass dem so ist, ergibt sich einwandfrei aus der Vṛtti zu II.1, 1, auch wenn es dort nicht expressis verbis angegeben wird. Hier wird ausgeführt, dass die Kasusendungen *su* usw. nach einem, um Pāṇinis Terminologie zu verwenden, Prātipadika (= C *arthavācin śabda*) auftreten, nicht aber nach einer Wurzel (C *kriyārtha* = P *dhātu*) oder nach einer Verbalform (C, P *tiṅ(anta)*). Der Adhikāra *paraḥ* gilt bis zum Ende des Adhyāya IV und der Adhikāra *kriyārthāt* (I.1, 40) bis zum Ende des Adhyāya I. Die Suffixe, die von II.1, 1 an gelehrt werden, müssen nach einer

1. Cf. die Randnote in Liebichs Ausgabe der Vṛtti p. 22 zu I. 1, 103.
2. Cf. die Randnote in Liebichs Ausgabe der Vṛtti p. 5 zu I. 1, 17.

Prakṛti auftreten, da es sonst sinnlos wäre, sie überhaupt zu lehren. Die Prakṛti, nach der die Suffixe bis zum Ende des Adhyāya IV auftreten, kann nur ein Prātipadika sein. Wenn eine Verbalform von II.1, 1 an als Prakṛti in Betracht käme, wäre z.B. die Regel IV. 3, 53 vollkommen sinnlos, da sie ausdrücklich lehrt, dass das Suffix *rūpap* nach einer Verbalform auftritt : *tiṅaś ca rūpap*.

Der *Adhikāra-Saṃgraha* basiert, wie zu zeigen versucht wurde, auf der Vṛtti. Dies macht es m.E. unmöglich, den Vṛttikāra als seinen Verfasser anzusprechen. Denn für diesen bestand keine Veranlassung, das, was er bereits in der Vṛtti ausdrücklich oder implicite gesagt hatte, noch einmal in einem besonderen Traktat zusammenzufassen.

6. Von den § 3 angeführten Argumenten Chatterjis für seine Hypothese, dass Candra die Vṛtti nicht verfasst hat, soll zunächst das erste und zweite besprochen werden.

1. Die Wurzel *ṣṭhiv-* der 1. Klasse[1] kann als Grundlage der Kṛt-Bildung *ṣṭhīvana* betrachtet werden, wie es z. B. in *Dhātupradīpa*[2] I.561, *Kṣīralaraṅgiṇī*[3] I.592 und *Mādhavīyadhātuvṛtti*[4] I.553 der Fall ist. Aber reicht der Umstand, dass sie viel häufiger verwandt wird als die Wurzel *ṣṭhiv-* der 4. Klasse[5], allein aus, um einen Unterschied zwischen dem Sūtrakāra und dem Vṛttikāra zu konstruieren ? Tatsache ist, dass die Vṛtti, so wie sie uns überliefert ist, *ṣṭhīvana* aus der Wurzel *ṣṭhiv-* der 4. Klasse bildet. Und da sich hiergegen vom Standpunkt der einheimischen Grammatik nichts einwenden lässt, liegt kein zwingender Grund vor, der uns veranlassen könnte, Chatterji zu folgen.

Eine ganz andere Frage ist, ob die in der Vṛtti überlieferte Lesart *ṣṭhīvyaleḥ* richtig ist. In diesem Zusammenhang ist es nicht zu umgehen, mit einigen Worten auf die bekannten Handschriften der Candra-Vṛtti einzugehen. Liebichs Ausgabe der Vṛtti basiert auf der bereits erwähnten einzigen vollständigen Handschrift, « zu welcher Hauptquelle als erwünschte Kontrolle, wenn auch jene an Qualität nicht ganz erreichend, die drei Cambridger Fragmente hinzukamen... Von den 24 Kapiteln des ganzen Werkes lagen... nur sieben vollständig und zwei weitere etwa zur Hälfte in doppelter Urschrift vor. »[6] Das Liebich zur Verfügung stehende Handschriftenmaterial war also dürftig. Chatterji schweigt über die von ihm

1. *Cāndra-Dhātupāṭha* I. 191 : *ṣṭhivu kṣivu* '*nirasane*'.
2. ed. S. Ch. CHAKRAVARTI, *Rajshahi* 1919.
3. ed. B. LIEBICH, Breslau 1930.
4. Kâshî Sanskrit Series No. 103, Benares 1934.
5. *Cāndra-Dhātupāṭha* IV. 4 : *ṣṭhivu kṣivu* '*nirasane*'.
6. LIEBICH a. a. O. (p. 127, Anm. 5), p. x.

für seine Ausgabe benutzten Handschriften. Aus einen Vergleich der Ausgaben von Chatterji und Liebich gewinnt man den Eindruck, dass die Grundlage von Chatterji die Ausgabe der Vṛtti von Liebich gewesen ist. Vor zwei Jahren hat W. Rau[1] ein neues Fragment der Candra-Vṛtti bekannt gemacht. Die grosse Zahl der von ihm mitgeteilten Varianten, so unbedeutend sie auch im Einzelfalle sein mögen, zeigt jedoch deutlich, dass eine verbindliche Aussage darüber, ob der ursprüngliche Wortlaut der *Candra-Vṛtti* in der einen vollständigen Handschrift vorliegt, sehr fraglich ist. Dieses Faktum ist bei den folgenden Ausführungen nicht aus den Augen zu verlieren.

Obwohl für die Lesart *ṣṭhīvyateḥ* in der Vṛtti zu I.3, 98 zwei Handschriften zur Verfügung stehen, könnte in bezug auf sie ein Überlieferungsfehler vorliegen. Es wäre nicht ausgeschlossen, dass ein Schreiber unter dem Einfluss des unmittelbar folgenden *sīvyateḥ* ein ursprüngliches *ṣṭhīvateḥ* zu *ṣṭhīvyateḥ* verschrieben haben könnte, sodass Chatterjis Folgerung : « The Vṛttikāra manifestly goes against the Sūtrakāra » auch aus diesem Grunde abzulehnen wäre.

2. Die Interpretation der Regel V.1, 32 ist nur aus der Vṛtti bekannt. Hat Candra die Vṛtti verfasst, so gibt sie unter der Voraussetzung, dass kein Überlieferungsfehler vorhanden ist, selbstverständlich seine Auslegung der Regel. Hat er sie nicht verfasst, so gibt es keinen objektiven Beweis dafür, dass der Vṛttikāra die Regel anders interpretiert hat als der Sūtrakāra. Chatterjis Hinweise auf z. B. *Jainendra* und *Śākaṭāyana* sind nicht beweiskräftig. Denn sie zeigen uns bestenfalls, wie Candra die Regel interpretiert haben könnte, aber nicht wie er sie tatsächlich interpretiert hat.

Die soeben besprochenen Argumente Chatterjis beweisen demnach nicht, dass Candra die Vṛtti nicht verfasst hat.

?. Sein drittes Argument, nämlich : « The use of the third person [*vakṣyati* in der Vṛtti zu II.4, 64] shows that the Vṛttikāra is different from the Sūtrakāra. The first person [*vakṣyāmaḥ*], however, has been used under several previous rules », ist auf den ersten Blick bestechend.

Beginnen wir mit der ersten Person *vakṣyāmaḥ*, die in Liebichs Argumentation eine entscheidende Rolle gespielt hat. Sie findet sich, soweit ich sehe, neunmal[2] in der Vṛtti, nämlich zu

1. *ZDMG* 113 (1964), p. 521 ff.
2. Bei Liebich a. a. O. (p. 128, Anm. 3), p. 26 fehlt I. 3, 101.

1. I.1, 108 : *janivadhor igupāntānāṃ ca svaraṃ vakṣyāmaḥ*,
2. I.1, 145 : *svaraviśeṣam aṣṭame vakṣyāmaḥ*,
3. I.2, 86 : *pūṅyajoś ca śānacy ādyudāttatvaṃ vakṣyāmaḥ*,
4. I.2, 104 : *matvarthīyaṃ vakṣyāmaḥ*,
5. I.3, 101 : *svaraṃ tu vakṣyāmaḥ*,
6. III,1, 67 : *svare viśeṣaṃ vakṣyāmaḥ*,
7. III. 4, 68 : *svaraṃ tu vakṣyāmaḥ*,
8. IV.3, 93 : *svaraviśeṣaṃ tu svarādhyāye vakṣyāmaḥ* und
9. IV.4, 52 : *antabhāve prayojanaṃ tatraiva vakṣyāmaḥ*.

« Die Stellen sind », so Liebich, « nur verständlich im Munde Candragomin's selbst » ; mit anderen Worten : Sie beweisen, dass Candra selbst die Vṛtti verfasst hat.

Es mutet seltsam an, dass Liebich in diesem Zusammenhang kein Wort über die Stellen verliert, die die dritte Person *vakṣyati* aufweisen. Sie findet sich, soweit ich sehe, fünfmal in der Vṛtti, nämlich zu

1. II.4, 64 : *sapatne tu bhrātṛvyaśabdasyādyudāttatvaṃ vakṣyati*,
2. V.1, 82 : *avarṇe dīrgham vakṣyati*,
3. V.3, 38 : *klici pratiṣedhaṃ vakṣyati*,
4. VI.1, 46 : *pāter lukaṃ vakṣyati* und
5. VI.3, 67 : *khari caraṃ vakṣyati*.

Stimmen wir Liebich zu, dass die Stellen mit der ersten Person nur « im Munde Candragomin's selbst » verständlich sind, stellt sich die Frage, wie die Stellen mit der dritten Person zu erklären sind. Folgen wir Chatterjis Ansicht, dass die Verwendung der dritten Person zeige, « that the Vṛttikāra is different from the Sūtrakāra », stehen wir vor der umgekehrten Frage, wie die Stellen mit der ersten Person zu erklären sind.

Sowohl Liebichs als auch Chatterjis Argumentation unterstellen als Voraussetzung, dass, wenn ein Autor von sich selbst spricht, er dann die erste Person verwendet : *vakṣyāmaḥ* « wir werden sagen (lehren) » (oder *vakṣyāmi* « ich werde sagen (lehren) »). Spricht er von einem anderen, wird die dritte Person verwandt : *vakṣyati* « er wird sagen (lehren) ». In jedem Falle ist es ausgeschlossen, dass, wäre die Vṛtti das Werk eines Verfassers, wer er auch immer sein möge, dieser dann nach Belieben von sich sowohl in der ersten als auch in der dritten Person sprechen würde.

8. Lässt sich das Nebeneinander der ersten und dritten Person in der *Candra-Vṛtti* mit Liebichs Ansicht, dass Candra sie verfasst hat, vereinbaren ? Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, den Sprachgebrauch einiger grammatischer Kommentare zu vergleichen.

1. Patañjalis *Mahābhāṣya* ist in der uns vorliegenden Fassung

von Anfang bis Ende « the masterly production of one and the same individual scholar »[1]. In seiner Auseinandersetzung mit H. Sköld, der dies im Anschluss an A. Weber in Zweifel gezogen hatte, führte Liebich[2] im Jahre 1928 u.a. aus : « Da man zu Webers Zeiten die Nennung des Verfassernamens im Texte selbst für ein sicheres Kennzeichen späterer Faktur hielt[3], so sei hier daran erinnert, dass, wie wir jetzt wissen, es bei den alten Sanskritautoren vielfach für stilwidrig galt, von sich selbst in der ersten Person zu sprechen, ... Patañjali spricht von sich selbst je nach Bedarf und nach dem Zusammenhang sowohl in der dritten als in der ersten Person. »

Die Beispiele, die im folgenden zur Illustration der Ausführungen Liebichs angeführt werden, finden sich im *Bhāṣya* zu P VI.4, 22. Die beigefügten Übersetzungen sind der von B. Geiger[4] entnommen, die für die notwendigen sachlichen Erklärungen, die in diesem Zusammenhang zu weit führen würden, zu vergleichen ist.

a) *evaṃ* vakṣyāmi[5] *śās hau śā hāv iti*[6].
« Ich werde folgendermassen sagen : '*śā hau* [VI,4, 35] ist gleich *śās hau.*' »[7]

b) *athavā ā hāv iti* vakṣyāmi[8].
« Oder aber ich werde [das Sūtra ändern und] sagen : '*ā hau.*' »[9]

c) *athavā na hāv iti* vakṣyāmi[10].
« Oder aber ich werde sagen [das Sūtra sollte lauten] : '*na hau.*' »[11]

d) vakṣyati *tatra sārvadhātukagrahaṇasya prayojanaṃ sārvadhātuke bhūtapūrvamātre 'pi yathā syād uttvam*[12].
« Er wird [nämlich] dort [zu VI,4, 110 Vārtt. 1, Schluss] sagen, das Wort *sārvadhātuka* [in 110] habe den Zweck, dass das *u*

1. F. Kielhorn, *Indian Antiquary* 5 (1876), p. 250.
2. *Konkordanz Panini-Candra*, Breslau 1928, p. 6.
3. Damit wird auch das vierte Argument Chatterjis gegenstandslos, der die Nennung des Namens Candra in der Vṛtti zu II. 2, 68 als Indiz dafür angesehen hatte, dass Sūtrakāra und Vṛttikāra verschieden sind (s. o. p. 129). Selbst moderne Autoren nennen sich gelegentlich beim Namen ; cf. z.B. P. Thieme, *JAOS* 76 (1956), p. 13 Anm. 30 : « If not from Kielhorn, Boehtlingk or Thieme, then ... »
4. *Mahābhāṣya* zu P. VI, 4, 22 und 132 nebst Kaiyaṭa's Kommentar. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 160. Band, 8. Abhandlung. Wien 1908.
5. Die im folgenden aufgeführten Belegstellen für *vakṣyāmi* und *vakṣyati* fehlen in Pathak-Chitrao, *Word Index to Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*, Poona 1927, der p. 947a nur eine Belegstelle für *vakṣyati* bringt.
6. *M(ahā)bh(āṣya)*, ed. F. Kielhorn, Bd. III, p. 187, l. 18.
7. Geiger a. a. O., p. 21.
8. *Mbh* III, 187, 19.
9. Geiger a. a. O., p. 21.
10. *Mbh* III, 187, 21.
11. Geiger a. a. O., p. 21.
12. *Mbh* III, 188, 3 f.

[für *a*] eintreten möge, auch wenn ein *Sārvadhātuka* nur eben vorher dagewesen ist.»[1]

c) vakṣyaty *etad ajādīnām aṭā siddham iti.*[2]
«Er [Ślokavārtt. zu VI,4, 74] wird folgendes sagen : 'Bei den vokalisch anlautenden [Stämmen] kommt [*aijyata* usw.] mit Hilfe des Augmentes *a* [und nicht *ā*] zustande.'»[3]

f) vakṣyaty *etan maghavanśabdo 'vyutpannaṃ prātipadikam iti*[4].
«Er wird [nämlich im Bhāṣya zu IV,1, 7] folgendes sagen : '*Maghavan* ist ein [etymologisch] nicht abgeleiteter Nominalstamm.'»[5]

g) *vukaṃ na* vakṣyāmi. *evaṃ* vakṣyāmi *bhuvo luṅliṭor ūd upadhāya iti.*[6]
«Ich werde [nämlich in VI,4, 88] *vuk* überhaupt nicht erwähnen. Ich werde folgendermassen sagen : 'Bei *bhū* wird vor [den vokalisch anlautenden Personalendungen im] Aorist und Perfekt *ū* für die Paenultima substituiert.'»[7]

h) vakṣyaty *etan maghavanśabdo 'vyutpannaṃ prātipadikam iti*[8]
«Er [Pat. zu IV,1, 7] wird [nämlich] sagen : 'Die Wortform *maghavan* ist ein etymologisch nicht abgeleiteter Nominalstamm.'»[9]

Die Auswertung der Beispiele ergibt folgendes : Zu *vakṣyāmi* in a), b), c) und g) ergänze Patañjali ; ebenso zu *vakṣyati* in d), f) und h) ; und zu *vakṣyati* in e) ergänze Ślokavārttikakāra.

Patañjali spricht also von sich sowohl in der ersten als auch in der dritten Person. Eine andere Frage ist freilich, ob seine Ausdrucksweise mit der Candras als Verfasser der Vṛtti verglichen werden kann.

Das *Mahābhāṣya* ist bekanntlich in Form einer fingierten Diskussion zwischen Śiṣya, Ācāryadeśīya und Ācārya abgefasst. Diese seine Form ist offensichtlich dafür verantwortlich, dass Patañjali als Verfasser des gesamten Werkes aus der jeweiligen Situation heraus bald in der ersten und bald in der dritten Person spricht. Es bedarf keiner Erörterung, dass die *Candra-Vṛtti* nicht die Form des *Mahābhāṣya* aufweist. Gewiss, auch in ihr werden Fragen aufgeworfen und beantwortet, was aber mit dem Bhāṣya

1. GEIGER a. a. O., p. 22 f.
2. *Mbh* III, 188, 16.
3. GEIGER a. a. O., p. 27.
4. *Mbh* III, 189, 6 f.
5. GEIGER a. a. O., p. 32.
6. *Mbh* III, 191, 18 f.
7. GEIGER a. a. O., p. 47.
8. *Mbh* III, 193, 4 f.
9. GEIGER a. a. O., p. 59.

nicht vergleichbar ist. Wenn aber Patañjali aus dem Zusammenhang heraus sich jeweils anders ausdrückt, warum könnte dann Candra, der das Studium des *Mahābhāṣya* neu belebt hat, in seiner Vṛtti nicht ebenso verfahren haben ? Mit anderen Worten : Kann mit Sicherheit die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass Candra von sich selbst in der ersten und dritten Person spricht, wenn angenommen wird, dass er die Vṛtti teilweise als Sūtrakāra (Belegstellen mit der ersten Person) geschrieben hat und teilweise als Vṛttikāra, der vom Sūtrakāra in der dritten Person spricht, obwohl beide identisch sind ? Diese Frage soll uns im folgenden beschäftigen.

2. Einen Text, der in formaler Hinsicht der Candra-Vṛtti entspricht, stellt die *Kāśikā-Vṛtti* dar. Sie ist in diesem Zusammenhang deshalb von Bedeutung, weil in ihr Regeln kommentiert werden, die nicht von ihren beiden Verfassern Jayāditya und Vāmana stammen, sondern von Pāṇini. Spricht Jayāditya oder Vāmana von sich sowohl in der ersten als auch in der dritten Person ?

Die erste Person *vakṣyāmaḥ* und die dritte Person *vakṣyati* finden sich oft in der Vṛtti zu einem Adhikāra-Sūtra. So heisst es z. B. zu P VI.1, 1 : *ita uttaraṃ yad vakṣyāmaḥ... vakṣyati 'liṭi dhātor anabhyāsasya'* [VI.1, 8] *iti* « Was wir von hier an sagen (behandeln) werden, ... Er wird sagen (lehren) : *liṭi dhātor anabhyāsasya* [VI.1, 8]. »

An anderen Stellen, z.B. zu P I.4, 1, wird *anukramiṣyāmaḥ* « wir werden behandeln » statt *vakṣyāmaḥ* verwandt[1]. Demnach spricht der Vṛttikāra von sich in der ersten Person ; vom Sūtrakāra dagegen spricht er in der dritten, was sich daraus ergibt, dass in diesem Zusammenhang immer ein pāṇineisches Sūtra ganz oder teilweise zitiert wird. An einigen Stellen wird unter Verwendung von *vakṣyati* ein Sūtra paraphrasiert, z.B. zu P I.3, 7 : *ṭhasyekādeśaṃ vakṣyati* « Für *ṭha* wird er das Substitut *ika* sagen (lehren). » Es versteht sich von selbst, dass zu *vakṣyati* Pāṇini zu ergänzen ist, der in P VII.3, 50 lehrt : *ṭhasyekaḥ*.

In der Kāśikā zu P II.2, 8 wird mit den Worten *'pratipadavidhānā*[2] *ṣaṣṭhī na samasyate' iti vakṣyati*[3] auf ein Vārttika in der

1. In den Adhyāyas I-V der Kāśikā tritt nur *anukramiṣyāmaḥ* auf. In den Adhyāyas VI-VIII findet sich sowohl *anukramiṣyāmaḥ* als auch *vakṣyāmaḥ*. Diese Beobachtung spricht für die Ansicht, dass Jayāditya der Verfasser der Adhyāyas I-V ist und Vāmana der der Adhyāyas VI-VIII. Cf. zu dieser Frage auch Y. Ojihara, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Tokyo, vol. 9, p. 11 f.

2. So in der mir zur Verfügung stehenden Ausgabe (s. o. p. 131, Anm. 1). Lies : °*vidhānā ca ṣaṣṭhī* ... mit Jinendrabuddhis Nyāsa zu P II. 2, 8. In der Kāśikā zu P II. 2, 10, findet sich das *ca*.

3. « Er wird sagen (lehren) : 'Und (ein Nomen), das auf eine sechste Kasusendung (Genetivendung) endet, die sich (nicht aus der allgemeinen Vorschrift P II. 3, 50, sondern) aus einer ausdrücklichen Vorschrift (z.B. P II. 3, 51) ergibt, wird nicht (mit einem anderen Nomen) komponiert'. »

Kāśikā zu P II.2, 10 verwiesen, dass dort wie folgt lautet : *pratipadavidhānā ca ṣaṣṭhī na samasyata iti vaktavyam.* Auf wen bezieht sich *vakṣyati* in der Kāśikā zu P II.2, 8 ? Im Bhāṣya zu Vārt. 1 zu P II.2, 8 finden wir ebenfalls : *pratipadavidhānā ca ṣaṣṭhī na samasyata iti vakṣyati*, wodurch auf Kātyāyanas Vārt. 1 : *pratipadavidhānā ca* zu P II.2, 10 verwiesen wird, das Patañjali folgendermassen paraphrasiert : *pratipadavidhānā ca ṣaṣṭhī na samasyata iti vaktavyam.* Zu *vakṣyati* im Bhāṣya zu Vārt. 1 zu P II.2, 8 ist Kātyāyana zu ergänzen. Deshalb kann mit gutem Grund die Meinung vertreten werden, dass Kātyāyana ebenfalls zu *vakṣyati* in der Kāśikā zu P II.2, 8 zu ergänzen ist[1]. Eine andere Möglichkeit wäre, Vṛttikāra, d. h. Jayāditya, zu ergänzen. Würde dies zutreffend sein, würde der Vṛttikāra in der Kāśikā — wie Candra in seiner Vṛtti — von sich sowohl in der ersten als auch in der dritten Person sprechen. Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, dass Vṛttikāra nicht ergänzt werden darf. Denn, soweit ich sehen kann, vermeiden es sowohl Jayāditya als auch Vāmana bei anderen Gelegenheiten ausser durch *anukramiṣyāmaḥ* oder *vakṣyāmaḥ* von sich zu sprechen.

3. Abhayanandin in seiner Mahāvṛtti zum Jainendravyākaraṇa[2] verfährt ebenso wie die Verfasser der Kāśikā. Nur ist er insofern konsequenter, als er niemals, soweit ich sehe, *vakṣyāmaḥ* gebraucht, sondern immer nur *anukramiṣyāmaḥ*, z.B. zu J I.4, 1. Verwendet er *vakṣyati*, z. B. zu J I.1, 1 : *vakṣyati 'sasthānakriyaṃ svam'* [I.1, 2] *iti*, spricht er vom Sutrakāra. Zuweilen drückt Abhayanandin sich passivisch aus, z.B. zu J I.4,2 : *aviśeṣeṇa 'ṅyāmmṛdaḥ'*[3] [III.1, 1] *svādayo vakṣyante.* In diesen Fällen wird der Agens im Instrumental nicht genannt. Eine Entscheidung darüber, ob Abhayanandin, wenn er sich aktivisch ausgedrückt hätte, *vakṣyati* oder *vakṣyāmaḥ* verwandt haben würde, ist also nicht möglich.

4. In seiner Vṛtti zum Kātantra spricht Durgasiṃha niemals von sich selbst. *vakṣyati*[4] bezieht sich immer auf den Sūtrakāra.

5. Hemacandra hat zu seiner Grammatik, wie wir sicher wissen, zwei Kommentare verfasst, eine *Laghu-* und eine *Bṛhadvṛtti:*

1. Liebich, *Zwei Kapitel der Kāçikā*, Breslau 1892, p. 57 ergänzt Kātyāyana.

2. *Jainendra Vyākaraṇam* by Pujyapāda Devanandi with *Jainendra Mahāvritti* of Shri Abhayanandi. Ed. by Shambhu Nath Tripathi and Mahadeo Chaturvedi. *Jñānapītha Mūrtideva Jaina Granthamālā*, Saṃskrit Grantha No. 17. Benares 1956.

3. Entspricht P IV. 1, 1 : *ṅyāpprātipadikāt.*

4. Z.B. zu II. 2, 29 : *'dvayam abhyastam'* [III. 3, 5] *'jakṣādiṣ ca'* [III. 3, 6] *iti vakṣyati;* zu II. 4, 28 : *'bhāvavācinaś ca'* [IV. 4, 70] *iti vakṣyati.* In J. Eggelings Ausgabe, Calcutta 1874-78, fehlen die Verweise auf Kātantra III. 3, 5, 6 und IV. 4, 70.

Er ist demnach *Sūtrakāra* und *Vṛttikāra* in einer Person[1]. Ein Vergleich seiner Ausdrucksweise könnte also zur Entscheidung der Frage, ob die *Candra-Vṛtti* vom Sūtrakāra Candra selbst verfasst wurde, beitragen.

Wie drückt Hemacandra sich aus, wenn er als Vṛttikāra spricht ? Gibt er in der *Bṛhadvṛtti*[2] an, wie weit ein Adhikāra gültig ist, so verwendet er die erste Person *anukramiṣyāmaḥ*, z.B. zu H VII.1, 1 ; VII.1, 25 usw. Im gleichen Zusammenhang drückt er sich auch passivisch aus, z.B. zu H VII.2, 2 ; VII.3, 72, ohne dass er den Agens nennt. Nach Ausweis von *anukramiṣyāmaḥ* dürfte es jedoch als sicher gelten, dass bei passivischer Ausdrucksweise der Instrumental *asmābhiḥ* als Agens zu ergänzen ist. Der Vṛttikāra Hemacandra spricht demnach von sich in der ersten Person.

Spricht der Vṛttikāra Hemacandra vom Sūtrakāra Hemacandra, so treffen wir nicht — wie in der Candra-Vṛtti — die aktivische Ausdrucksweise an, sondern immer, soweit ich sehe, die passivische. So heisst es in der Bṛhadvṛtti z.B. zu H I.3, 6 : *aro rephasya*

1. Dies gilt auch für Śākaṭāyana. Seine Amoghavṛtti steht mir jedoch nicht zur Verfügung. — Korrekturzusatz (Juli 1967) :

In der *Amoghavṛtti** verwendet Śākaṭāyana, wenn er als Vṛttikāra spricht, die schon aus anderen Kommentaren bekannte erste Person *anukramiṣyāmaḥ*, z.B. zu Ś I. 3, 93 ; II. 1, 124 ; III. 2, 1.181.208. Zuweilen drückt er sich passivisch aus, z.B. *vakṣyate* zu Ś III. 2, 127 oder *vakṣyante* zu Ś II. 4, 16 ; III. 1, 1.

An einer Stelle, vor den Pratyāhārasūtras, nennt sich Śākaṭāyana unter Verwendung der dritten Person beim Namen : ... *śabdānuśāsanaṃ śāstram idaṃ mahāśramaṇasaṅghādhipatir bhagavān ācāryaḥ śākaṭāyanaḥ prārabhate* ...

Der Vṛttikāra Śākaṭāyana spricht vom Sutrakāra Śākaṭāyana in der dritten Person, z.B. *vakṣyati* zu Ś I. 2, 50 ; I. 3, 93 ; III. 2, 43 ; III. 4, 81 oder *manyate* zu Ś III. 3, 69. Ein passivisches *vakṣyate* findet sich zu Ś II. 4, 188.

Diesen Beispielen mit der dritten Person steht, wenn ich nichts übersehen habe, ein einziges gegenüber, in dem auf den ersten Blick die erste Person *vakṣyāmi* auftritt. Der Satz in der Amoghavṛtti zu Ś II. 3, 7, in dem sich *vakṣyāmi* findet, lautet : *sāmīpya iti vakṣyāmīti sūtram.* Es ist unmöglich, in diesem Korrekturzusatz alle Fragen zu erörtern, die durch Śākaṭāyanas merkwürdige Verwendung des *vakṣyāmīti* aufgeworfen werden. Es scheint jedoch, dass *vakṣyāmi* wegen des folgenden *iti* als Parenthese aufzufassen ist, vergleichbar in etwa dem wohlbekannten *manye* oder dem lateinischen *quaeso/quaesumus.* Wäre dies zutreffend, könnte *vakṣyāmi* — ebenso wie *manye* nach z.B. P I. 4, 57 : Gaṇa *cādi* — wohl als Nipāta (und folglich als Avyaya 'Indeclinabile') betrachtet werden. Dies würde bedeuten, dass Śākaṭāyanas Nipāta *vakṣyāmi* keine Parallele zur Verbalform *vakṣyāmaḥ* in der *Candra-Vṛtti* darstellen würde. Demnach würde Śākaṭāyanas Amoghavṛtti von keinem Nutzen sein für die Klärung der Frage, ob die Verwendung der ersten und dritten Person in der *Candra-Vṛtti* für die Ansicht spricht, dass Candra sie verfasst hat oder nicht.

2. *Śrī-siddha-Hemacandra-(saṃskṛta-) śabdānuśāsanaṃ (Bṛhadvṛtiḥ) Laghunyāsasahitam ... Amadāvād, saṃvat 1962* (= 1905).

---

* Die Aushängebogen dieses Textes, der demnächst vom *Bhārātīya Jñānapīṭha*, Benares, veröffentlicht werden wird, habe ich in der Zwischenzeit einsehen können.

supi repho[1] *vakṣyate;* zu H I.3, 60 : *pūrvena śakāreṇa*[2] *pareṇa ca ṣakāreṇa*[3] *pratiṣedho vakṣyate;* usw. In den in Frage stehenden Fällen nennt Hemacandra den Agens nicht. Vermutungen darüber, ob er bei aktivischer Ausdrucksweise *vakṣyati* oder *vakṣyāmaḥ* oder *vakṣyati* und *vakṣyāmaḥ* verwandt haben würde, können zwar angestellt werden, aber sie müssen als unverbindlich betrachtet werden. Es ist somit festzustellen, dass Hemacandras Bṛhadvṛtti keine Kriterien für die Frage liefert, ob die erste und dritte Person in der *Candra-Vṛtti* mit der Ansicht, dass sie von einem Verfasser stammt, zu vereinbaren ist oder nicht.

Die bisherigen Ausführungen haben ergeben, dass auf Grund des Nebeneinanders der ersten und dritten Person in der *Candra-Vṛtti* eine klare Entscheidung darüber, ob Candra sie verfasst hat oder nicht, nicht möglich erscheint.

9. Eine, wie mir scheint, diskutable Möglichkeit, die erste und dritte Person in der Candra-Vṛtti zu erklären, wäre die Annahme, dass dieses Werk nicht von einem Verfasser stammen würde. Schon Liebich[4] hat darauf hingewiesen, dass die Stellen mit der ersten Person *vakṣyāmaḥ* nicht über das vierte Buch hinausreichen. Betrachten wir die Belegstellen für die dritte Person *vakṣyati*[5], so stellen wir fest, dass sie — von einer Ausnahme, II.4, 64, abgesehen — nur in den Adhyāyas V und VI auftreten. Diese Beobachtungen könnten dazu verleiten, die *Candra-Vṛtti* als das Werk zweier Verfasser zu betrachten : Die Vṛtti zu den Adhyāyas I-IV wäre das Werk Candras und die zu den Adhyāyas V und VI das Werk eines seiner Anhänger.

Lassen sich gegen diese Hypothese Einwände vorbringen ? Die dritte Person *vakṣyati* in der Vṛtti zu II.4, 64 spricht m.E. nicht gegen sie. Diese Form kann als ein lapsus calami angesehen werden, da für diese Stelle nur eine Handschrift zur Verfügung steht. Von grösserem Gewicht scheint eine andere dritte Person zu sein : *karoti* in der Formel °*kāram itaṃ karoti*[6] « er macht den Laut *x* zum *it* (Anubandha) » findet sich jeweils in der Vṛtti zu den Śivasūtras 1-13. Angesichts dieser Form könnte man nun die soeben vorgetragene Theorie dahingehend modifizieren, dass die Vṛtti zu den Śivasūtras nicht von dem Verfasser der Vṛtti zu den Adhyāyas I-IV, der die erste Person verwendet, stammt, sondern

1. Cf. H I. 3, 57 : *aroḥ supi raḥ.*
2. Cf. H I. 3, 62 : *na śāt.*
3. Cf. H I. 3. 64 : *ṣi tavargasya.*
4. s. o. p. 128.
5. s. o. p. 135.
6. Cf. *Mahābhāṣya*, ed. KIELHORN, Bd. I, p. 262, l. 2 f. : ... *ṇalaṃ litaṃ karoti.*

von dem der Vṛtti zu den Adhyāyas V und VI, der die dritte Person gebraucht, oder, wenn man so will, von einem dritten Verfasser, der sich ebenfalls der dritten Person bedient.

In der *Kāśikā-Vṛtti*, die das Werk zweier Verfasser ist, treten interne Widersprüche zu Tage[1]. Würden solche auch in der *Candra-Vṛtti* aufgezeigt werden können, würde dies eine beträchtliche Stütze für die Hypothese von den zwei Verfassern dieses Werkes darstellen. Aber, soweit ich sehen kann, gibt es in der *Candra-Vṛtti* keine internen Widersprüche. Dass dieser Umstand nicht gegen unsere Hypothese spricht, bedarf wohl keiner Erörterung.

Die Kolophone nach jedem Pāda und Adhyāya sagen nichts über den Verfasser der Vṛtti aus. Es heisst darin nur : *cāndre*[2] *vyākaraṇe...*, dass « in der von Candra verfassten Grammatik » ein bestimmter Pāda (Adhyāya) beendet ist. Dies spricht also auch nicht gegen die Hypothese von den zwei Verfassern der Vṛtti.

Wer kann nun die Vṛtti zu den Adhyāyas V und VI verfasst haben ? Könnte sie von dem Dharmadāsa stammen, der am Ende der nepalesischen Handschrift erwähnt wird ?[3] Irgendwelche Nachrichten über ihn, insbesondere über seine Zeit, habe ich nicht in Erfahrung bringen können.

Köln.

1. Cf. Y. Ojihara a. a. O. (p. 138, Anm. 1), vol. 9, p. 11 ff. ; vol. 10, p. 7 ff.
2. So Liebich. Chatterji hat jeweils *iti cāndre* ... In dem Fragment von W. Rau (s. o. p. 134, Anm. 1) tritt kein *iti* auf.
3. s. o. p. 127.

WISSENSCHAFTLICHE AUSDRUCKSWEISE IN ARCHAISCHEN TEXTEN ?

VON

Alfred Bloch

§ 1. Es soll hier versucht werden, einige lexikalische und stilistische Erscheinungen zusammenzustellen, die vereinzelt oder auch öfter in spätvedischen Texten vorkommen und den betreffenden Stellen den Charakter des epischen und klassischen Sanskrit verleihen. Diese Erscheinungen liegen teils, wie die Überschrift andeutet, in der Richtung des nominalen Stils des wissenschaftlichen Sanskrit, also des Bhāṣya-Stils[1], teils sind es einfach Vorboten des epischen Stils, die nicht zu den wissenschaftlichen Ausdrucksmitteln gehören und hier nur aufgeführt werden, um das unaltertümliche Gepräge der fraglichen Texte auch sonst zu erhärten. Unsere Zusammenstellung bezweckt keine gewagten und umstürzenden Spätdatierungen ; es soll aber doch zu überlegen gegeben werden, ob nicht das Sanskrit vielleicht erst in den zwei oder drei letzten Jahrhunderten v. Chr. seine volle Geschmeidigkeit und Fähigkeit zu abstraktem Ausdruck erlangt hat, und ob nicht manche Upaniṣaden und Sūtras die Spuren jener Zeit tragen, sei es, dass ihr älterer Grundstock damals noch Veränderungen erfuhr und Zusätze erhielt, sei es, dass sie erst damals verfasst wurden[2] ; jedenfalls würden dann die spätvedischen Gattungen zeitlich nahe an die Epen reichen, die ihren uns jetzt vorliegenden Stil, unter anderm weil dieser die Anfänge des Bhāṣyastils schon voraussetzt, wohl kaum vor dem 2. Jahrh. v. Chr. erhalten haben. Der Bhāṣyastil, der epische Stil und auch der hier ausser Betracht bleibende Kāvyastil hätten dann ihre massgebende Prägung in jener Zeit erhalten, die offenbar eine Zeit besonderen geistigen Aufschwunges gewesen ist.

§ 2. Den einzigen festen Punkt der frühindischen Chronologie, die Aśokainschriften, darf auch unsere Betrachtung nicht ganz

1. Jacobi, *IF* 14, 236 ; Renou, *H Lg Sk* 139 ff.

2. Besonders für die *Śvetāśvatara-Up.* und das *Kātyāyana Śrauta Sūtra* möchte man das vermuten.

übergehen. Unsere Frage an diese mittelindischen Texte der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. wäre, was sie über den Stand der lexikalischen und stilistischen Entwicklung und über die Ausdrucksfähigkeit des zeitgenössischen Sanskrit verraten[1]. Allerdings spiegeln Wortschatz und Satzbau der stilistisch ziemlich linkischen und dürftigen Aśokainschriften die Höhe des gleichzeitigen Sanskrit keineswegs wider[2] ; negative Schlüsse sind also nicht erlaubt, oder dann höchstens in dem Sinne, dass die altindische Hochsprache jener Zeit offenbar nicht weit genug ausstrahlte, um auch die mittelindische Amtssprache innerlich zu prägen. Doch besitzt die Sprache der Aśokainschriften auch einige Errungenschaften, die im Altindischen erst verhältnismässig spät belegt sind ; bei der Unsicherheit der absoluten Chronologie in der Geschichte des Altindischen ist es nicht überflüssig, das Zeugnis der Aśokainschriften diese Errungenschaften auch für das gleichzeitige Sanskrit sichern zu lassen. Die altindischen Entsprechungen der folgenden bei Aśoka vorkommenden Bezeichnungen für geistige Begriffe sind nicht in den ältesten Texten (den Saṃhitās und Brāhmaṇas) belegt[3] : 116, 18 **saṃśayika* « (von) zweifelhaft(em Erfolg [Zeremonie]) » : das Grundwort *saṃśaya* « Zweifel » z.B. Āśv Śr S 1,3,5 *saṃśaye* « im Zweifelsfalle »[4] ; *kāraṇa* « Ursache » 134, 11 und 163, 6 (an beiden Stellen, wie es scheint, in nicht ganz klarer Bedeutung) : Kāty Śr S, z.B. 9,13, 24 *kāraṇād vā hotṛbhakṣaḥ* « oder das Essen steht aufgrund der Urheberschaft (des Vaṣaṭrufes) dem Hotṛ zu » ; *nimitta* « Ursache » 141, 23 (*mama nimittaṃ* « um meinetwillen ») : z.B. Śvet Up 6,5 *saṃyoga-nimitta-hetuḥ* « Urheber der Ursache der Verbindung » ; 133, 6-14 *saṃkṣiptena*, *madhyamena*, *vistṛtena* als Bezeichnungen der gekürzten, mittleren und ausführlichen Fassung desselben Textes : ai. *saṃkṣepa* usw. erst Mbh., z.B. 1,1,103[5], *vistareṇa* etwa 1,62,3. — Die Abstrakta auf *-tva* und *-tā* sind nicht an sich schon ein Ausdruck bemerkenswerter Abstraktion, sondern erst in gewissen Konstruktionen und Zusammensetzungen, vor allem im kausalen Ablativ auf *-tvāt*[6] und in dem von *hetu* « Ur-

1. Dass die Sprache der Aśokainschriften hinsichtlich der Nominalkomposition weit weniger entwickelt, d.h. viel archaischer ist als das Pāli, hat Renou BSL 52 (1956), 96-116 (vgl. auch Lamotte, Histoire du Bouddhisme indien 628 Anm. 26) gezeigt und daraus geschlossen, dass der Pālikanon seinen uns vorliegenden Stil erst lange nach Aśoka erhalten haben kann.

2. Renou, in : « Une nouvelle inscription grecque d'Açoka, par D. Schlumberger », *Ac. Inscr. et Belles-Lettres*, 22 mai 1964, S. 9.

3. Die Aśokainschriften sind nach der Ausgabe von J. Bloch (Paris 1950) angeführt. Der Einfachheit halber ist die mittelindische Lautgestalt der Wörter ins Sanskrit transponiert.

4. vicikitsā « Zweifel » schon in den Brāhmaṇas.

5. Vgl. 1, 62, 1 *samāsena* in gleicher Bedeutung wie *saṃkṣiptena*. Fürs Pāli vgl. Rhys Davids and Stede, *Pali-English Dictionary* S. 665.

6. Renou *HLg Sk* 52 und 141 ; vgl. unten §§ 4, 6, 7 und 8.

sache » und ähnlichen Begriffen abhängigen Lokativ auf *-tve*[1], die aber beide m.W. bei Aśoka nicht vorkommen ; dann als Schlussglieder von Zusammensetzungen : 164, 14 *vyavahārasamatā ca... daṇḍasamatā ca* « Gleichheit im (Straf)verfahren und in den Strafen », 154,2 *alpābādhatā* « Verschontsein von Krankheiten »[2], 97,6 *alpavyayatā*[3], *alpabhāṇḍatā* « Wenigkeit der Ausgaben (und) des Besitzes », 111,6 und 127,6 *dṛḍhabhaktitā* « von fester Frömmigkeit ». — Zu den bezeichnenden Zügen einer Hochsprache mit langer Tradition gehören wohl auch die zur Umschreibung von Präpositionalbegriffen abgeschwächten Absolutiva[4] ; ein Beispiel bei Aśoka ist — falls richtig gedeutet[5] — 154,10 *adhigicya*[6] = *adhikṛtya :* Mbh. 3, 205,23 *etat prakaraṇaṃ rājann adhikṛtya* « diesen Gegenstand betreffend, o König... ».

Die Aśokainschriften sichern also zwar eine Anzahl von Errungenschaften des epischen und des klassischen Sanskrit schon für das 3. Jahrh. v. Chr. — und insofern widersprechen sie dem, was wir in diesem Versuche wahrscheinlich machen möchten —, aber im ganzen lassen sie wenig Prägung durch die Zucht, Tradition und Geschmeidigkeit einer hinter ihnen stehenden Hochsprache ahnen.

§ 3. Aus den Āraṇyakas sei hier nur die schwierige Stelle TĀ 1,2, 1 ff. angeführt, und zwar deshalb, weil sie die in dieser Weise sonst erst im Epos bezeugte Terminologie der Erkenntnisquellen schon voll ausgebildet zeigt. Es ist eine Reihe von Ślokas[7], die als Ritualsprüche die Aufschichtung des ersten der acht Ziegel zum Bau des Āruṇaketuka-Feueraltars begleiten. In ihnen wird — falls wir sie richtig verstehen — geschildert, wie das durch die Sonnenbahn zustande kommende Jahr, d.h. die Zeit[8], ursprünglich eine Einheit darstellt, die erst durch menschliche Regelung in Teile

1. Z.B. BhG 13, 21 *sukhaduḥkhānāṃ bhoktṛtve hetuḥ* « die Ursache dafür, dass man Geniesser von Freude und Leid ist » ; häufig im Bhāṣyastil, etwa *Śrīdhara* zu BhP 2, 6, 30 *bhagavattve hetuḥ* « die Ursache dafür, dass er der Erhabene ist ».

2. Bloch z.St. (Fussnote 3) weist darauf hin, dass dieses Wort mit dem in der Inschrift darauf folgenden eine im Palikanon wiederkehrende feste Formel bildet. Vgl. auch Mbh. 3, 183, 83 *alpābādhāḥ paritrāsāt* (wohl so zu lesen statt *alpābādhaparitrāsāt*) « sie haben nur wenige Krankheiten, weil sie sich vor ihnen hüten ».

3. Auch *vyaya* « Ausgabe » ist erst seit Manu und dem Epos belegt.

4. Speyer, *Vedische u. Sanskrit Syntax* § 93.

5. Bloch §§ 11 und 46 sowie S. 154 Fussnote 5.

6. Die ganze Wendung *lāghulovāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsite* « die vom erhabenen Buddha an Rāhula gerichtete Rede über das Lügen » stellt eine wohldisponierte Konstruktion von einer Spannweite dar, wie sie im Sanskrit alltäglich, in den Aśokainschriften aber selten ist ; nur das Nebeneinanderstehen der beiden Komposita mit verschieden zu beziehendem °*vāda* ist ungeschickt. Die sich an die buddhistische Gemeinde richtende Inschrift von Bhabra setzt bei der Leserschaft ein höheres Niveau voraus, was sich auch in der gepflegteren Sprache äussert-vielleicht ein Hinweis darauf, dass die meisten übrigen Inschriften absichtlich in volkstümlichem Stile gehalten sind.

7. Minard, *Trois Énigmes* II § 295 b.

8. Minard, *Trois Énigmes* II §§ 177 a. 896 a.

zerlegt wurde : *smṛtiḥ pratyakṣam aitihyam anumānaś catuṣṭayam / etair ādityamaṇḍalaṃ sarvair eva vidhāsyate / sūryo marīcim ādatte sarvasmād bhuvanād adhi / tasyāḥ pākaviśeṣeṇa smṛtaṃ kālaviśeṣaṇam* « Die Vierheit Gesetzesüberlieferung, Augenschein, Erzählungsüberlieferung und Schlussfolgerung (Zustimmung ?)[1] — durch alle diese wird der Sonnenkreislauf (durch Einteilung in kleinere Abschnitte) geregelt werden. Die Sonne nimmt den leuchtenden Staub[2] aus dem ganzen Raume über der Erde auf ; durch die verschiedenen Grade des Erhitztseins dieses leuchtenden Staubes (sind), wie die Überlieferung lautet, die verschiedenen Zeitabschnitte (bedingt) »[3]. Wie schon angedeutet, sind *pratyakṣa*, *anumāna*[4] und *aitihya*[5] als parallele Erkenntnismittel dem Epos geläufig, nur ist dort das vierte nicht *smṛti*, sondern *āgama*. Ferner ist *viśeṣa* sonst nicht vor den Sūtras[6] belegt, *viśeṣaṇa* nicht vor Manu und dem Epos. Endlich ist *smṛtam* in dieser Bedeutung und syntaktischen Verwendung (das Verbum finitum vertretend) ebenfalls erst in der späteren Sprache gebräuchlich. Aber da sich das TĀ auch sonst als eher junger Text erweist (Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte p. 229 Fussnote 1, zu 1, 7, 6 : « eine... wohl vergleichsweise junge Vedastelle »), was wohl nament-

1. Allerdings ist *anumāna* hier ein Maskulinum und wird deshalb gewöhnlich (so noch im Vaidika-Padānukramakoṣa 2, 1, 56) als Ableitung von *anu-man-* « zustimmen » und nicht von *anu-mā-* « folgern » verstanden. Immerhin erklärt es Bhaṭṭabhāskara durch *anumīyate anenety anumāna ācāraḥ* « *anumāna* ist der heilige Brauch, so benannt, weil aus ihm (seine verpflichtende Kraft) gefolgert wird ». Die Stelle von sonstigem *anumāna* « Folgerung » nimmt *ācāra* « heiliger Brauch » neben *veda* « Offenbarung » und *pratyakṣa* « Augenschein » wohl auch Mbh. 13, 162, 18 ein, und dass *anumāna-* m. TĀ 1, 2, 1 wenigstens später wirklich im Sinne des Neutrums verstanden wurde, zeigt wohl Bh P 11, 19, 17 *śrutiḥ pratyakṣam aitihyam anumānaṃ catuṣṭayam/pramāṇeṣv anavasthānād vikalpāt sa virajyate* « Die Vierheit Offenbarung, Augenschein, Erzählungsüberlieferung und Schlussfolgerung — angesichts dieser massgebenden Erkenntnisquellen verliert er den Geschmack am unsteten Sehen von Unterschieden ».

2. Minard, *Trois Énigmes* II § 97 a.

3. Die Beziehung zwischen den vier Erkenntnisquellen und der Sonne kann nach dem Kommentator Bhaṭṭabhāskara auf drei Arten verstanden werden : 1) Die Sonnenbahn ist aus diesen Erkenntnisquellen bekannt. 2) Die Sonne zieht ihre Bahn zusammen d.h. im Einklang mit den Erkenntnisquellen. 3) Durch die in den Wasserziegeln (Minard, Trois Énigmes II, § 37 a) verkörperten Erkenntnisquellen wird das Opferfeuer als irdische Entsprechung der Sonne erschaffen.

4. Auch im durchaus untheoretischen Alltag des Epos ist *anumāna* lebendig, z.B. R. 6, 48, 28, wo aus Nebenumständen gefolgert wird, dass die auf dem Schlachtfeld liegenden Rāma und Lakṣmaṇa nur bewusstlos, nicht tot sind, ferner etwa Mbh. 5, 60, 5 (Dhṛtarāṣṭra zu Duryodhana in Bezug auf die Überlegenheit der Pāṇḍuiden) *satyaṃ hy etad manye pratyakṣaṃ nānumānataḥ* « ich halte das für wahr, und zwar liegt es am Tage und ist nicht bloss erschlossen » ; 3, 180, 20 *bravīhy atimatiṃ tvāṃ hi vākyair anumimīmahe* « sprich, denn aus deinen Worten erschliessen wir, dass du überaus weise bist ». Zu Kāty Śr S 1, 5, 6 *ānumānikatvāt* siehe unten § 6.

5. Zu *aitihya* vgl. Hopkins, *The Great Epic of India* 51 Fussnote 3 ; 145 f.

6. Vgl. etwa Kāty Śr S 1, 1, 3 *sarveṣām aviśeṣāt* « (Das gilt) für alle (Wesen), weil kein Unterschied (gemacht wird) ». Zu beachten ist aber die Äusserung Renou *Journ. As.* 247 (1959), 516 « car on ne croit plus guère aujourd'hui, comme faisait Max Müller, à une 'période des Brāhmaṇa' distincte de la 'période des Sūtra'. »

lich für die metrischen Partien zutrifft, darf TĀ 1, 2, 1 ff. selbst für den spätvedischen Stil nicht als repräsentativ gelten, so dass wir dieses Zeugnis nicht überbewerten wollen.

§ 4. Von den ältesten Upaniṣaden enthält die BĀUp drei hier in Betracht kommende Stellen. Am bemerkenswertesten ist 4,3,23-30 = 4,5,16-23 das siebenmalige *ávināśitvāt* « wegen des Unverlierbarseins », welches schon Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmanatexte 229 und Renou HLg Sk 52 als erstes schüchternes Beispiel des Abl. causae eines Abstraktums auf *-tva* hervorheben, also jenes Ausdrucksmittels, das, wie schon in § 2 angedeutet wurde, später im Bhāṣyastil so wichtig geworden ist. Nicht nur diese Form selbst, sondern auch andere Eigentümlichkeiten des sie enthaltenden Satzes erinnern an den Bhāṣya- und den Sūtrastil. Die für alle Sinnes- und Geisteswahrnehmungen durchgeführte Aussage lautet, wenn der Schläfer im Tiefschlafe mit seinen Sinnen und seinem Geiste nichts wahrnehme, so nicht deshalb, weil er seiner Sinnes- und Geistesfunktionen verlustig gegangen wäre, sondern weil ausser ihm als einzigem kein Zweites vorhanden sei, das als Objekt der Wahrnehmung in Frage käme. So heisst es bei der Besprechung des Geruchssinns 4,3,24 *jighran vai tád ghrātavyàṃ ná jighrati / ná hí ghrātúr ghrāṇād viparilopó vidyáté 'vināśitvāt* « als ein im Besitze der Riechfunktion Befindlicher riecht er das zu Riechende nicht, denn es gibt keinen Verlust der Riechfunktion durch den Riecher, (und zwar) wegen der Unverlierbarkeit (der Riechfunktion) ». Bemerkenswert sind hier erstens die allgemeingültige, abstrakte Fassung, die sogar zur Bildung neuer Nomina agentis wie *ghrātṛ-* « Riecher » zwingt ; zweitens das *na vidyate*, das in der späteren Philosophie als Fachausdruck im Sinne von « n'existe pas » neben *na saṃbhavati* « est impossible », « ne peut exister », *nopapadyate* « est irrationnel », *na yujyate* « est absurde » steht[1] ; drittens und besonders das *ávināśitvāt* selbst, das auch in seiner Stellung am Satzende mit dem Sprachgebrauche der Śrauta Sūtras und des späteren Bhāṣya übereinstimmt, vgl. etwa Kāty Śr S 1,5,7 *mantracodanayor mantrabalaṃ prayogitvāt* « (Bei Diskrepanz) zwischen Vedaspruch und Ritualvorschrift gilt der Vedaspruch, (und zwar) wegen seines Angewandtwerdens » ; Śaṅkara zu Taitt Up 2,1 *satyādiśabdā na parasparaṃ saṃbadhyante parārthatvāt* « Die Wörter der mit *satya* beginnenden Reihe hängen nicht untereinander zusammen, weil jedes auf einen andern Gegenstand geht ».

Der Gedanke der Unverlierbarkeit oder Unvergänglichkeit hat noch an einer andern Stelle der BĀUp zu einer Formulierung geführt, deren Abstraktheit verhältnismässig späte Entstehungszeit vermuten lässt : 4, 5, 14 *avināśí vá are 'yám ātmánucchittidharmā*,

1. Jacques MAY, « Studia Philosophica » *(Annuaire de la Société Suisse de Philosophie)* 18 (1958) 127 Fussnote 3.

« nicht zugrundegehend, o (Maitreyī), ist dieses Selbst, es unterliegt nicht dem Gesetz der Vernichtung ». Die fortgeschrittene Abstraktion des Bahuvrīhi *ánucchitti-dharman-* liegt nicht im Typus selbst, der ja in Fällen wie *índra-śatru* « den Indra zum Feind habend » schon ṛgvedisch ist, sondern darin, dass dieses Bahuvrīhi durch z. T. selber wieder zusammengesetzte Glieder abstrakter Bedeutung gebildet ist. Nun wird man ja an das ähnliche Kompositum des Pāli *nirodha-dhamma*[1] « dem Gesetz der Vernichtung unterworfen » erinnert ; aber die scheinbar nächstliegende Erklärung für diese Übereinstimmung, Yājñavalkya, der kurze Zeit vor Buddha lebte[2], und Buddha hätten im 6. Jahrh. v. Chr. aus ähnlichen Voraussetzungen diese beiden ähnlichen Wörter geschaffen, scheint uns nicht die wahrscheinlichste zu sein ; wir trauen dem 6. Jahrh. solche abstrakten Formulierungen noch nicht zu. Vielmehr ist es wohl denkbar, dass der Gedanke der Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit von Yājñavalkya und Buddha einfacher ausgedrückt wurde und erst später diese gewissermassen wissenschaftliche Benennung erhielt.

Für das dritte Beispiel aus der BĀUp 4, 4, 13 *yá u sáṃbhūtyāṃ raṭáḥ* « die, welche am Werden Gefallen haben » vermuten wir verhältnismässig späten Ursprung nicht wegen bemerkenswerter Abstraktion, sondern wegen Anklangs an den epischen Stil (siehe oben § 1) ; die Stelle steht denn auch in einem Śloka (siehe oben § 3). Erst im Epos ist nämlich *rata* (mit Lok. oder im Komp.) im Sinne von « (einer bestimmten Religion, Tugend, Untugend oder Lebensmaxime) zugetan » häufig, vgl. etwa Mbh. 12, 240, 21 (und oft) *sarvabhūtahite ratāḥ* « auf das Wohl aller Wesen Bedachte » ; 14, 79, 7 *kecic cānaśane ratāḥ* « und einige sind Anhänger des Fastens ».

Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass sowohl *ánucchitti-dharman-* mit seinem n-Stamm *dhárman-*[3] als *sáṃbhūtyām* mit seiner vom Metrum geforderten silbischen Geltung des y auch Kennzeichen von Altertümlichkeit an sich tragen.

§ 5. Von den jüngeren Upaniṣaden beschränken wir uns auf einige Stilerscheinungen der *Kaṭha Up* und der *Śvetāśvatara Up*, also zweier Vertreterinnen der sogenannten mittleren Vers-Upaniṣaden[4], weil diese vielen Forschern doch als recht alt gelten. Es sei vorausgeschickt, dass uns die Śvet Up besonders jung zu sein scheint. Zuerst seien einige Eigentümlichkeiten genannt, die den epischen Stil vorwegnehmen : Mit Kaṭha Up 5, 12 = Śvet Up 6, 12 *tam ātmastham ye 'nupaśyanti dhīrās teṣāṃ śāntiḥ śāśvatī, netareṣām* « den Weisen, welche das in ihnen selbst befindliche (Selbst)

1. Rhys Davids and Stede, *Pali-English Dictionary* 371.

2. Hillebrandt, *Upanishaden, Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden* (2. Aufl. Düsseldorf-Köln 1928) 21.

3. Minard, *Trois Énigmes* II § 9 a.

4. Vgl. etwa v. Glasenapp in seinem Vorwort zu Hillebrandt, *Upanishaden* (s. Fussnote 2) 7.

wahrnehmen, wird ewige Seelenruhe zuteil, nicht den andern » vergleiche man Mbh. 5, 29, 7 *yā vai vidyāḥ sādhayantīha karma tāsāṃ phalaṃ vidyate, netarāsām* « den Wissenschaften, die zum Handeln führen, wird Erfolg zuteil, nicht den andern », ferner etwa Böhtlingk, Indische Sprüche Nr. 754 *phalaṃ kiṃpākavṛkṣasya dhvāṅkṣā bhakṣanti, netare* » die Kimpāka-Gurke essen die Krähen und sonst niemand ». — Kaṭha Up 3, 12 *...sūkṣmadarśibhiḥ* « von den das Feine Sehenden » : Mbh. 12, 232, 38 *...vedadarśibhiḥ* « von den den Veda Sehenden ». — Auf die Einleitungsformel für Reden Kaṭha Up 5, 6 *hanta ta idaṃ (te 'daṃ) pravakṣyāmi* « wohlan, ich will dir dieses verkünden » und ihre Parallelen im Epos hat schon Hopkins[1] hingewiesen, und die einen belehrenden Vortrag abschliessende Formel Kaṭha Up *etāvad dhy anuśāsanam* « soweit die Belehrung » hat sich sogar in einem so späten Werk wie dem *Bhāgavata Purāṇa* zu grösserer Häufigkeit entfaltet, etwa 3, 10, 9 *etāvāñ jīvalokasya saṃsthābhedaḥ samāhṛtaḥ* « soviel über die Differenzierung der Urform der Welt der Lebenden » ; 11, 13, 14 *etāvān yoga ādiṣṭo macchiṣyaiḥ sanakādibhiḥ*[2] « soweit der Yoga, wie ich ihn meine Schüler, nämlich den Sanaka und die Übrigen, gelehrt habe »[3]. — Kaṭha Up 3, 16 f. ist wohl das älteste Beispiel des im Epos so verbreiteten Śravaṇaphala[4]. — Śvet Up 2, 8 *srotāṃsi... bhayāvahāni* « Furcht hervorrufende Ströme » : R. 3, 32, 21... *sarvalokabhayāvaham* « den der ganzen Welt Furcht hervorrufenden (Rāvaṇa) ». — In allen diesen Fällen nehmen wir nicht etwa eine bewusste Anlehnung der Ependichter an den Wortlaut der Upaniṣaden an, wie sie an den von Hopkins[5] behandelten Stellen tatsächlich vorliegt, sondern umgekehrt Verwendung des wenigstens in seinen Anfängen schon bestehenden epischen Stils durch die Upaniṣadendichter.

Beginnenden Bhāṣyastil setzt die Śvet Up mit ihrem zweimaligen °*bhāvāt* voraus : 1, 2 *saṃyoga eṣāṃ na tv ātmabhāvāt* « [oder etwa] ihr Zusammenwirken ? Nicht doch, es gibt [ja] den ātman »[6] ;

1. *The Great Epic of India* 443.

2. Falsche Verwendung des Instrumentals statt des Dativs (und das Umgekehrte) kommt im BhP auch sonst vor, etwa 3, 23, 52 *duhitṛbhis tubhyaṃ vimṛgyāḥ patayaḥ samāḥ* « für (unsere) Töchter musst du ebenbürtige Gatten suchen », also statt *duhitṛbhyas tvayā*.

3 Ferner 5, 25, 15 *etāvatīr hi rājan ... vipākagatayaḥ* (für *-gatīḥ*) *yathāpraśnaṃ vyācakhye* « soweit habe ich dir, o König, die Wege der Tatenreifung deiner Frage gemäss erklärt ».

4 Vgl. jetzt auch Paul Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur* p. 319 f. (zu AB 7, 18, einem prosaischen Vorläufer).

5. *The Great Epic of India* 27-47.

6. Übersetzung von W. Rau, *Asiat. Studien* 1964, 28. Wenn Rau's Übersetzung von 1, 2 richtig ist, läge versifizierter Sūtrastil vor, vgl. etwa Kāty Śr S 1, 6, 20 *nāsaṃbhavāt* « Nein, (eine tausendjährige Opfersitzung kann Menschen nicht vorgeschrieben sein), weil (eine Lebensdauer von tausend Jahren) nicht vorkommt ». Vielleicht ist aber gemeint « eine Verbindung (des *puruṣa*) (mit den vorher genannten Grössen, namentlich den Elementen [*bhūtāni*]) besteht nicht, weil (der *puruṣa*) der *ātman* ist » ;

1,8 *anīśaś cālmā badhyate bhoktṛbhāvāl* « der Nicht-Herr, der ātman, ist gebunden, weil er geniesst », vgl. auch Kaṭha Up 6, 6 *indriyāṇāṃ pṛthagbhāvam* « das gesonderte Dasein der Sinne ».

§ 6. Die Śrauta-Sūtras, namentlich das des Kātyāyana, drücken ihre schon an sich durch Scharfsinn bemerkenswerte Gedankenführung und namentlich ihre Begründungen[1] in einer Sprache aus, die nicht nur an Pāṇini[2], sondern an den entwickelten Bhāṣyastil erinnert ; hat doch Kātyāyana sogar schon das bei den späteren Kommentatoren und Philosophen so gebräuchliche *iti ced* zur Einführung eines erwarteten und zu widerlegenden Einwandes : 1, 8, 5 *śrutyānarthyakam iti cet.* 6 *kālāntare 'rthatvaṃ syāt* « Auf den Einwand, die Vorschrift des Veda, man solle Reis UND Gerste darbringen, wäre sinnlos, wenn damit gemeint wäre Reis ODER Gerste, ist zu antworten, dass die Vorschrift, auf zwei verschiedene Zeitpunkte des Ritualgeschehens bezogen, sinnvoll sein könnte (also : Reis *bzw.* Gerste) ». Stilprägend sind bei Kātyāyana besonders die begründenden Ablative[1], sowohl die auf *-tvāt* als die andern, vgl. etwa 1,4, 16 *arthadravyavirodhe 'rthasāmānyaṃ tatparatvāt* « Wenn ein Missverhältnis zwischen der Bestimmung (des Opfers) und den (zur Verfügung stehenden) Materialien besteht, soll (selbst etwas nicht Vorgeschriebenes, aber) der Bestimmung Entsprechendes (verwendet werden), weil der Endzweck der Materialien die Bestimmung des Opfers ist (d.h. weil die Materialien der Bestimmung des Opfers untergeordnet sind) » ; 1, 5, 6 *śrutiḥ kramād ānumānikatvāt* « Die vedische Vorschrift ist (in bezug auf die Reihenfolge der auszuführenden Ritualhandlungen massgebender) als die (in den zu rezitierenden Vedasprüchen genannte) Reihenfolge, weil (die letztere nicht durch Augenschein, sondern nur) durch Schlussfolgerung (festgestellt werden kann) ». Das schon in § 5 wegen seines Vorkommens in der Śvet Up erwähnte °*bhāvāt* und sein Gegenteil °*abhāvāt* gehören zum festen Bestande der Ausdrucksmittel Kātyāyanas, vgl. etwa 1, 1, 1 *nābhāvād iti Vātsyaḥ* « Nein, (das Gebot zu opfern gilt nicht für den Wagner), weil er nicht (ein Angehöriger einer der drei obern Klassen) ist — so ist die Ansicht Vātsya's ».

Die wenigen hier zur Veranschaulichung des wissenschaftlichen Gepräges seiner Sprache aus Kātyāyana ausgehobenen Beispiele

saṃyoga ist oft die vermeintliche Verbindung von Seele und Materie, so in der Śvet Up selbst 6, 5 *ādiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ* « er ist der Anfang, er der Urheber der Ursache (seiner vermeintlichen) Verbindung (mit der Urmaterie) », ferner etwa Mbh. 14, 50, 7 *ataḥ paraṃ pravakṣyāmi sattvakṣetrajñayor yathā saṃyogo viprayogaś ca* « jetzt will ich sagen, wie die Verbindung und Trennung des Guṇa Sattvam und des Puruṣa (vor sich gehen) », ebenda V. 13 *evam evāpy asaṃyuktaḥ puruṣaḥ syān na saṃśayaḥ* « so kann der *puruṣa* auch als nicht (mit der Urmaterie) verbunden gelten — daran ist kein Zweifel ».

1. RENOU, *HLg Sk* 54 « ... les ritualistes justifient... ».

2. RENOU, *HLg Sk* 54 « En fait, il existe de grandes concordances entre les sūtra grammaticaux et les sūtra rituels ».

stimmen insofern nicht mehr ganz zum Titel dieses Aufsatzes, als es sich nicht um hervorstechende Stellen mit Ausnahmecharakter, sondern durchaus um für den Stil des Gesamtwerkchens bezeichnende Muster handelt. Die Wissenschaftlichkeit der Sprache des Kāty ŚrS ist so fortgeschritten, dass man versucht ist, den Autor so spät anzusetzen, als es andere Erwägungen als die rein stilgeschichtlichen überhaupt irgend zulassen[1]. Freilich kann die Datierung Kātyāyanas nicht unabhängig von derjenigen Pāṇinis vorgenommen werden, und für die Lösung dieser schwierigen Frage ist der Schreibende unzuständig.

§ 7. Auch Yāska's Prosa trägt durchaus schon wissenschaftliches Gepräge, etwa 1, 1 « (Der Unterschied zwischen Nomen und Verbum ist, dass das Verbum zur Hauptsache ein Werden, das Nomen zur Hauptsache ein Ding bezeichnet). *tad yatrobhe bhāvapradhāne bhavataḥ pūrvāparībhūtaṃ bhāvam ākhyātenācaṣṭe vrajati pacatīty upakramaprabhṛtyapavargaparyantaṃ*[2] *mūrtaṃ sattvabhūtaṃ sattvanāmabhir vrajyā paktir iti* « Wenn aber zwei Begriffe vorliegen, die beide zur Hauptsache ein Werden sind, so bezeichnet man das von einem Früher in ein Später übergehende Werden mit einem Verbum, z. B. er [sie, es] geht, er [sie, es] kocht, das von Anfang bis Ende[2] erstarrte, zum Ding gewordene Werden mit Dingnamen, z. B. das Gehen, das Kochen ». Etwas später : *vyāptimattvāt tu śabdasyānīyastvāc ca śabdena saṃjñākaraṇaṃ vyavahārārthaṃ loke* « weil aber der Laut die Eigenschaft besitzt, (die übrigen Elemente) zu durchdringen und feiner zu sein (als die übrigen Elemente) (d.h. die Eigenschaft, dank seiner grössern Feinheit durch jedes andere Element hindurchgehen zu können), ist er im weltlichen Leben ein Ausdrucksmittel ». Stärker als eine gewisse Unbeholfenheit sticht hier eine bemerkenswerte Fähigkeit zu abstraktem Ausdruck hervor, so dass man Keith's[3] Datierung von Yāska um 500 v. Chr. gerne zugunsten der späteren Datierung Thieme's[4] aufgibt.

§ 8. Dass zur Blütezeit des Epos der Bhāṣyastil schon entwickelt war und einen, wenn auch schwachen, Niederschlag im Epos fand, mögen wenige Beispiele belegen : Mbh. 2, 69, 16 ... *sūkṣmatvād gahanatvāc ca kāryasyāsya ca gauravāt* « (ich kann deine Frage) wegen ihrer Kniffligkeit und Unentwirrbarkeit und wegen der Schwierigkeit dieser Angelegenheit (nicht entscheiden) » ; 12, 186, 5 *mahārṇavavimuktatvād anyat salilabhājanam / kūpe vā salilaṃ dadyāt* « wenn ein anderer Wasserbehälter vom grossen Ozean

1. Renou, *HLg Sk* 54 « L'apogée du style qu'on peut appeler « sūtra » paraît marqué par le Kātyāyana, texte probablement récent ».

2. Renou, *HLg Sk* 56 « c'est le début du tour en °ādi ou °prabhṛti, attesté aussi dans le Nirukta ».

3. *A History of Sanskrit Literature* 403.

4. Renou, *L'Inde classique* § 610 gegen Ende ; *HLg Sk* 134 « ... le Nirukta de Yāska (IIIe siècle ?) ».

abgeschnitten ist, mag er vielleicht noch einen Brunnen nähren » ; ebenda 7 « *teṣām anyatarābhāvāc caturṇām* « (Wie ist, da der Körper aus fünf Elementen besteht, Leben) für die vier (restlichen noch denkbar), wenn eines von ihnen fehlt ? » ; 13, 1, 38 *mṛtpātrasya kriyāyāṃ hi daṇḍacakrādayo yathā kāraṇatve prakalpyante* « denn wie bei der Herstellung eines Tongefässes dem Stabe, dem Rade und den übrigen Geräten des Töpfers die Verantwortung zugeschrieben wird » ; R. 3, 35, 59 *kāryanairāśyāt* « weil wir daran verzweifelten, unsere Aufgabe noch erfüllen zu können ». Noch weiter geht einige Jahrhunderte später etwa das *Bhāgavata Purāṇa ;* das ist wohl nicht nur dadurch zu erklären, dass in der gleichzeitigen Prosa der Bhāṣyastil längst seine Vollendung erreicht hatte, sondern auch durch eine gewisse Affektiertheit des Dichters, die sich ja bekanntlich auch in seiner Neigung zu Archaismen zeigt ; bemerkenswert aber ist, dass die Inder einen wissenschaftlichen Anstrich der Sprache nicht als unpoetisch empfunden haben[1] : BhP 6, 3, 6 *kiṃlu śāstṛbahutve syād bahūnām iva karmiṇām / śāstṛtvam upacāro hi yathā maṇḍalavartinām* « aber selbst wenn es in Anbetracht der Vielzahl der (möglichen) Rechtsbrecher eine Vielzahl von Inhabern der Strafgewalt gäbe, so wäre ihre Strafgewalt (gegenüber der deinigen, o Yama) nur eine untergeordnete wie die von Kreisstatthaltern » ; 10, 3, 6 *saṃnipatya samutpādya dṛśyante 'nugatā iva / prāg eva vidyamānatvān na teṣām iha saṃbhavaḥ* « wenn sich die unentwickelten (Faktoren der Entwicklungsreihe) (mit den entwickelten) verbunden und (die sichtbare Welt) hervorgebracht haben, sieht es so aus, als wären sie nachträglich (in der sichtbaren Welt) entstanden ; weil sie aber schon vorher vorhanden gewesen sind (wörtlich : wegen ihres schon vorher vorhandengewesen-seins) kann nicht von ihrer Entstehung in dieser Welt die Rede sein ».

§ 9. Gewisse Zweifel an der herkömmlichen Chronologie im Zeitraume zwischen den spätvedischen Werken und dem Epos hat uns die Überlegung erweckt, dass bei Annahme des Bestehens eines wissenschaftlichen Stils von ansehnlicher Höhe schon um 500 v. Chr. der stilistische Fortschritt von jener Zeit bis etwa zum Beginn unserer Zeitrechnung eigentlich gering wäre. Wir möchten aber betonen, dass wir diese Vermutungen mit aller Vorsicht äussern, und dass wir sie nicht ohne Bedenken einem Meister vorlegen, dem die ganze Sanskritliteratur mit allen ihren stilistischen Nuancen wie kaum einem zweiten vertraut ist.

Basel.

1. Vgl. noch Aśvaghoṣa, *Buddhac.* 3, 21 *vātāyanānām aviśālabhāvāt* « weil die Fenster nicht gross waren » ; Kālidāsa, *Mālavikāgnimitram* 5 *tadvidhānām asulabhatvāt* « weil solche selten sind » ; 8 *prakṛtiṣv arūḍhamūlatvāt* « weil er unter seinen Untertanen noch nicht Wurzel geschlagen hat ».

APERÇU HISTORIQUE SUR LES « SAINTES EMPREINTES » DE LA THAILANDE

PAR

Jean BOISSELIER

Dans l'étude qu'il consacrait, en 1925, aux *Tablettes votives bouddhiques du Siam*[1], M. George Cœdès attirait l'attention sur l'importance des *Pra Pim (Braḥ Bimba)* en tant que témoins de l'activité du Bouddhisme en Thailande depuis la période la plus ancienne jusqu'à nos jours, ceux-ci reflétant « les croyances, les préoccupations, les tendances artistiques des diverses époques de son histoire ». L'Auteur proposait un classement de l'abondant matériel alors connu en six types dont les cinq premiers correspondaient approximativement aux grandes périodes historiques. Les découvertes effectuées depuis lors n'ont guère modifié ce classement mais, ayant révélé l'extrême variété de chacun des types et, surtout, leur plus grande dispersion, elles nous amènent à préciser leur chronologie et à souligner leur importance pour les recherches historiques.

Notre propos n'est pas d'entreprendre ici l'étude de toutes les variétés de *Pra Pim* aujourd'hui recensées en dépit de l'intérêt indiscutable d'une telle étude aussi bien pour tous les travaux consacrés à l'iconographie, surtout dans la perspective mahāyānique, que pour les recherches sur les manifestations cultuelles et l'orientation sectaire, recherches pour lesquelles, en l'absence de textes précis, ils constituent la principale, et souvent même l'unique, source d'information. Nous nous contenterons de préciser ce que les découvertes récentes, celles de dix dernières années surtout, apportent de nouveau sur le plan historique, spécialement pour les périodes les plus anciennes sur lesquelles la pénurie des documents épigraphiques maintient tant d'inconnues. Alors que les

1. « Tablettes votives bouddhiques du Siam », *Études asiatiques publiées à l'occasion du XXVe anniversaire de l'E.F.E.O.*, Paris, 1925, t. I, p. 145 sqq.

premières recherches tendaient à souligner l'isolement des types les plus anciens et leur aire de distribution étroitement limitée, nous devrons désormais admettre leur large diffusion et reconnaître l'existence de liens séculaires entre le Bassin du Mènam et la Péninsule malaise, l'étude des *Pra Pim* confirmant pleinement les indices recueillis dans les autres domaines de l'archéologie.

Rappelons que, dans la classification établie par M. Cœdès, le *Type I*, dit de Pra Pathom (ou de Dvāravatī), a été constitué pour des Empreintes trouvées surtout à Nakon Pathom, Empreintes portant à l'occasion la formule pâlie *ye dhamma...* en caractères apparentés à l'écriture du Sud de l'Inde, fort proches de ceux utilisés pour les épigraphes préangkoriennes. Le *Type II* rassemblait les *Pra Pim* provenant des grottes de la Péninsule malaise. D'une orientation mahāyāniste plus ou moins fortement accusée, ces tablettes de terre crue représentent le Buddha, seul ou accompagné de Bodhisattva, un Bodhisattva (généralement Avalokiteśvara), voire même Jambhala. Elles portent souvent la formule sanskrite *ye dharmma...*, en caractères de l'Inde du Nord. Le *Type III*, qui semble toujours, au contraire des deux premiers, anépigraphique, révèle l'inspiration khmère avec plus ou moins d'évidence et témoigne souvent d'une orientation fortement tantrique. Le *Type IV* groupe la production de Sukhodaya tandis que le *Type V* a été constitué pour celle d'Ayudhyā, particulièrement abondante et continue. Anépigraphiques l'un et l'autre, ils sont d'orientation uniquement *theravādin*. Le *Type VI*, « Amulettes », réunit des Empreintes dont les très petites dimensions rendaient difficile l'attribution à l'un des Types précédents et dont la destination semblerait avoir été le plus souvent, et comme encore de nos jours, de par leurs dimensions mêmes, celle de « talismans », de *memento*, plutôt que d'ex-voto[1].

Sans nous occuper de ce Type VI qu'on sera sans doute conduit, quand les études auront suffisamment progressé, à répartir entre les groupes précédents pour respecter les mêmes critères historiques, nous indiquerons seulement, avant de nous attacher à l'analyse des types I, II et III, que certaines découvertes récentes, particulièrement celles de Wat Rājapūraṇaḥ d'Ayudhyā[2], ont considérablement enrichi les Types IV et V, révélant l'importance de l'apport de Sukhodaya dans Ayudhyā et permettant de fixer un *terminus ad quem* pour l'ensemble recueilli. Les conditions dans

1. J. Filliozat. « Les usages des tablettes bouddhiques aux 'Saintes Empreintes' », *Arts Asiatiques* I, 4 (1954), p. 309 sqq.

2. *Braḥ Buddharūpa lèh Braḥ Bimba nai kru Braḥ Prāṅ Vat Rājapūraṇaḥ*, Ed. *Fine-Arts Dept.*, Bangkok, 2502 BE.

lesquelles a été découvert le dépôt ne permettent pas, en effet, de le supposer postérieur à la construction du sanctuaire dont la date semble assez bien établie par les textes en 1424 AD.

Pour le *Type III*, type khmèr — ou de Lopburî suivant la terminologie adoptée en Thailande —, le progrès des études amène des changements assez importants : position chronologique, caractéristiques générales, aire de distribution... Primitivement attribué aux Xe et XIe siècles, le *Type III* doit être, aujourd'hui, sensiblement rajeuni, tant en fonction des données désormais admises sur l'évolution de l'art khmèr que de considérations stylistiques et iconographiques qui conduisent à la subdiviser en deux groupes distincts ne relevant, en dépit d'analogies superficielles, ni d'une source commune d'inspiration ni d'une même orientation sectaire. Un premier groupe, à sujets nettement mahāyānistes[1] ou comportant des éléments décoratifs (surtout motifs d'architecture) indiscutablement empruntés au répertoire angkorien[2], doit être mis en relation avec la grande période d'expansion khmère dans le Bassin du Mènam, soit, en fonction des recherches de M. Ph. Stern et de M. G. Cœdès lui-même[3], avec l'art du XIIe siècle et des premières décennies du XIIIe, règnes de Sūryavarman II et, surtout, de Jayavarman VII. Ce premier groupe, fortement marqué de l'empreinte du Mahāyāna tantrique, est celui dont l'étude est le plus susceptible de faire quelque lumière sur une orientation religieuse dont les textes épigraphiques nous révèlent si peu de chose. Le second groupe, tout en préservant certaines traditions khmèrisantes, surtout en matière de composition, témoigne d'une inspiration tout autre. Représentant soit le Buddha seul (Māravijaya), soit des groupes plus ou moins nombreux de Buddha successifs à l'exclusion de toute figuration tantrique[4], il appartient à une couche généralement plus tardive que le premier, dans l'ensemble postérieure au règne de Jayavarman VII mais antérieure à la fondation de Wat Rājapūraṇaḥ (1424 AD). L'étude des Buddha parés, surtout en les rapprochant des statuettes de bronze, révèle une tentative d'adaptation de données khmères traditionnelles aux exigences d'une iconographie de tradition pāla. Notre second groupe apparaît ainsi comme l'un des prolongements de l'influence khmère dans la phase tardive de l'école de Lopburî, marquée par le rapide déclin du Mahāyāna et l'emprise définitive du bouddhisme Theravāda. Il semble

1. G. Cœdès, *op. cit.*, Pl. 10, 11.

2. G. Cœdès, *op. cit.*, Pl. 6 (centre), 7 (gauche et droite).

3. Ph. Stern, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer*, Annales du Musée Guimet, Bibl. de vulgarisation, t. 47, Paris, 1927. G. Cœdès, « La date du Bayon, *Études cambodgiennes* XIX », *B.E.F.E.O.* XXVIII, p. 81 sqq.

4. G. Cœdès, *op. cit.*, Pl. 5, 6 (gauche et droite), 7 (centre).

qu'il ait connu une extension considérable, étant attesté aussi bien dans le nord (Lampun) que dans la Péninsule malaise (Nakon Sî Thammarât). En ce qui concerne le premier groupe, la localisation, des trouvailles n'est pas moins instructive. Elle apporte, en effet des indications particulièrement précieuses sur l'état de l'Indochine centrale à la fin du XIIe siècle et sur la pénétration khmère durant la même période, pénétration dont les monuments étaient jusqu'à présent, compte tenu des difficultés d'interprétation des données épigraphiques, les seuls témoins. Ainsi pouvons-nous avancer qu'au moment où Jayavarman VII étendait son hégémonie sur les territoires de l'ouest, la plupart des anciennes cités relevant, dans le Bassin du Mènam, de la culture de Dvāravatī avaient été abandonnées au profit de villes nouvelles construites dans leur voisinage plus ou moins immédiat. La présence khmère est, par contre, bien attestée à Nakon Pathom par la relative abondance des *Pra Pim* « khmèrs » qui y ont été découverts comme par le caractère de certaines restaurations[1]. La dispersion du groupe n'est pas moins remarquable, établissant sinon une occupation khmère, du moins la diffusion du Mahāyāna pratiqué au XIIe siècle dans le Cambodge angkorien sur une aire presque aussi étendue que la Thaïlande actuelle, à l'exclusion des contrées les plus septentrionales (ancien royaume mòn de Haripuñjaya : région de Lampun).

Beaucoup plus instructifs sont les *Types I* et *II* parce qu'ils concernent les périodes les plus obscures de l'histoire ancienne de la Thaïlande : celles dites de Dvāravatī, qui correspondrait au plus ancien royaume, localisé dans le bassin inférieur du Mènam, sur lequel nous possédons quelques rares informations au VIIe siècle, et de Śrīvijaya, marquant l'emprise indonésienne sur la Péninsule malaise à partir de la seconde moitié du VIIIe siècle. Dans une étude parue en 1961[2], le Pr. A. Lamb a justement souligné l'importance du témoignage des Empreintes du *Type II* pour les recherches historiques concernant la pénétration des influences indiennes dans la Péninsule. Mais les conclusions auxquelles il parvenait au terme de son analyse, parfaitement fondées dans l'état des connaissances du moment, sont profondément modifiées par les découvertes plus récentes. A l'étroite localisation du *Type II* dans l'espace et dans le temps, succède son intégration à un grand courant d'échanges établi entre le Bassin du Mènam et la Péninsule malaise dès la seconde hindouisation du Sud-est asiatique

1. *Pra Pim* découverts, entre autres, à Wat Pra Men ; restaurations de Wat Pra Paton, ces dernières avaient échappé à P. DUPONT, *L'archéologie mône de Dvāravatī*, Publ. E.F.E.O., vol. XLI, Paris, 1959.

2. A. LAMB, « Kedah and Takuapa : Some tentative historical Conclusions », *Federation Museums Journal*, VI, n.s., 1961, p. 69 sqq.

(IVe siècle et suivants). Cette constatation conduit à proposer une nouvelle définition des *Types I* et *II*, basée sur des critères non plus géographiques mais uniquement iconographiques.

Le *Type I*, cessant d'être caractéristique du seul centre de Nakon Pathom, doit grouper toutes les Empreintes les plus anciennes, d'inspiration *theravādin* ou ne témoignant pas de tendances mahāyānistes nettement accusées, quelle que soit leur provenance. Lorsqu'elles sont inscrites, ces Empreintes ne comportent qu'un texte pâli, qui n'est pas nécessairement l'habituel *ye dhamma* mais peut être aussi, à l'occasion, le nom de l'un des Buddha successifs, en caractères apparentés à ceux de l'Inde du Sud et du Cambodge préangkorien. La diversité de ces *Pra Pim* est grande et il semblerait que chaque lieu de culte tant soit peu important possédait ses Empreintes caractéristiques[1]. En effet, indépendamment de quelques types qui semblent avoir connu une très grande diffusion, des modèles particuliers apparaissent dans la plupart des anciennes cités, ceux-ci étant même, souvent, réservés à tel ou tel *chedi*. L'intérêt majeur du *Type I* résulte autant de sa dispersion que de la diversité des influences indiennes qu'il révèle. Loin d'être localisé à Nakon Pathom ou même dans les principaux sites du Bassin du Mènam, nous relevons aussi sa présence dans la partie centrale de la Péninsule malaise, en particulier à Nakon Sî Thammarât et, en bordure du Tale Sâp, à Chating Pra. Si, en fonction des données paléographiques et surtout stylistiques, la plupart des Empreintes du *Type I* doit être attribuée, au plus tôt, à la fin du VIe et aux VII-VIIIe siècles, donc à une période un peu plus tardive que celle qui avait été primitivement proposée, deux nouvelles variétés paraissent sensiblement plus anciennes. L'une, qui n'est encore attestée qu'à Chating Pra seulement, représente le Buddha assis en *vīrāsana* dans le geste de l'enseignement, main droite ouverte, levée à hauteur de l'épaule. Posture et geste sont caractéristiques de la tradition du Sud de l'Inde et de Ceylan (Amarāvatī, Nāgārjunakoṇḍa, Anurādhapura...) et suggèrent le Ve ou, au plus tard, le début du VIe siècle, la main droite esquissant toujours, à date plus basse, la *vitarka-mudrā* qui devient le geste classique de l'enseignement dans l'iconographie du Sud de l'Inde et de Ceylan. L'autre variété, reconnue à Chating Pra et à Ū-Thòng, figure le Buddha debout, en *vara-mudrā*. L'ajustement de la robe monastique, couvrant soit l'épaule gauche, soit les deux épaules, évoque d'autres rapprochements et se rattache à la

1. C'est ce que donnent à penser, en particulier, les dégagements des *chedi* d'Ū-Thòng où la diversité des types ne dépend pas nécessairement de la position chronologique des vestiges.

tradition gupta la plus authentique. C'est une particularité exceptionnelle pour les images du Sud-Est asiatique qui prennent généralement place dans une phase plus avancée de l'évolution ; elle permettrait l'attribution de cette dernière série d'Empreintes au VIe siècle et renforcerait la présomption de l'existence de relations continues entre la zone centrale de la Péninsule malaise et l'Inde dès le Ve siècle au moins. Cette remarque confère un intérêt particulier à des trouvailles déjà anciennes, toutes deux au Musée national de Bangkok : le Buddha en *vara-mudrā* de Vieng Sra[1], image de style gupta peut-être importée, et le Viṣṇu de Wat Sala Tung de Chaiya, idole qu'on est en droit de rattacher à la première période gupta[2] et qui a chance d'être, actuellement, la plus ancienne image brahmanique de l'Asie du Sud-Est.

Les enseignements fournis par le *Type II* sont d'une égale importance. Celui-ci était considéré comme propre à la Malaisie et à la Thailande péninsulaire, n'ayant été signalé que dans les grottes d'une zone comprise entre Chaiya au nord, Yala et Kangar (Perlis) au sud[3], où il constitue des dépôts d'une importance souvent assez considérable. D'inspiration nettement mahāyāniste, les tablettes de terre crue du Type II paraissaient souvent caractérisées par l'inscription sanskrite *ye dharmma...*, en caractères de l'Inde du Nord. Cette inscription peut faire partie de la composition, accompagnant en exergue la ou les figures, ou être apposée au revers de la tablette, souvent à plusieurs reprises, au moyen d'un sceau[4]. La localisation des trouvailles, leurs particularités iconographiques et épigraphiques, avaient conduit M. George Cœdès à formuler l'hypothèse, reprise d'une théorie d'Alfred Foucher, que ces Saintes Empreintes, tout en évoquant « le style des sculptures indo-javanaises » étaient de probables souvenirs rapportés des grands lieux de pèlerinage de l'Inde par les pèlerins dans leur pays natal. Le Pr. Lamb, réexaminant le problème, s'est étonné que le *Type II* n'ait été recueilli, dans ces conditions, que sur une aire aussi limitée et seulement dans des grottes. Ces remarques l'ont amené à supposer que les dépôts de Saintes Empreintes avaient peut-être été constitués, en

1. Reproduit par P. Dupont, *op. cit.*, fig. 339, avec, pour provenance : Wat Manggalan, Chaiya.

2. Reproduit *in* G. Cœdès, *Les Collections archéologiques du Musée national de Bangkok*, Ars Asiatica XII, Pl. XII (centre). Nous avions cru devoir attribuer cette image, comme celles qui s'en rapprochent techniquement à une phase tardive (cf. « Le Viṣṇu de Tjibuaja et la statuaire du Sud-est asiatique », *Artibus Asiæ*, XXII, 3, p. 210 ssq.) mais dans une thèse récente (inédite) de Cornell University, Ithaca, Stanley J. O'Connor Jr. réunit en faveur de l'attribution à une phase correspondant aux débuts de la période gupta un ensemble d'indices particulièrement convaincants.

3. Les mêmes types nous ont été signalés dans des grottes au sud d'Ipoh (Perak).

4. G. Cœdès, *op. cit.*, Pl. 8, 9.

vue de leur distribution aux populations non encore indianisées de la région, par les ermites et les religieux qui se seraient installés dans les grottes en raison de l'importance religieuse séculaire de ces lieux... Dès lors, le *Type II* pourrait être regardé comme « a phenomenon of the Isthmian region, even if the stamps with wich they were made originated in India »[1]. Il semble possible de concilier les deux hypothèses à la lumière des récentes découvertes. S'il paraît certain que des tablettes, telles que celles reproduisant jusque dans leurs moindres détails des types connus de Bodh Gayā par exemple, ont bien été apportés de l'Inde, mais à une date que rien ne permet de préciser actuellement[2], il faut aussi souligner que le *Type II* n'a pas la diffusion étroitement limitée qu'on lui accorde généralement puisque les mêmes Empreintes se rencontrent, en nombre plus restreint il est vrai, en plein centre du Bassin du Mènam, à Lopburî. Par contre, il faut admettre que l'exécution sur place semble confirmée, pour la plupart des modèles, par le fait que les trouvailles récentes (Surât Thânî, Chating Pra) ont livré de mêmes types portant, au revers, la formule *ye dharmma...* écrite tantôt dans l'alphabet connu de l'Inde du Nord, tantôt dans un alphabet javanais d'environ le VIIIe siècle, sous la forme développée habituelle ou sous une forme abrégée *ye te* qui la réduit au premier caractère de chaque vers. L'alphabet est le même que celui utilisé pour les plaques d'or des reliquaires de Chandi Bukit Batu Pahat, Kedah[3]. Cette remarque nous paraît d'une extrême importance si l'on tient compte des conditions dans lesquelles ont été découvertes les collections de Surât Thânî et de Chating Pra. Il ne s'agit plus, pour ces deux sites, de dépôts constitués dans des grottes mais d'ensembles enfouis dans des *stūpa*. Sans infirmer l'hypothèse du Pr. Lamb quant au rôle des dépôts, cette constatation rend au *Type II* une destination plus conforme à celle qu'on reconnaît généralement aux Saintes Empreintes et lui confère un caractère moins exceptionnel. Mais l'étude des ensembles de Surât Thânî et de Chating Pra permet aussi d'établir que le *Type II* a été largement diffusé dans tous les sites du Bassin du Mènam où l'existence de vestiges de la période de Dvāravatī a été signalée. Toutes les variétés d'Empreintes représentant le Buddha encadré de deux *stūpa* votifs, de deux ou plusieurs Bodhisattva sont communes à tous les sites dans une zone approximativement délimitée par Petburî, Nakon Savan, Sî Tèp, Dong Sî Mahâ Pot. Bien attestées à Nakon Pathom, elles y

1. A. LAMB, *op. cit.*, p. 77 sq.

2. C'est, en particulier, le cas pour les Empreintes découvertes à Wat Rājapūraṇaḥ, cf. *Braḥ Buddharūpa...*, *op. cit.*, fig. 1, 55, 56, 58.

3. Nous devons les précisions qui précèdent à l'obligeance de MM. J. Filliozat et Ch. Damais qui ont bien voulu étudier la paléographie de nos documents.

avaient été primitivement intégrées au *Type I* dont elles diffèrent par l'iconographie. Seuls les *Pra Pim* inscrits et ceux représentant des Bodhisattva sous un aspect nettement tantrique restent rares, donnant l'impression que les témoins trop affirmés des doctrines mahāyānistes n'avaient été diffusés qu'avec une certaine prudence, ou acceptés avec quelque réticence, dans un milieu où le Theravāda s'était imposé de longue date... Quoi qu'il en soit, la présence de Saintes Empreintes du *Type II* dans les sites du Dvāravatī ne saurait être mise au seul crédit de quelques pèlerins. Elle renforce les indices fournis par la découverte assez fréquente, en ces mêmes lieux, d'images (des bronzes surtout, mais aussi des statues en pierre) relevant indiscutablement des traditions iconographiques de Śrīvijaya. Il s'ensuit que nous avons désormais la preuve d'une influence exercée par Śrīvijaya sur le Bassin du Mènam à partir du VIIIe siècle environ. Sans que rien permette encore de préciser son importance et sa durée, peut-être y trouverait-on un début d'explication à la surprenante pénurie des informations historiques sur les destinées de Dvāravatī et au brusque silence des sources chinoises dès avant la fin du VIIIe siècle.

Alors que la première définition du *Type II* des Saintes Empreintes tendait à souligner l'isolement de la Thailande péninsulaire durant la période correspondant à l'essor de Śrīvijaya, les découvertes récentes ont profondément modifié les données du problème. Les recherches historiques devront tenir compte, désormais, des relations sans cesse attestées entre Péninsule malaise et Bassin du Mènam. Alors qu'aucune véritable activité ne semblait se concrétiser dans la région de l'Isthme de Ligor antérieurement au VIIIe siècle en dehors de quelques manifestations sporadiques, l'indianisation de quelques centres au moins de la côte orientale et la permanence de leurs liens avec le Bassin inférieur du Mènam paraissent établies dès le Ve siècle au plus tard. La propagation de la culture de Śrīvijaya dans l'Indochine centrale est un fait d'une importance peut-être encore plus grande quoiqu'il ne soit pas encore possible d'en discerner toutes les implications. Il peut ne s'agir, en effet, que de quelque entreprise missionnaire, comparable à celle dont nous avons décelé les effets au Champa vers le même moment[1], mais elle pourrait, tout aussi bien, témoigner d'une véritable mainmise de Śrīvijaya sur tout ou partie du Bassin du Mènam... Le problème est désormais posé, mais dans l'état actuel des recherches, aucune réponse satisfaisante ne saurait encore être proposée.

Paris.

1. J. Boisselier, *La statuaire du Champa, Recherches sur les cultes et l'iconographie*, Publ. E.F.E.O., vol. LIV, Paris, 1963, p. 77 sqq.

INTORNO AD ALCUNI TEMI DI *RĀJANĪTI* DEL *VIṢṆUDHARMOTTARAPURĀṆA*

DI

Oscar BOTTO

La natura enciclopedica che caratterizza di regola il contenuto dei *Purāṇa* ha nella tematica notevolmente varia del *Viṣṇudharmottarapurāṇa* — già segnalata dal Bühler[1], e puntualizzata assai più minutamente dallo Hazra nella sua particolareggiata analisi del testo[2] — una riprova di notevole importanza. Insieme con il consueto patrimonio mitico e narrativo, cosmologico, cosmogonico, ecc., si trovano infatti largamente rappresentati temi di carattere più propriamente tecnico, astronomia e astrologia, genealogie, prescrizioni rituali, regole circa voti devozionali *(vrata)* e cerimonie funebri *(śrāddha*[3]*)*, atti di donazione, *dharma* e *artha*, prescrizioni relative all'amministrazione pubblica, norme di natura fiscale, arte militare, anatomia, patologia, medicina, veterinaria (in particolare ippiatria ed elefantoiatria), agraria[4], grammatica sanscrita e pracrita, lessicografia, metrica, retorica, drammaturgia, danza, musica vocale e strumentale, scultura e pittura[5], architettura.

Il secondo dei tre *khaṇḍa* che compongono il testo riserva un grande numero di *adhyāya* al *rājadharma*, i cui temi fondamentali appaiono sviluppati — pur tenendo conto di indubbie saltuarietà espositive, delle ricorrenti incongruenze, delle interpolazioni, ripetizioni, ecc.[6], che viziano un testo di cui manca ancora una completa

1. Cfr. G. BÜHLER, *Alberuni's India*, in *Indian Antiquary*, XIX, 1890, pp. 381 e sgg. (in particolare, pp. 382-83).

2. Cfr. R. C. HAZRA, *Studies in the Upapurāṇas*, vol. I, Calcutta, 1958, pp. 155 e sgg.

3. Cfr. E. ABEGG, *Der Pretakalpa des Garuḍa Purāṇa*, Berlin und Leipzig, 1921, p. 5 e sgg.

4. Negli *adhyāya* II, 91, 11 e III, 297, 18 si fa specifico richiamo alla relativa trattatistica.

5. Cfr. STELLA KRAMRISCH, in *Calcutta Review*, 1924, pp. 331 e sgg., e in *Journal of the Department of Letters* (Calcutta Univ.), XI, 1924.

6. Cfr. HAZRA, *Studies*, ecc., pp. 212 e sgg.

edizione critica — secondo linee generali non del tutto prive di una certa organicità e compiutezza. La correlazione — sulla base di convergenze testuali o concettuali — tra questo testo e le trattazioni consimili incorporate in altri *Purāṇa*[1] o appartenenti a testi giuridici[2], di *rājanīti* (epica o non) e di *arthaśāstra*[3], è evidente, ed è elemento di non lieve interesse per la storia critica della tradizione puranica.

Alcuni di questi *adhyāya* hanno poi, a loro volta, una caratterizzazione più marcata e assumono toni che li rendono maggiormente affini a quelli della letteratura di tipo *rājanīti*[4]. Sono, questi, i capitoli dedicati all'esame delle caratteristiche del sovrano (*adhyāya* 2-3)[5], alla nomina del *sāṃvatsara* (4)[6], alle caratteristiche del *purohita* e dei consiglieri regi (5-6)[7], alla scelta della prima regina (7), alla incoronazione del sovrano (18-23), alla scelta dei « compagni » (*sahāya: senāpati*, *prattīhāra*, *dūta*, *tāmbūladhārin*, *sāṃdhivigrahika*, *dakṣarakṣitr*, *khaḍgadhārin*, *kośadhārin*, *lekhaka*, *dharmādhikārin*, ecc., cap. 24)[8], alla loro condotta nei confronti del re (25),

1. Per un saggio di ricostruzione critica del testo, limitata agli *adhyāya* 24-28, cioè a brani riconducibili a una tradizione comune, si veda C. Della Casa, « Un testo di dottrina politica indiana ricostruito sulle recensioni del Matsya- e del Viṣṇudharmottara Purāṇa », *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria »*, vol. XVIII, 1953-54, pp. 1 e sgg. Cfr. per una collazione dei passi di *rājanīti* in *Matsya-*, *Agni-*, *Mārkaṇḍeya*, *Garuḍa-*, *Kālikā-*, e *Viṣṇudharmottara-purāṇa*, Jagdish Lal Shastri, *Political Thought in the Purāṇas*, Lahore, 1944.

2. R. C. Hazra, « *Purāṇas in the History of Smṛti* », *Indian Culture*, vol. I, n. 4, p. 601. Cfr. B. Bhattacharya, *The Viṣṇudharmottara: its Dharmaśāstra contents and their utilisation in Medieval Digests*, in « J.B.B.R.A.S. », XXVIII, 1953.

3. Cfr. Hans Losch, *Rājadharma*, Bonn, 1959, pp. 224 e sgg.

4. Sulla distinzione fra *rājadharma* e *rājanīti*, cfr. K. C. Pandey, *Rājanīti or politics*, in *Indian Antiquary*, III S., I, 2, p. 102 e sg.

5. Il tema è di rigore nei testi politici e giuridici : cfr. *Kauṭilīya Arthaśāstra*, ed. by R. P. Kangle, Bombay, 1960, VI, 1, 2-6 ; *Kāmandakīya Nītisāra*, Bombay, 1952, I, 21-22 ; IV, 6-24 ; *Nītivākyāmṛta*, ed. della *Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā*, Bombay, 1922, XVII ; *Manusmṛti*, ed. by Narayan Ram Acharya « Kavyatirtha », Bombay, 1946, VII, 32-44 ; *Yājñavalkyasmṛti*, ed. by Narayan Ram Acharya Kavyatirtha, Bombay, 5e ed., 1949, I, 309-311 e 334 ; ecc. In II, 2, 2-11 si traccia un quadro disastroso del sovvertimento sociale di uno Stato cui non sia preposto un sovrano il quale è, in ultima analisi, emanazione stessa di Viṣṇu (cfr. P. Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, Poona, 1946, pp. 24-25) ed ha il dovere di proteggere tutti i giusti (II, 4, 2) ; cfr. *Mahābhārata*, Poona, 1929-36, XII, 59. Diametralmente opposta è la sorte che tocca ad uno Stato condotto da un re virtuoso (II, 2, 12 e sgg) ; si veda altresì U. N. Ghoshal, *A History of Indian Political Ideas*, Oxford, 1959, pp. 441-42.

6. La sua influenza è rilevante e si esercita anche sull'azione del re (cfr. *Viṣṇudharmasūtra*, III, 75 : *rājā ca sarvakāryeṣu sāṃvatsarādhīnaḥ syāt ; Yājñavalkyasmṛti*, I, 308.

7. Identica la successione di astrologo, *purohita*, consiglieri indicata in *Agnipurāṇa*, (A.A.S.S., 41) 218, 3-4.

8. Le concordanze su questo tema presso altre fonti sono molteplici ; si veda, in proposito, P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, pp. 104-105 ; 127 ; 131.

alla descrizione dei luoghi opportuni per le fortificazioni (26), al loro allestimento, al rifornimento di piante medicinali, ecc. (27), alla tutela del re, ecc. (28), alla nomina dei funzionari amministrativi e ai benèfici riflessi di una giusta amministrazione (61), alla educazione e alla tutela dei prìncipi, e alla descrizione di princìpi generali del *rājadharma* (65)[1], alla rassegna degli « espedienti della politica »[2], *sāma* (67), *bheda* (68), *dāna* (69), *daṇḍa* (70), alla descrizione dei sette elementi costitutivi dello Stato[3] e delle « sfere politiche dei sovrani » (*rājamaṇḍala*, 145)[4], all'esposizione delle sei procedure della politica (*ṣaḍguṇya*, 150)[5], all'esame dei doveri quotidiani dei re (151)[6], alla incoronazione annuale del sovrano nell'anniversario della prima incoronazione sul trono (162), all'intrapresa e alla condotta di attività militari (175-177).

Nel corso del terzo *khaṇḍa*, infine, isolato in un contesto che con minore frequenza riprende temi di intonazione giuridica (così ad es. : doveri delle caste e delle caste miste, 227 ; doveri dei *brahmacārin* e dei *gṛhastha*, 228-229 ; purificazione dei beni, impurità per nascita, ecc., 231-232 ; colpe ed espiazioni, 234-236 ; risultati delle azioni, 237[7] ; risultati di azioni riprovevoli, 253 ; pratica del *dharma*, 255 ; pratica del *brahmacarya*, 258 ; elogio della condotta virtuosa, 263 ; amministrazione della giustizia, 324-338[8] ; doveri dei *vana-*

1. Notevoli sono le affinità concettuali con *Agnipurāṇa*, 239, 3-9 ; *Matsyapurāṇa*, 215, 51-5. Alla strofa 49 di questo *adhyāya* si riafferma il carattere paternalistico della sovranità.

2. Alla strofa 2 (si veda anche II, 146-49) figurano accanto agli espedienti classici l'*upekṣā* (indifferenza), la *māyā* (inganno), l'*indrajāla* (magia). Cfr. *Kāmandakīya*, XVII, 3 ; *Matsyapurāṇa*, 222, 2 ; *Agnipurāṇa*, 226, 5-6.

3. Tra gli *aṅga* figurano qui, in luogo dei primi due elementi della enumerazione classica (si veda : *Kauṭilīya Artha.*, VI, 1, *svāmy-amātya-janapada-durga-kośa-daṇḍa-mitrāni-prakṛtayah ; Nītivākyāmṛta*, XVII-XXIII ; *Kāmandakīya.*, IV ; *Manusmṛti*, IX, 294 ; ecc. Cfr. in proposito, U. N. Ghoshal, *A History of Indian Political Ideas*, pp. 84-86 ; 125-26 ; B. A. Saletore, *Ancient Indian Political Thought and Institutions*, London, 1963, pp. 293 e sgg.), il *sāma* e il *dāna*.

4. Notevole l'esaltazione del comportamento virtuoso del *dharmavijayin* (str. 21) dalla cui azione, contenuta nei limiti della rettitudine, non possono derivare che durevoli vantaggi. Cfr. *Kauṭilīya Artha.*, XII, 1, 11 ; *Nītivākyāmṛta*, XXX, 70. Si veda inoltre, P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, p. 69.

5. C'è affinità sostanziale tra lo *dvaidhībhāva* del *Viṣṇudharmottara*. (Strofe 3-5 ; cfr. anche il comm. *Mitākṣarā* a *Yājñavalkyasmṛti*, I, 347) e dell' *Agnipurāṇa*, cap. 234, 17 sgg. Cfr. D. Sharma, « Political Thought and Practice in the Agnipurāṇa », *Purāṇam*, vol. III, n. 1, p. 33.

6. Cfr. *Kauṭilīya Artha.*, I, 19 ; *Manusmṛti*, VII, 145-47 ; 151-54 ; 216-26, ecc. ; *Yājñavalkyasmṛti*, I, 327-333 ; ecc.

7. Frequenti ed estese le concordanze tra i capitoli 227-37 e i testi giuridici di Manu, Yājñavalkya, Parāśara ; cfr. R. C. Hazra, *Studies in the Upapurāṇas*, pp. 192 e 199.

8. Per le concordanze tra questi *adhyāya*, la sezione *vyavahāra* della *Yājñavalkyasmṛti* e i codici di Manu, Nārada, Parāśara, ecc., si veda R. C. Hazra, *Studies in the Upapurāṇas*, pp. 196 e 199-200.

prastha e degli *yati*, 339-340[1]), riappare (*adhyāya* 323) il tema del *rājadharma* (o meglio: della *rājanīti*), di cui si riesaminano soltanto alcuni aspetti: nomina di ministri e di altri funzionari, costruzioni di fortezze, designazione di funzionari preposti alla amministrazione periferica, esazione di tasse.

In linea generale, l'esposizione del *Viṣṇudharmottarapurāṇa* — la cui struttura complessiva denuncia il carattere compilativo dell'opera — non si discosta dal consueto cliché tematico offerto dai *rājadharma* e dalle *rājanīti* dei *Purāṇa*, ma presenta per taluni argomenti trattazioni di notevole ampiezza e non prive di particolari interessanti. Il testo esamina, ad esempio, con considerevole attenzione, i problemi relativi al *purohita*[2], ai *mantrin*, alla nomina di funzionari amministrativi, all'impiego dei singoli *upāya*, all'analisi dei diversi *aṅga*, ecc. Come si può dedurre da una analisi sia pure sommaria degli *adhyāya* dedicati, nel II *khaṇḍa*, al cappellano di corte, ai consiglieri e a certi funzionari amministrativi.

Il *purohita* apparisce anche nel *Viṣṇudharmottara* (*adhyāya* 5) come un personaggio dei più completi, tanti sono i requisiti morali e tanto vasta é la preparazione che gli si richiedono[3]: egli non deve avere imperfezioni, deve avere caratteristiche favorevoli, un modo di parlare gentile, una completa conoscenza dell'*Atharva-* e del *Yajur-veda* (str. 2), deve essere un *Atharvan* e deve conoscere le regole dei cinque *kalpa* (*nakṣatra-*, *vaitāna-*, *saṃhitā-*, *aṅgiraḥ-*, *śānti-*; strofe 3-4). Affiancato da un *purohita* che risponda a questi requisiti, il re non corre rischi per alcuna calamità e gode a lungo del suo regno. La fortuna del *purohita* — il quale è per il sovrano quel che sono il padre e la madre (10) — è tuttavia legata all'accordo completo che deve sempre sussistere fra lui e l'astrologo[4], alla parola del quale egli deve mantenersi ligio (6); è quindi interesse e cura del re di stabilire fra i due (e fra i loro poteri) una chiara e netta distinzione (13).

Le affermazioni del *Viṣṇudharmottarapurāṇa* — sostanzialmente ribadite da una affermazione della *Bṛhatsaṃhitā* (2, 9) di Varāhamihira, secondo la quale il re, senza l'astrologo, finirebbe con lo

1. Alcune strofe incorporate in questi *adhyāya* sono tolte dalla *Manusmṛti*, dalla *Śvetāśvatara-*, dalla *Kaṭhā-*, e dalla *Muṇḍaka-upaniṣad*.

2. I compiti del *purohita* non appaiono sempre ben definiti nella antica trattatistica, ove esso figura talvolta quale membro integrante della compagine governativa o del gruppo dei consiglieri, ma più spesso soltanto quale uno dei personaggi dell'entourage regio.

3. Per gli attributi richiesti al *purohita*, si veda *Kauṭilīya Artha.*, I, 9, 9; *Kāmandakīya*, IV, 32; *Nītivākyāmṛta*, XI, 1-2; *Gautamadharmasūtra*, XI, 12-14; *Yājñavalkyasmṛti*, I, 313; ecc.

4. Vedi nota 6 a pag. 162.

smarrire la giusta via, nè più nè meno che un cieco, e giustificate nello spirito dall'asserto di Kāmandaki (*Nītisāra* IV, 33), in cui si rileva la capacità dell'astrologo del principe di « risolvere le questioni intorno al futuro » — sono testimonianza non trascurabile della posizione raggiunta da questo personaggio nella scala gerarchica dei collaboratori regi.

Per quanto concerne le caratteristiche distintive dei *mantrin* (*adhyāya* 6) si afferma che questi debbono appartenere a casta brammanica, conoscere il Veda, essere disciplinati, di aspetto piacevole (1), generosi, energici, devoti al re, debbono parlare in modo gentile e conoscere interamente la *nīti* esposta da Bṛhaspati e da Uśanas (2), debbono essere obiettivi, in grado di sopportare difficoltà, di controllare i propri sensi e di mantenere i segreti, devono essere accorti e intelligenti (3-4), conoscitori dei gesti e delle espressioni, coraggiosi, colti, non orgogliosi nè invidiosi (5), conoscitori del modo di agire delle spie, esperti nelle « sei procedure della politica »[1] e negli « espedienti » (6), [abili] parlatori, esecutori di quel che occorre fare, sempre eguali nei confronti dei dipendenti del re, conoscitori del tempo e delle stagioni e del momento opportuno [per agire], riconoscenti, cari alla popolazione, investigatori attenti di ciò che è stato fatto e di ciò che non è stato fatto (7-8) ; capaci di designare in maniera conveniente i collaboratori più adatti (9), ecc.

Questa convenzionale enumerazione di requisiti dei consiglieri, conforme a quella che si ritrova sostanzialmente identica non soltanto nella letteratura puranica ma anche nella trattatistica specifica[2], è nuovamente ripresa nel nostro testo e adattata ai singoli casi negli *adhyāya* 24 *(sahāyasampatti)*[3] e 25 *(anujīvivṛtta)*[4].

Tra i compiti inerenti l'attività del sovrano è quello di preporre alle diverse sfere di competenza — vagliate le attitudini personali degli interessati — ministri e funzionari, dei quali si debbono precisare le prerogative e i limiti giurisdizionali, E' quanto troviamo asserito, ad esempio, nell'*adhyāya* II, 61, limitatamente a taluni funzionari periferici. Si afferma in proposito che, stabilita una « distinzione » fra i collaboratori, il sovrano deve assegnarli (a seconda delle capacité individuali) a compiti di maggiore o di minore impegno (strofa 1) ; deve quindi nominare i vari *grāmādhipati*[5] (capo di villaggio), i *daśagrāmādhipa* (capo di dieci villaggi),

1. Cfr. II, 24, 9.

2. Cfr. P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, 104-131, *passim* ; O. BOTTO, « Consigliere di Corte » e « Ministro » nell'antica politica indiana », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Science e Lettere*, vol. 89-90 (1956), *passim*.

3. Il testo è comune a *Matsyapurāṇa*, 215, 1-99 ; cfr. *Agnipurāṇa*, 220, 1-24 ; 225, 19-31.

4. Cfr. *Matsyapurāṇa*, 216, 1-38 ; *Agnipurāṇa*, 221, 1-14.

5. Cfr. il *grāmika* di *Kauṭilīya Artha.*, III, 4, 9 e il *grāmakūṭa* di *Kauṭilīya Artha.*,

i *śatagrāmādhipa* (capo di cento villaggi) e il *viṣayeśvara* (governatore di provincia)[1]; egli dovrà sempre tenere sotto controllo la loro attività mediante l'impiego di spie (2-3). Ove insorgano disordini nei villaggi, la repressione dei medesimi è di competenza del capo del villaggio e, in caso di sua incapacità a risolverli, il problema verrà di volta in volta affidato, seguendo la via gerarchica, al capo di dieci villaggi[2], e poi al capo di cento villaggi, al governatore della provin;ia e infine allo stesso sovrano (4-6).

Anche in questo caso il tema viene ripreso in altra parte del *Viṣṇudharmottara* (III, 323), dove si trovano ribaditi il principio della « via gerarchica » nella ricerca delle misure da adottare per reprimere trasgressioni o disordini verificatisi nell'ambito dei complessi rurali (strofe 29-30), e il concetto della necessità che il re sorvegli mediante spie l'operato dei capi di villaggio, punisca gli eventuali colpevoli (31) e provveda a una scelta oculata e appropriata dei funzionari di polizia (32-33).

Continuando nella enumerazione dei doveri del sovrano, si ripete la raccomandazione di curare con ogni sforzo la protezione del « territorio » in quanto da esso — ove sia ben protetto — deriva (al re) più larga abbondanza di mezzi (II, 61, 7). La maggiore disponibilità di mezzi si traduce in capacità di contrastare con maggiore efficacia e pur per un lungo periodo di ostilità i nemici, anche se questi sono in gran numero (8-9). Affermato il principio che la ricchezza è fondamento del *dharma* e del *kāma*[3], ed esposti alcuni concetti di intonazione aforistica sulla ricchezza — tra i quali compaiono, riprese alla lettera, talune massime di Cāṇakya[4] —, si esalta l'importanza essenziale della ricchezza dello Stato *(kośa)*, che è « la radice della pianta del regno »[5] e che deve pertanto essere

IV, 4, 9. Per il « villaggio » come unità politica ed economica in periodo vedico ed in epoca successiva, si veda B. A. SALETORE, *Ancient Indian Political Thought and Institutions*, pp. 417 e sgg.

1. Il principio di questa gerarchia di funzionari periferici è affermata anche nella *Manusmṛti*, VII, 115, dove l'elencazione, più completa, ricorda anche i *viṃśatīśa* e i *sahasrapati*; *Viṣṇudharmasūtra*, III, 7-14; *Mahābhārata*, XII, 87, 3 e sgg.; *Agnipurāṇa*, 223, 1-4. Cfr. P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. III, p. 141.

2. Leggendo *daśapālasya* (4 *b*) in luogo di *deśa°* e *daśapālo'pi* (5 *a*) in luogo di *deśa°*. La variante, suggerita da una più logica consequenzialità del testo, è confortata dal passo parallelo di *Manusmṛti*, VII, 116.

3. Cfr. *Kauṭilīya Artha.*, I, 7, 7; *Nītivākyāmṛta*, III, 15.

4. Le strofe 11 e 12, ad esempio, riproducono testualmente gli asserti 49 e 60 della *Cāṇakya-rāja-nīti* (ed. L. STERNBACH, Adyar, 1963); cfr. O. BOTTO, « Un testo politico indiano, I capi IV e V del Trattato di Scienza politica di Cāṇakya », in *Rivista di Filosofia*, XLI (1950), p. 8, nn. 12 e 14.

5. Il concetto è in contrasto con quello espresso in *Agnipurāṇa*, 239, 1-2, dove, dei sette *aṅga*, si considera il territorio *(rāṣṭra)* come il più importante.

incrementata dal re con grande impegno, ma pur sempre nei limiti della legalità (17-18). Legalità, la quale non è che una forma di quel rispetto della legge cui deve uniformarsi, con l'operato del re, la vita intera dello Stato. Questo diventa, a sua volta, paradiso o inferno, a seconda che i sudditi siano o non siano ben tutelati dal sovrano, il quale, si afferma, riceve per sé la sesta parte del bene e del male fatto [dai sudditi] (II, 61, 24-25)[1].

In mezzo a queste asserzioni, che non perdono mai del tutto le caratteristiche formali e contenutistiche di assunti teorici, compare un breve passaggio che assume invece un più marcato interesse di carattere storico, rappresentato dalla sollecitazione che si rivolge al re affinchè salvaguardi i sudditi dal tirannico strapotere dei *Kāyastha* (str. 29-30).

Nell'ambito della letteratura giuridica[2], nella letteratura drammatica[3], nelle iscrizioni[4], il termine *Kāyastha* è usato per indicare scrivani generici[5] che trovavano talvolta impiego nell'ufficio dei conti ; lo stesso termine ricompare, come denominazione comprensiva di casta in una lista di caste *śūdra* riportata dalla *Vyāsasaṃhitā*[6] ; ma a cominciare dalla seconda metà del IX secolo in poi, in iscrizioni e in opere di letteratura generale si parla dei *Kāyastha* come di una casta destinata ad ottenere in epoca successiva una

1. Cfr. *Agnipurāṇa*, 223, 9-10 ; *Manusmṛti*, VIII, 304 e XI, 23 ; *Nītivākyāmṛta*, VII, 23.

2. *Viṣṇusmṛti*, VII, 3.

3. *Mudrārākṣasa*, atto I, p. 16 (ed. di C. R. DEVADHAR e V. M. BEDEKAR, Bombay, 1948) : Cāṇakya, riflettendo su un *Kāyastha* lo definisce « cosa di nessun conto » *(laghvī mātrā)*. Si veda inoltre nell'edizione precitata la n. 42 a p. 208. *Mṛcchakaṭika*, atto IX, pp. 308 e sgg. (ed. by M. R. KALE, Bombay, 1962) e relativa nota a p. 144 : il *kāyastha* è, in questa sede, in veste di cancelliere giudiziario.

4. *E.I.*, XII, 65 (iscrizione di Bhāskaravarman di Kāmarūpa) ; XV, 130 e sg. ; ecc.

5. Comm. *Mitākṣarā* a *Yājñavalkya*. I, 336 *b* : *kāyasthā lekhakā gaṇakāś ca...* ; la definizione si trova conservata in *Śukranīti*, II, 420 (ed. KHEMARĀJA ŚRĪKṚṢṆADĀSA, Bombay, 1925) : *kāyastho lekhakas...*

6. I, 11. Cfr. S. C. BANERJI, *A glossary of Smṛti Literature*, Calcutta, 1963, p. 26. I *Kāyastha* appartenevano a casta mista, discendendo da padre *kṣatriya* e da madre *śūdra*. Nel *Jātiviveka*, 22 *b*-26 *a* (ed. R. Nobile, in Atti R. Accademia Arch. Lett. Belle Arti di Napoli, N.S., vol. I, 1908), si dice che il *kāyastha* — il più degradato tra le caste vili (sintomatico il riscontro tra questa affermazione e la definizione di *dāsyāḥ putrāḥ* usata, per esprimere un insulto nei loro riguardi, dalla *Rājataraṅgiṇī*, V, 180 ; cfr. *Pāṇini*, *Aṣṭādhyāyī*, VI, 3, 22) — nasce da una *mahiṣī* e da un *vaideha*, e si precisa che i suoi compiti sono quelli di scrivere lettere per gli abitanti del paese, di tenere contabilità di varia specie, di fare lavori d'algebra e d'aritmetica, ecc. Riferimenti epigrafici a una casta di *kāyastha* ricorrono in *E.I.*, XVIII, 243 (871 d.C.), *E.I.*, XII, 61 (999 d.C.) ; nel *Śūdrakamalākara* (pp. 279-80) si parla di tre sottocaste dei *kāyastha*. Sul problema dell'esistenza di una casta dei *kāyastha* si veda P. V. KANE, *A note on the Kāyasthas*, in « *N.I.A.* », vol. I, 1938-39, pp. 740 e sgg. ; P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, pp. 75-77.

grande importanza[1]. L'affermazione é valida soprattutto per il Kashmir[2], dove l'ascesa dei *Kāyastha* nella scala della gerarchia governativa, iniziata con Jayāpīḍa (770-800) — il primo sovrano a essere in balia dei *Kāyastha*[3] — , raggiunge l'apice sotto il re Śaṅkaravarman (883-902)[4]. Essi abusano tuttavia della posizione di privilegio che hanno conseguita[5] e sottopongono il popolo a continue vessazioni, tanto che la *Rājatarańgiṇī* ne tramanda il ricordo con un giudizio estremamente severo, definendoli ingrati (IV, 90), tirannici ed esosi al punto da spogliare i sudditi di ogni loro avere (IV, 621 e 629 ; VII, 1226), ingannatori (VIII, 131), che portano i sovrani a perdere la loro dignità regale (V, 179). Le accuse della *Rājatarańgiṇī* hanno un precedente nella satira con la quale il poligrafo kashmiriano Kṣemendra (XI sec.) — adottando un genere di satira politico-sociale della quale Somadeva Sūri aveva già dato saggio nella *Yaśastilakacampū*[6] — pone in ridicolo nella sua *Narmamālā* l'ambizione dei *Kāyastha* di diventare funzionari di Stato, l'ipocrisia, la riprovevole e disonesta condotta che li porta, prima o poi, in carcere[7], e ne condanna nel V *sarga* del suo *Kalāvilāsa* l'assoluta mancanza di scrupoli e l'incontenibile avidità di ricchezze[8].

L'affermazione del *Viṣṇudharmottara*. (II, 61, 29-30) collima dunque perfettamente con lo stato di cose cui alludono la *Narmamāla*, il *Kalāvilāsa* e la *Rājatarańgiṇī*, opere alle quali il *Viṣṇudharmottara* stesso è per un certo verso accomunato dalla sua probabile origine kashmiriana[9]. E' evidente però che una reale

1. Cfr. U. N. GHOSHAL, *Social conditions*, in *The History and Culture of the Indian People*, vol. IV, *The Age of Imperial Kanauj*, Bombay, 1955, p. 373.

2. Per i *Kāyastha* del Bengala, si veda la n. 94 alla pag. 394 della cit. precedente.

3. *Rājatarańgiṇī*, IV, 623. Cfr. U. N. GHOSHAL, *Studies in Indian History and Culture*, Calcutta, 1957, p. 167.

4. *Rājatarańgiṇī*, V, 180-84.

5. Dalla quale decadranno durante il regno di Uccala ; cfr. *Rājatarańgiṇī*, VIII, 85-114.

6. Cfr. *K. K. Handiqui, Yaśastilaka and Indian Culture*, Sholapur, 1949, p. 20.

7. Cfr. *Deśopadeśa & Narmamālā*, ed. by PAṆḌIT MADHUSŪDAN KAUL ŚHĀSTRĪ, *Kashmir Series of Texts and Studies*, N. 40, Poona, 1923, pp. 11-20, *passim* ; SŪRYAKĀNTA *Kṣemendra Studies*, Poona, 1954, p. 23.

8. *Kalāvilāsa, K.M.*, I *gucchaka*, 3e ed., Bombay, 1929, pp. 59-63. Discutibile certo e tendenziosa, ma sintomatica, l'etimologia del vocabolo *kāyastha* nella *Auśanasasmṛti* 35 (*A.A.S.S.* 48) : *kālāl laulyaṃ yamāt krauryaṃ sthapater atha kṛntanam|ādyakṣarāṇi saṃgṛhya kāyastha iti nirdiśet*.

9. Cfr. HAZRA, *Studies* ecc., pp. 214-216 ; G. BÜHLER, *Alberuni's India*, p. 383 ; M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, vol. I, part II, Calcutta, 1963, p. 508 ; L. RENOU, *Le Brahmanisme, in L'Inde classique*, tome I, Paris, 1947, p. 423. Per affinità di concetto con il passo in esame, cfr. *Rājatarańgiṇī*, VIII, 86 *b* : *tebhyo rakṣed imāḥ prajāḥ*.

valutazione del passo, preso nel suo contesto, rimane condizionata a tutta una serie di questioni di critica testuale afferenti la stesura e la redazione definitiva del *Viṣṇudharmottara*. Va comunque notato che il testo in questione ricorre, assolutamente identico, nella *Yājñavalkyasmṛti*[1], ed è certo che risale — al pari di altri passi inseriti nel *Viṣṇudharmottara*[2] — a quest'ultima fonte. Come tale, esso risulta interessante anticipazione di quanto sarà affermato da Kṣemendra e da Kalhaṇa, interessante perchè implicitamente comprovata da un passo del *Mṛcchakaṭika*[3], ma soprattutto perchè si presenta in un periodo nel quale, almeno in linea di massima[4], le figure dei *Kāyastha* non parrebbero ancora assurte a particolari dignità di carica. Nel caso del *Viṣṇudharmottara*, il passo potrebbe essere stato inserito già durante la primitiva redazione del testo (la cui datazione d'insieme è da porsi tra il 450 e il 650 d.C.[5]) e sarebbe pertanto da vedersi quale conferma sincrona dell'asserto della *smṛti*. Non è però del tutto infondato pensare che vi abbia trovato posto assai più tardi, in epoca pressoché coeva dei testi kashmiriani sopra citati. Parallelamente, forse, alla sua utilizzazione anche da parte di Someśvara III di Kalyāna nella compilazione del *Mānasollāsa* (1131)[6], a riprova di una realtà di fatto estesa nel tempo e reale non soltanto nel Kashmir ma anche nel territorio deccanese dei Cālukya Occidentali.

Torino.

1. Con la sola variante *rakṣel* (*Yājñavalkya.*, I, 336 *b*) in luogo di *rakṣyā* (*Viṣṇudharmottara.*, I, 61, 29 *a*).

2. Cfr. in proposito, R. C. HAZRA, *Studies* ecc., p. 199; R. C. HAZRA, *The Upapurāṇas*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. II, Calcutta (2e ed.), 1962, p. 278.

3. Atto V, p. 182 *(...gaṇikā hastī kāyastho... yatraite nivasanti tatra duṣṭā api na jāyante)*; cfr. la relativa nota e p. 97-8 dell'ed. citata.

4. Si veda tuttavia per un *Karaṇa-kāyastha* « ministro di pace e di guerra » dell'imperatore Gupta Vainya-Gupta, *I.H.Q.*, vol. VI, 1930, p. 55, linee 17-18: *likhitaṃ sandhi-vigrahādhikāri-karaṇa-kāyastha-Naradattena*. Testimonianza epigrafica assai più recente di un *kāyastha sandhivigrahin* è in *E.I.*, XI, p. 149 (1045-46).

5. Cfr. PRIYABALA SHAH, *Viṣṇudharmottara Purāṇa*, Third Khaṇḍa, critically ed. by..., Baroda, 1958, p. XXVI.

6. *Mānasollāsa*, ed. by GAJANAN K. SHRIGONDEKAR, Baroda, 1925, I, 3, 156 *b*.

THE METAPHYSICS OF THE TRUTH ACT (**SATYAKRIYĀ*)

BY

W. Norman Brown

The « Act of Truth » was studied by the late E. W. Burlingame in an article which is still a basic compilation of instances illustrating belief in its miraculous power, especially in Buddhist literature[1]. He defined the Truth Act as « a formal declaration of fact, accompanied by a command or resolution or prayer that the purpose of the agent shall be accomplished », and he emphasized the formulaic manner in which the Truth is stated and the value attached to the words for Truth (Skt. *satya*, Pali *sacca*) and Truth Act (Skt. **satyakriyā*, Pali *saccakiriyā;* Skt. *satyavādya*, Pali *saccavajja;* Skt. *satyavacana*, Pali *saccavacana;* Skt. *satyādhiṣṭhāna*, *satyopavācana*, *satyavākya*, *satyaśrāvaṇa*), generally construed with a verb of saying or doing.

The stories cited by Burlingame included the popular legend of King Sibi (Sivi), who gave his eyes to a blind beggar, really the god Sakka in disguise. Later, the king, depressed by his loss of sight, longed for death, but he was advised to make an Act of Truth by his generosity. He did so and his eyesight was then restored by the acquisition of two divine eyes. In the *Milindapaṇha* (119-123), when King Milinda and the venerable Nāgasena are discussing this matter, the difference between such divine eyes and natural congenital eyes is pointed out and it is stated by the king that an Act of Truth can be used to supply rain, to turn back roaring flame, to convert poison to its antidote, to make a river flow backwards[2].

In connection with the last feat mentioned, there is the striking story of the prostitute Bindumatī, who alone in the emperor

1. E. W. Burlingame, « The Act of Truth *(Saccakiriyā)*: A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917, pp. 429-467.

2. *Ibid.*, pp. 437-438.

Asoka's capital city of Pāṭaliputra possessed an Act of Truth and by means of it made the Ganges reverse its flow, to the astonishment of Asoka and his court. The Act was based upon the nature of her prostitution, in practising which she gave herself to the owner of money, with no fawning upon the man of high position or scorn of the lowly, serving all alike[1].

Though Burlingame collected incidents of the Truth Act, he did not try to solve the problem of what makes the Act work. Why will not the declaration of any fact produce the desired miracle ? What kind of Truth statement has to be employed ? Interested in this problem, I published an article on « *The Basis for the Hindu Act of Truth* » in 1940[2], and reached the conclusion that the Act must be based upon the perfect performance of one's function in the universe. Thus, a blind skipper, who was the future Buddha, had an Act of Truth because he observed perfectly the ethical principle of *ahiṃsā* ; King Sibi, also destined in a future existence to be the Buddha, was the perfect king because he observed perfectly the duty of generosity, alms-giving, the first of the Buddhist Ten Perfections. Men have the full range of human occupations to serve as bases of Truth Acts. Women, as far as I have observed, have to base an Act of Truth on the perfection of their sex life. For example, Damayantī performed a Truth Act at her *svayaṃvara*, basing it upon her chastity, which was complete, even in word and thought, being virginal and prenuptial, and thus compelled the four gods, when disguised as her destined and chosen husband Nala, to reveal themselves. The prostitute Bindumatī, for her part, followed unchastity without slipping into affection or dislike for any customer and was thus the perfect prostitute.

In the Pali Buddhist story (*Jātaka* 444) of Yaññadatta who was bitten by a snake, an itinerant ascetic removed a part of the poison by means of an Act of Truth based upon his asceticism, which was perfect, though after the first week he despised the life. Nevertheless he observed his vows so well that no one even suspected his antipathy to the ascetic life. Yaññadatta's father removed another part of the poison through a Truth Act based upon the perfection of his life as a householder. He fulfilled the essential duty of that life, which is hospitality to holy men, though he disliked them all. He welcomed them so dutifully that they never guessed his dislike, « all learned as they were ». Yaññadatta's mother removed the remainder of the poison by an Act of Truth, which she used in her husband's presence only with great reluctance. This was based

1. *Ibid.*, p. 440.
2. *Review of Religion*, vol. 5, pp. 36-45.

upon the fact that she had been a true and perfect wife, with her fulfillment of duty never doubted by her husband, though, as she said, she hated him even more than the snake that had bitten her son[1].

The idea that one can bend cosmic forces to his will by performing his personal function (*vrata*, RV 9.112) with perfection seems to be as old as the *Rig Veda*. To do so constitutes living according to cosmic truth (*satya*, *ṛta*), whereby a being is *ánuvrata*[2], and becomes *ṛtávan* or *satyádharman*. Thus the Ṛbhus, originally men, who were skilled artificers, apparently reached the status of gods by making a Truth Act (*satyám ucus*) based upon their perfect skill. By using their Truth Act they produced three bowls matching that which Tvaṣṭṛ, the artificer of the gods, had fashioned. Each Ṛbhu made the utterance separately and produced a bowl. By this and various other marvellous feats the Ṛbhus won the favor —should we say gratitude— of the gods, who granted them a share in the *soma* ceremony and so brought them immortality[3].

Another case in the *Rig Veda* seems to be that of the gambler in 10.34[4]. Afflicted with a compulsion to gamble, he had lost all his possessions—his cattle, his home, his wife, even himself—and had nothing left but his ten empty fingers. In the first part of the hymn he describes his compulsion and its consequences in detail, thus establishing his claim to be a complete gambler. Then he extends his ten fingers to Savitṛ, leader of the dice, makes a Truth declaration (*tád ṛtám vadāmi*), presumably to the effect that as the complete gambler he had gambled away all his possessions and had only his ten empty fingers left, and asks Savitṛ for release from his compulsion. This he gains; Savitṛ restores all his possessions and commands him to play with the dice no longer.

In the earliest Rigvedic times perfect performance of one's duty (*vrata*) seems to me likely to have been viewed by unsophisticated persons as the basis for a Truth asseveration that amounted only to a spell, a kind of magic, something that could be used to achieve

1. Burlingame, *op. cit.*, p. 447 f.

2. Elliptical expression for *anu sthā* with *vrata*; cf. *táva dyávāpṛthivī párvatāśó 'nu vratáya nimiteva tasthuḥ* (RV 3.30.4).

3. RV 4.33.5-6; cf. RV 1.161.9 (*ṛtá vadantaś camasáṅ apiśata*). See also W. Norman Brown, *op. cit.*, pp. 42-44, where I inclined to think their skill as sacrificers, rather than as artificers, was the basis of their Truth Act, but I incline now to think they made their asseverations by their perfect skill as artificers which equalled, if it did not excel, that of Tvaṣṭṛ.

4. See W. Norman Brown, « Ṛg Veda 10.34 as an Act of Truth », *Munshi Indological Felicitation Volume* (*Bhāratīya Vidyā*, vols. 20-21, 1960-1961), Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1963, pp. 8-10.

« supernatural » or « miraculous » results not normally within human capability. But to more thoughtful Vedic men it might have seemed that such a performance constituted Truth in a more rational sense. It put the performer in full accord with cosmic forces that cause the rain to fall, the winds to blow, the storm to rage, the whole range of natural phenomena and the powers inherent in them, which constitute Truth on a cosmic scale and are included in the concept of *ṛta*. The gods themselves often seem to possess their power through adherence to their Truth, which appears to be their function in the cosmos. They are *satyádharman*, « having Truth as their basic law or principle »; so Savitṛ̊ (RV 10.34.8; 10.139.3 ; AV 7.24.1; 10.8.42), Agni (RV 5.63.1; cf. 3.21.2), Mitra-Varuṇa (RV 5.63.1), Prajāpati (RV 10.121.9), Varuṇa (AV 1.10.3). And the man who was perfect in performing his duty was also in complete harmony with the cosmos and had a godlike power in it. Possibly in early Vedic times this was the sophisticated *ṛṣi*'s explanation of the power of a Truth declaration. Such an interpretation conforms to Bergaigne's statement, « Cette vertu de la sincérité est en somme la vertu védique par excellence »[1].

As the Vedic ritual was developed and its power magnified, the Truth declaration, we may reasonably assume, was considered to be effective through some ritualistic feature that accompanied its use. This seems to have been the case with the Truth utterances used by both the Ṛ̊bhus and the gambler, which have a rudimentary ritualistic flavor associated with actions also possessing a simple ritualistic quality. Hence the use of Truth for a religio-magical purpose could be viewed as a ritual performance, powerful in its own right if only the ritual were correctly executed. Here would be the basis for the later use of words like « ceremony » *(kriyā)* or « command » *(adhiṣṭhāna)* to describe it. There was nothing that could withstand it, not even the gods themselves, as is clear in the *Mahābhārata* story of Damayantī, who made a formulaic statement that Nala was her choice and then adjured the gods, in the imperative mood, to assume their true form and so reveal Nala to her *(tena satyena me devās tam eva pradiśantu me)*. They had to obey—and though they were good sports in the manner of doing so they had no choice anyhow. So too in later times formal ceremonial acts accompany the formal ceremonial utterance. The utterer may bathe, put on fresh garments, be perfumed and decked with flowers, hold out a bowl full of water[2].

1. *La Religion Védique* I. xxiii.
2. Burlingame, *op. cit.*, p. 454 ; Brown, *op. cit.*, p. 36.

The metaphysical speculations of the *Upanishads* furnish other bases for the power lying in the Truth Act. For example, a human being who has Truth as his principle may at death win to the Sun: « With a golden vessel (the Sun) Truth is covered in front. That, O Pūṣan, uncover so that one who has Truth as his principle may see it. O Pūṣan, sole Ṛṣi, Controller, Sun, Offspring of Prajāpati, spread apart thy rays and draw me to it. Your brilliance, which is your most auspicious form, that I see of you. That person there, Puruṣa, I am He. »[1] Other passages more or less analogous could be cited[2]. We can infer from these various passages that the person who understood and knew the Truth, whatever the separate authors of the passages considered Truth to be, arrived, or could arrive, at the Ultimate, become the Ultimate, and, we may surmise, be omnipotent. Knowledge, even in the *Upanishads* brings to him who attains it power. The pursuer of knowledge recognizes this as a fact and it stimulates him to the pursuit. His search is not disinterested but often enough has an ulterior motivation, as did the sacrifices celebrated by the Vedic priests for their royal patrons. His abstract speculations were viewed as leading to concrete gains[3].

The Advaitin of Upanishadic times had perhaps the simplest formula of all for rationalizing the power ascribed to Truth. Full attainment of Truth lies in the knowledge *ahaṃ brahmāsmi* « I am Brahman » (*Bṛhadāraṇyaka Up.* 1.4.10), and the text goes on to state that whoever knows this of himself becomes This All; even the gods cannot prevent him, for he becomes their Self *(ātman)*. Since *Brahman*/*ātman* comprises everything, including both the *Sat* (Real) and the *Asat* (Non-real), as is asserted in another passage (*Muṇḍaka Up.* 2.2.1), the one who attains *Brahman* has power over all. Thus he who by whatever means—fulfilment of duty or other—attains to perfection may be thought to have the power of the Absolute, which he has become, and to influence cosmic forces in whatever way he wills.

In Buddhism the Ten Perfections often come to form the basis for the Truth Act, especially the first of them, which is generosity.

1. *hiraṇmayena pātreṇa satyasāpihitaṃ mukham. tat tvam pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye. pūṣann ekarṣe yama sūrya prājāpatya vyūha raśmīn samūho tejo yat te rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tat te paśyāmi yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi* (*Īśā Up.* 15-16 ; *Bṛhadāraṇyaka Up.* 5.15.1; cf. *Maitri Up.* 6.35).

2. *Jaiminīya Up. Brāh.* 1.3.6; *Bṛhadāraṇyaka Up.* 1.6.3; *Muṇḍ Up.* 2.2.2; *Bṛhadāraṇyaka Up.* 2.3.6 *(satyasya satyam iti. prāṇā vai satyaṃ teṣāṃ satyam* [is *ātman*]*)*; that is, lower or relative truth conceals higher or Absolute Truth.

3. See Franklin EDGERTON, *Journal of the American Oriental Society,* vol. 49 (1929), pp. 97-121.

The Bodhisattva, as we have seen, executes Truth Acts with its aid. Or some one else, using the Buddha as his reference, may make a Truth Act based on the Buddha's perfection of generosity. The Bodhisattva as King Sibi bases his Truth Act on his generosity. Similarly, a blind skipper, who is also the Bodhisattva, bases a Truth Act upon his perfect observance of *ahiṃsā*[1]. A woman, to change her sex, uses a Truth Act based upon the perfection of generosity[2]. These are specialized Buddhist doctrinal usages. The Jains also have at least one specialized usage, which is sexual continence. There is an illustration of this in a story which has a paradoxical turn, as did the Buddhist story of Yaññadatta cited above. A Jain king and queen, devout in the fullest sense, affirm that for a specified period they have been living together in perfect continence though they are aware that during that very period they have generated a child. The story resolves the paradox by making it clear they had engaged in sexual intercourse only from a sense of duty and without sensual motivation and gratification. In their hearts they had been perfectly continent[3]. The specialized Buddhist and Jain bases for an Act of Truth should doubtless be viewed as late sectarian developments.

The old forms of the Truth Act continue to appear in mediaeval and modern times. For examples, in the Tamil « epic » *Śilappadikāram*, « The Jewelled Anklet», the heroine performs Truth Acts based upon her complete chastity; and in a Dogri folktale collected in Jammu in 1962 by Dr. Noriko Mayeda, but not yet published, a woman uses her chastity as the basis for a Truth Act. But in a sense the Truth Act has today lost a good deal of its early character. Even in classical Indian literatures, especially in Pali works, the Truth Act is often used merely as a device to advance the action of the narrative. There is frequently no report of the asseveration which the performer of the Act makes. The text merely says that he performed a Truth Act and produced such and such a result.

In modern India Truth is frequently used as though meaning simply right conduct, which may be defined according to the speaker's own idea of what constitutes right conduct or may not be defined at all. This is a common folkloristic way of viewing Truth. It was also Gandhi's way. He considered that any end which he felt justified constituted Truth and that the practise of

1. Burlingame, *op. cit.*, p. 454; Brown, *op. cit.*, p. 36.

2. Kṣemendra's *Avadānaśataka*, pallava 51, Rukmavatyavadāna.

3. M. Bloomfield, *The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha*, pp. 80 f., and cf. Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, p. 12.

ahiṃsā was a necessary element in the effort to achieve that end. He had no theory on which to base his belief that the use of *Satyāgraha*, « strict adherence to Truth, » would bring victory over injustice. *Satyāgraha* was to work mystically to make an oppressor abandon evil and accept right, but this was only a vague, though tenaciously held, notion, which he did not support as operating by some identifiable process, whether physical or metaphysical.

Philadelphia.

THE *SĀMAVEDA* IN THE PRAVARGYA RITUAL*

BY

J. A. B. VAN BUITENEN

The presentation of the office of the *Sāmaveda* priests in the Pravargya is, as we find it in the *Lāṭyāyana* and *Drāhyāyana śrauṭasūtras*[1], at first sight confusing. Both sūtras present it as part of the *Soma* office. Since the two sūtras run almost wholly parallel and incidental differences between them are not important for our argument, I shall quote from the Lāṭyāyana. The *Jaiminīya śrauṭasūtra* will be considered later.

Lāṭyāyana presents the office in 1.6. The order of the description is as follows. The precepts begin, curiously, with the function that occurs at the end of the series (normally six) of Pravargyas, namely at the point when the *udvāsana* takes place (C-H 77)[2]. Sūtras 1.6. 1-12 are entirely clear. Then follow two sūtras which state variations. While sūtras 1-12 state clearly that the sāmans are 1. the *tyagnāyiḥ*, 2. the *vārṣāharam*, 3. the *iṣṭāhotrīyam*, and 4. the *śyaiṭam*, sūtra 13 quotes the authority of Master Dhānaṃjayya to the effect that the priest « having approached by way of the eastern door of the *prāgvaṃśa* hut, and passed by the fires on the northern side, should then take his stand to the West of the *gārhapaṭya* fire and gaze upon the Mahāvīra sanctuary, while chanting the *vāmadevyam* ». Sūtra 14 reverses this by stating the superseding authority of Śāṇḍilya to the effect that the sāmans end with the *śyaiṭam*.

* This paper is one in a series of preliminary studies toward an interpretation of the *Pravargya*; they will eventually form an introduction to a complete description of the *Pravargya* ceremony, intended to supplement W. CALAND and V. HENRY on the *Agniṣṭoma*.

1. *The Śrauṭasūtra of Lāṭyāyana*, ed. by A. VEDĀNTAVĀGĪŚA (Calcutta 1872); *The Śrauṭasūtra of Drāhyāyana*, ed. by J. N. REUTER, Part 1 (London 1904).

2. W. CALAND et V. HENRY, *L'Agniṣṭoma*, 2. vols. (Paris 1906-7); numbers refer to sections.

Dhānaṃjayya's precept makes little sense at the point where it is quoted. At this time of the ritual the paraphernalia of the Pravargya have already been brought out of the *prāgvaṃśa* hut and arranged on the *uttaravedi*. Is the priest to return to the bamboo hut and gaze on a sanctuary that is no longer there? It is far more likely that the statement of sūtra 13 referred to the first appearance of the priest on the scene of the Pravargya; it clearly parallels a similar precept for the first appearance of the Hotar[1]. The later sūtra compiler, finding sūtra 13 as it were appended to the previous 12 as a footnote, must have misunderstood its import, as though it were an option to what had been stated, namely that the *śyaitam* was to be followed by the *vāmadevyam*, and then invoked Śāṇḍilya to show that the sāmans really ended with the *śyaitam*. In my interpretation Dhānaṃjayya did not really conflict at all; he simply proposed a sāman at the *beginning* of the Pravargya.

Lāṭyāyana thus primarily deals with the concluding rites of the Pravargya; this is the point when the *Sāmaveda* begins to participate in the Soma ritual—the shifting of the action from the provisional bamboo hut to the *mahāvedi*. At this juncture the *agnipraṇayana* occurs at once (C-H 79), and this rite is ruled upon in Lāṭyāyana 1.6.38. We may therefore reconstruct a more original sequence: 1.6. 1-12, followed by 1.6.38 ff.

Sūtras 13-14 and 15-37 then appear to be an insertion; and this is how the text presents them—if not as an insertion, at least as an optional addition. The sequence 15-37 is introduced as follows: *gaṇaḥ sāmāny uttarāṇi* // 15 // *abhirūpyāt kartavyānīty eke* // 16 // *na vā kuryāt* // 17 // *sve vā yajñe kuryād ity eke* // 18. « The following sāmans constitute the (supererogatory) group. Some hold that they should be done for the sake of propriety; others hold that the priest should not do them, or do them at his own sacrifice. »

This supererogatory group comprises all the sāmans chanted at the *agniṣṭoma* prior to the removal of the Pravargya. The evolution of custom seems transparent enough: 1. the group was not done at all; 2. a sacrificer belonging to the *Sāmaveda* might choose to do them at his own sacrifice; 3. the custom might be extended to all sacrifices for the sake of « propriety », or sacerdotal equity.

At that it is a hefty group: at the *dīkṣaṇīya iṣṭi* either the double *Tārkṣyasāman* or the *tyam ū ṣu* (C-H 15)[2]; at the *prāyaṇīya iṣṭi* the *pravad bhārgavam* (C-H 28); at the *ātithya iṣṭi* the *gāyatrī auśanam*

1. *ŚānkhŚS.* 5.9.4; *ĀśvŚS.* 4.6.1.
2. C-H only mention the double *Tārkṣyasāman.*

(C-H 44); and at the *udayanīya iṣṭi* the *udvad bhārgavam* (C-H 255). These are the preliminary *iṣṭis* of the *upasad* days; the last one is the concluding *iṣṭi* of the *agniṣṭoma*. We do well to note that the *Sāmaveda* participates in the *iṣṭi* only at the Soma sacrifice; it is absent from the *darśapūrṇamāsa*.

The remainder of the "group" comprises the sāmans chanted at the Pravargya before the concluding rites dealt with in Lāṭyāyana 1.6. 1-12. The sūtras 22-37 contain the following precepts:

1. When the anointing of the Mahāvīra takes place, one should chant the *śārga* (or *śārṅga*) (Āp. 15.7.3)[1].
2. When the golden and silver disks are put in place, the *śukra* and *candra* (silver disk Āp. 15.7.3; golden disk *ib.* 15.8.5a)[2].
3. When the fanning of the fire takes place, the *gharmasya lanvau* (*ib.* 15.8.6-10)[3].
4. When the priests pronounce that the pot is red, the *gharmasya* or the *indrasya rocanam* (*ib.* 15.8.13)[4].
5. When the cow and goat are milked, the *dhenu* (*ib.* 15.9.8-9)[5].
6. When the milk is being brought in, the *payas* (*ib.* 15.9.11-12)[6].
7. When they pour out, the *Sindhusāman* (*ib.* 15.10.1)[7].
8. When they grasp the pot with the tongs, the *vasiṣṭhasya śaphau* (*ib.* 15.10.6)[8].
9. When it is being carried to the fire, the two *vratapakṣas* (*ib.* 15.10.8)[9].
10. When the *gharma* is being offered, either the two *vratas* of the Aśvins or of Day and Night (*ib.* 15.10.11)[10].
11. When the two *rauhiṇa* cakes are brought forward, the *rajanam* and the *rauhiṇakam* (*ib.* 15.10.10 and 11.5)[11].
12. When they place the paraphernalia on the throne, the *ārūḍhavad aṅgirasam*, with *svaḥ* at the *nidhana* (15.12.2)[12].

1. For the sake of brevity I only quote Āpastamba, who is followed closely by Hiraṇyakeśī and Vārāha; the variations of Mānava and Kātyāyana are not relevant for our present purpose. The Śārṅga is found in Sāmasramin's edition of *SV.* in the Bibliotheca Indica, II, 167, iii.
2. Bibl. Ind. II, 271 and II, 462.
3. Bibl. Ind. II, 443.
4. Bibl. Ind. II, 515.
5. Bibl. Ind. II, 449.
6. Bibl. Ind. II, 449.
7. Bibl. Ind. I, 426.
8. Bibl. Ind. II, 269.
9. I have been unable to identify this sāman in the Bibl. Ind. edition; it is to be found in the Poona ed. *(Sāmaveda-kauthumaśākhīyaḥ grāmageya (veya, prakṛti) gānātmakaḥ*, Poona 1942), *Āraṇyageyagāna* 2.1.5-6.
10. Bibl. Ind. II 491 and 475 respectively.
11. Bibl. Ind. II, 486.
12. Bibl. Ind. I, 251.

Although, as we saw, Lāṭyāyana presents all these sāmans as forming part of the optional group, the question whether they are really optional is in the end resolved by decree: « He says that the Gharma is accompanied by Ṛk, Yajuṣ, and Sāman. »

My argument that sūtras 13-37 are a later addition and thus show the growth of *Sāmaveda* participation in the Soma sacrifice during the period of the compilation of the Sūtras is supported by the way the *Jaiminīya śrauṭasūtra*[1] treats the Pravargya ritual. It treats it in two different places, once in chapter 5 and once more in chapter 23. In chapter 5, the text gives the sāmans that are done at the disposal rite *(udvāsana)*, as in Lāṭyāyana 1.6. 1-12; while in chapter 23, as an appendix to the main corpus of the *śrauṭasūtra*, the sāmans prior to the concluding rite are entered. Since Dieuke Gaastra's Dutch translation is not accessible to everyone, nor always correct, it may be useful to enter here a translation of the short sections.

Chapter 5. "When they dispose of the Pravargya, they call on him (viz. the Prastotar). Having put on the sacrificial thread and sipped water, he remains about. When the Adhvaryu summons him: "Prastotar, sing the sāman!" he sings the last sāman of the series built on *agniṃ hotāraṃ manye dāsvaṇlam*[2] three times with the *hiṃkāra;* at every *pāda* he repeats the *stobha;* all join in the finale, including the sacrificer's wife. Indeed, at this time the gods were set upon by the Rakṣas'. Agni saw the "Rakṣas-slaying" sāman. The Rakṣas' were beaten off. That they join in the finale is for the beating off of the Rakṣas. They carry (the paraphernalia of) the Pravargya, while putting it down three times. He sings the sāman every time it is put down. Indeed, these worlds are three, (thus they do it) for the differentiation of these worlds. While he (the Prastotar) stands in the West, (the Adhvaryu) joins (the paraphernalia of) the Pravargya together. When he circumirrigates for the second time, (the Adhvaryu) says to him: "Prastotar, sing the sāman." He chants the *vārṣāhara* sāman three times with the *hiṃkāra.* Standing in the same place he sings the *iṣṭāhotrīya* with the *hiṃkāra.* They fall in with the finale of the *iṣṭāhotrīya*, not of the *vārṣāhara.* Then the Prastotar takes the cloth with which the Wife was screened off. When returning he sings the *śyaiṭam.*"

Chapter 23. "We shall teach the times of chanting at the

1. Ed. by Dieuke GAASTRA in *Bijdrage tot de kennis van het Vedische ritueel: Jaiminīyaśrauṭasūtra* (thesis Utrecht, Leiden 1906).

2. This is the *tyagṇāyiḥ* or Pravargyasāman.

Pravargya. After putting on the sacrificial thread and sipping water, he enters (the *prāgvaṃśa* hut) between *vedi* and *utkara*[1], passes around behind the Hotar and sits down to the South, while facing the Gharma. Then he performs the *śānti* with the *vāmadevyam* with the boiling water. When the Adhvaryu gives the summons: "Brahman, we shall proceed with the Pravargya!" "Hotar, praise the Gharma!" "Prastotar, chant the sāmans!" (Āp. 15.6.1), he sings the first of the two sāmans built on *brahma jajñānam*[2] three times. When the Pravargya is anointed, the *śārṅga*. When the (silver) disk is put on (the *khara*), the *śukra*. When the other (golden) disk is put on top (of the Mahāvīra), the *candra*. At the fuelling of the gharma, the two tanu's of gharma and the two vratas of gharma. When (the pot) is ablaze, the *gharmasya rocanam*. The *rajanam* when the first *rauhiṇa* cake is offered. When (the calf) is let loose to the cow, the *dhenu* or *kakubh* (Āp. 15.9.6). When the cow is proffered to the calf[3], the first *śyavaśya* built on *gaur dhayati marutām*. When she is milked, the *dohādohīya*. When the milk is brought in, the *payas*. When the milk is poured out, the *sindhu*. When the pot is encompassed (with the tongs), the two *śaphas* of Vasiṣṭha. When it is carried forward, the *brāhmaṇaspatyam* or the two *vratapakṣas*. When the Gharma is offered, the two *vratas* of the Aśvins. When the other *rauhiṇa* cake is offered, the *rauhiṇakam*. When the Gharma is set together (on the throne), the *ārūḍhavad aṅgirasam* three times, or the *kava*. Having done the *śānti* with the *vāmadevyam* with the boiling water, he departs the way he entered; and when the *upasad* is set up, he stands at the *utkara*; and on the calling of the Subrahmaṇyā invocation[4], he goes forth as his task demands."

Two things strike us in the Jaiminīya account: the strict separation of the disposal rites of the Pravargya from the rites of the actual performance of the Pravargya, each in a different chapter; and the varying sāmans in what Lāṭyāyana and Drāhyāyana call the "group". It is clear from the presentation that the Jaiminīya treats the sāmans of chapter five as an intrinsic part of the Soma office; while the appended chapter 23 seems less mandatory.

The Jaiminīya treatment indicates the correctness of my assumption that Dhānaṃjayya's intention, in Lāṭyāyana 1.6.13, was not that the entire Pravargya ceremonial was concluded with the *vāmadevyam*, but rather that each twice-daily performance began

1. That means: keeping to the three fires; the *utkara* is in the northeastern corner of the hut.

2. The ṛks on which these and other sāmans are built are found in GAASTRA, *o. c.*

3. So as to make the milk flow.

4. C-H 49.

with it as a *śānti*; Jaiminīya takes this further and prescribes the same sāman also at the end of each performance. This practice makes intelligible the misunderstanding of the compiler of Lāṭyāyana that the series of Pravargyas at the disposal rite is concluded with the *vāmadevyam*; we saw that Jaiminīya also concludes the ritual with the *śyaitam*.

I am in general agreement with Dieuke Gaastra's thesis that the *Jaiminīya śrautasūtra* is an ancient text; it may well be that for the main *agniṣṭoma* part of the sūtra it is older than Lāṭyāyana-Drāhyāyana. In the Pravargya chapter five we meet with an old construction (*pratiṣṭhāpam* as gerund) and brāhmaṇa-like insertions (the "rakṣas-slaying" sāman, etc.) that indicate its antiquity. But this is not necessarily true of the appended chapter 23, which is far drier in style, and gives all appearance of having been added later to the already completed sūtra.

It is curious that the "group" contained in chapter 23 does not, as in Lāṭyāyana, comprise the sāmans sung at the various *iṣṭis* of the *agniṣṭoma*. We also note that the Pravargya repertoire there is even larger than that of Lāṭyāyana. These facts do not permit of certain conclusions.

That the execution of the Pravargya sāmans incorporated in the "group" was a relatively later addition to the ritual seems to find further corroboration in Āpastamba. This śrautasūtra mentions that the Adhvaryu summons the Prastotar—and in the last place—with the blanket order: "Prastotar, sing the sāmans!" No specific sāman is, however, recognized until the udvāsana takes place and the Adhvaryu gives the summons : "Prastotar, sing the sāman." This is the sāman that figures first in the lists of both Lāṭyāyana and Jaiminīya; it is the *tyagnāyiḥ* which is the sāman on which the concelebrating priests take action—we might call it the first operational sāman of the Pravargya. It is interesting that in the *SV.* tradition this sāman is simply known as the *Pravargyasāman*. Āpastamba also specifically recognizes the *iṣṭāhotrīyam* and the *vārṣāharam*. Thus, although Āpastamba at the very beginning acknowledges that sāmans are chanted during the rite, the fact that only the concluding sāmans are in any way ritually incorporated contributes to the argument that the earlier sāmans were to some extent supererogatory and not significantly part of the ritual.

In Kātyāyana, finally, we find an intermediary stage between the few sāmans mentioned in the sūtras of the *Black Yajurveda*, and those described in the "group" of Lāṭyāyana-Drāhyāyana. This *White Yajurveda* sūtra takes for granted that the *Sāmaveda* participates throughout. This is interestingly shown by the fact

that, while in 26.2.11 the priest is named Prastotar (here Kātyāyana follows the *Vājasaneyi Saṃhitā*), in 26.7.44 it is the Udgātar who receives the *dakṣiṇā*; there seems to be little doubt that the entire Sāmaveda choir participated. Again different from the *Black Yajurveda* sūtras and surely indicative of its later date, Kātyāyana treats of the Pravargya within the context of the *agniṣṭoma*, only very casually indicating that the rite is optional: *upasadā cariṣyaṃś cariṣyan pravargyena carati sapravargye* (26.2.1) "...at a sacrifice entailing the Pravargya, he proceeds with the Pravargya whenever about to proceed with the *upasad*." The impression left is that the Pravargya is a definite part of the Soma sacrifice and that the Udgātar and presumably his choir take part in it. Kātyāyana takes more cognizance of the *Sāmaveda* by including more formal summons for specific sāmans than the other *Yajurveda śrauṭasūtras*. He calls for the *śukram* (26.3.1), the *candram* (*ib.* 4.1.), the *gharmasya tanvau* (*ib.* 4.10), the *dhenu* (*ib.* 5.2.), the *payas* (*ib.* 5.9) and the *vasiṣṭhasya śaphau* (*ib.* 5.13) in addition to the regular concluding sāmans. We do not yet have the complete list of Lāṭyāyana, but many on it.

While much escapes us, we can trace the following development in the participation of the *Sāmaveda*. At first the *Sāmaveda* only participated in the disposal ceremony *(udvāsana)* and the three concluding sāmans were chanted. The repertoire, however, grew, as Kātyāyana shows. Lāṭyāyana and Drāhyāyana give a full list and, while formally leaving an option, state clearly that the Pravargya is accompanied by the *Sāmaveda*. The appended chapter 23 of the Jaiminīya gives an even longer list for its *śākhā*; and while the separate treatment in chapters 5 and 23 permit us to conclude that the full list was later, it gives no explicit option any more.

That the *Sāmaveda* originally only participated in the *udvāsana* and not at the actual twice-daily performances and that even so this participation was a secondary one, is shown by the fact that only an acolyte of the Udgātar, the Prastotar, is called upon. While the *Vaitāna śrauṭasūtra* does mention the Udgātar as the priest, the other sūtras are unanimous in citing it the Prastotar's office. So, even if the *Sāmaveda* for propriety's sake *(abhirūpyāt)* partook in the Pravargya, it was in a nominal fashion: side by side with such principal priests as Hotar, Adhvaryu and Brahman, only a secondary *Sāmaveda* priest figures.

This nominal participation is underscored by two further facts. In the first place, this ritual office is not recognized in the *Sāmaveda Brāhmaṇas* whose business is with the large Soma rituals—the Pravargya is ignored. In the second place, the Prastotar is not among those invited to partake of the gharma draught.

In conclusion we may say that the Pravargya was not a Sāmavedic rite, just as the *darśapūrṇamāsa*, the *cāturmāsya* and the *paśubandhu* are not Sāmavedic rites. That the *Sāmaveda* eventually began participating was probably due to mere presence of its priests. As it were arriving at the sacrificial area for the Soma pressings and rituals proper, they became involved in the *udvāsana* ritual which marks the end of the preliminary rites of the *upasad* days and the beginning of the *mahākarman*. Then gradually, by a progression still dimly visible, they began chanting their sāmans during the *upasad* days themselves. If the chanting of sāmans signifies the peculiar importance of the rite, the progression shows that the Pravargya itself, as part of the *agniṣṭoma*, grew in stature. For while the sūtras remember an option for the Prastotar not to perform, once he does so it is with a massive array of sāmans.

Chicago, 1966.

LA FINALE *-IMA* DANS LES ADJECTIFS MOYEN- ET NÉO-INDIENS DE SENS SPATIAL

PAR

Colette CAILLAT

Dans une note de l'étude qu'il a consacrée au « suffixe -ima- en sanskrit »[1], Louis Renou a énuméré les adjectifs de sens spatial qui, en moyen-indien, présentaient une finale ***-ima*** homophone, mais distincte de celle qui forme les adjectifs participiaux du type skr. *sekima*, ardha-māgadhī *seima*[2].

1. *Le suffixe* -ima- *en sanskrit*, in *Festschrift für M. Winternitz* ... 1933, p. 18-28. En outre, Louis Renou, *Grammaire sanscrite* § 202.

Les ouvrages les plus souvent cités ci-dessous sont : *Ai.* = *Altindische Grammatik*, de Jakob (Jacob) WACKERNAGEL et Albert DEBRUNNER ; *PW* = BÖHTLINGK ROTH, *Sanskrit Wörterbuch ;* MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen ; BHS Gr., Dict.* = F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary ; CPD* = *A Critical Pāli Dictionary ; PED* = *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary ; PSM* = H. D. T. SHETH, *Pāia-sadda-mahaṇṇavo ;* Turner, *Nep.* = *Nepali Dictionary ;* RLT, cf. *infra ;* G. = GEIGER, *Pāli Literatur und Sprache ;* P. = PISCHEL, *Grammatik der Prākrit-Sprachen*. J'adopte les abréviations en usage dans ces travaux.

En outre : *K.* = *Kappa-sutta, Kalpasūtra* éd. SCHUBRING, Leipzig 1905 ; *Vav.* = *Vavahāra-sutta*, éd. SCHUBRING, Leipzig 1918 ; *Āyār.* 1 = *Āyāranga* 1, *Ācārâṅga-sūtra*, 1. śr. éd. SCHUBRING, Leipzig 1910 (*AKM* 12, 4) ; Sten KONOW, *Kharoshṭhī Inscriptions with the exception of those of Aśoka, CII*, 2, 1, Calcutta 1929 ; *Līlāvaī, A Romantic Kāvya in Māhārāṣṭrī Prākrit of Koūhala* ..., éd. A. N. UPADHYE, Bombay, 1949 (Singhi Jain Series 31) ; *Aṅgavijjā*, éd. PUNYAVIJAYA, Ahmedabad 1957 (Prakrit Text Soc. 1) ; *The Gāndhārī Dharmapada*, éd. John BROUGH, Londres 1962 (London Oriental Series 7) ; *Materialen* = R. PISCHEL, *Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa*, Berlin, 1902 ; *Bhavisatta Kaha von Dhaṇavāla ; Sanatkumāracaritam...*, éd. H. JACOBI, Munich 1918 ; 1921 ; *KP.* = *Der Kumārapālapratibodha* ..., éd. L. ALSDORF, Hambourg 1928 ; *HP.* = *Harivaṃśapurāṇa...*, éd. L. ALSDORF, Hambourg 1936 ; *Pauma.* = *Paumacariu of Kavirāja Svayambhūdeva...*, éd. H. C. BHAYANI, Bombay 1953-1960 (Singhi Jain Series 34-36) ; *Jasahara.* = *Jasaharacariu of Puṣpadanta*, éd. P. L. VAIDYA, Karanja 1931 (Karanja Jain Series 1) ; *Prākṛita-Paiṅgalaṁ* ..., éd. Bh. Sh. VYAS, Bénarès 1959-1964 (Prakrit T.S. 2 ; 5) ; *Gurjararāsāvalī*, éd. B. K. THAKORE, M. D. DESAI, M. C. MODI, Baroda 1956 (Gaekwad's Oriental Series 118).

2. P. 26 n. 1. Dans son article, L. Renou a passé en revue les dérivés pālis et prākrits

Les dérivés en *-ima* qui servent à localiser constituent en m.i. une catégorie assez abondante, à laquelle celle des ordinaux se rattache dans une certaine mesure. Examinant ces adjectifs, je souhaiterais aujourd'hui présenter à mon maître quelques remarques sur l'époque et l'aire de leur diffusion[1].

Le *Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, que publie présentement R. L. Turner[2], projette une nouvelle lumière sur cette classe. Elle est restée vivace en néo-indien, quoique presque exclusivement dans les langues marginales (parlers montagnards du Nord, darde, pahari occidental)[3], — c'est-à-dire sur un domaine où sont d'ailleurs préservés des archaïsmes notoires. Les langues de la plaine ont en général, remplacé ces dérivés par des formations en *-a(l)la*, *-illa*, relativement plus récentes. La situation

qui appartiennent à cette formation. Les textes m.i. édités depuis lors ne livrent qu'un assez petit nombre de matériaux supplémentaires ; ils modifient à peine la physionomie de ce groupe, et, fondamentalement, ne conduiraient pas à changer les conclusions formulées en 1933. Leur liste est donnée ailleurs (*JA*, 253, 1965, 289-308).

1. L'origine de cette finale m.i. *-ima*, qui répond souvent à skr. *-a-ma*, est discutée.

Si l'on considère l'ensemble des faits, *-ima*, dans ces adjectifs, fonctionne comme un instrument de dérivation depuis le plus haut moyen indien jusqu'en indo-aryen moderne (*infra*) ; cf. EDGERTON *BHS Gr.* § 22, 16 ; *CPD* s. v. *abbhantarima* ; L. A. SCHWARZSCHILD, *JAOS* 82, 4, 1962, p. 517 sq.

Il se peut que plusieurs facteurs — y compris des facteurs d'ordre phonétique — se soient conjugués pour favoriser l'extension de la finale *-ima* aux dépens de *-ama*.

Les exemples d'instabilité du timbre vocalique à la syllabe pénultième ne sont pas rares en moyen et néo-indien (comparer H. W. BAILEY, *BSOAS* 14, 1952, p. 433 ; BEAMES, *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India*, 1, 131 ; 2, 165, à propos des voyelles brèves non accentuées, particulièrement en syllabe ouverte ; *CPD* s.v. *ānanja* (skr. *āninjya*) ; en vieux gujrati, le flottement *pradakṣaṇa pradakṣiṇa*, etc., *Vasanta Vilāsa*, éd. W. Norman BROWN p. 115) ; en pā., G. (§ 19, 1), en pkr., P. (§ 101), expliquent, dans divers mots, le passage de *a* à *i* par l'influence d'un accent, sur la nature duquel, d'ailleurs, leurs opinions diffèrent (mais les théories qui font intervenir un accent ont été vivement contestées : J. BLOCH, *La formation de la langue marathe*, p. 50 sq. ; H. BERGER, *Zwei Probleme der mittelindischen Lautlehre*, 17 sq. ; comparer L. A. SCHWARZSCHILD, *IIJ* 8, 1, 1964, p. 31).

Est-ce le lieu d'évoquer, en outre, la tendance du m.i. à généraliser la finale adverbiale *im*, *-iṃ*? Ainsi dans plusieurs adv. de lieu : BHS *uparim*, pkr. *uvariṃ*, amg. *uppiṃ*, pā. *kuhiṃ (kahaṃ*, skr. *kuha), uttariṃ (uttari°)*, m. *avariṃ*?

2. R. L. TURNER, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Londres, 1962- ; ici RLT ; renvois au n° des lemmes. Pour les noms des langues modernes, j'adopte les mêmes abréviations que ce dictionnaire.

3. Et, peut-être, en sindhi.

Isolé, le témoignage du s. ne serait pas concluant, puisque cette langue fait souvent entendre *i* quand le skr. présentait un *a* — que le hindi généralement a conservé (BEAMES 1, p. 130, qui note la même tendance, mais beaucoup moins prononcée, en panjabi et gujrati). Compte tenu de cette réserve, il paraît néanmoins significatif que, dans la catégorie d'adjectifs examinée ici, le passage du suffixe skr. *-a-ma* à un prototype s. **-ima* soit à peu près constant : sans doute les circonstances phonétiques et morphologiques se sont-elles mutuellement renforcées.

actuelle rappelle, à certains égards, celle qui existe en moyen-indien.

Car c'est au niveau du m.i. le plus ancien que le suffixe -*ima* est le plus vigoureux : en BHS, en pā., dans l'amg. des plus vieux textes canoniques[1]. Dès le prākrit moyen, il s'efface tantôt devant le suffixe tatsama -*ama*, probablement réintroduit sous la pression du sanskrit, tantôt devant le suffixe m.i. -*illa*, qui est mieux caractérisé, et qui, en apabhraṃśa, supplante presque totalement -*ima*.

La formation est enregistrée par les grammairiens pālis.

Selon Kaccāyana : JĀT'ĀDĪNAṂ IM'IYĀ CA, *(jāta icc' evam ādīnaṃ allhe ima iya paccayā honti...)* : « [On emploie] aussi [les suffixes] *ima iya* pour exprimer le sens de *né*, etc. Ex. *pacchimo* puîné », ainsi que *antimo*, *majjhimo*, *purimo*, *uparimo*, *heṭṭhimo*, *gopimo* (v. l. *goppimo*) ; mais *manussajātiyo* « qui appartient à la race humaine »[2]. La *Saddanīti* enseigne pareillement, dans les mêmes sens, -*ima* et -*iya*, et cite *pacchimo*, ainsi que *antimo*, *uparimo*, *heṭṭhimo*, *gopphimo* (ce dernier évidemment adjectif participial)[3].

Au contraire des grammaires pālies, les grammaires prākrites ne groupent pas ces adjectifs dans une classe morphologique. Toutes ne les mentionnent pas ; si elles le font, elles signalent seulement quelques-uns d'entre eux, et comme incidemment. Ils ne paraissent pas avoir retenu l'attention de Vararuci[4].

Hemacandra enregistre d'une part *uttima*, de l'autre *majjhima* et *kaima* dans le chapitre où il traite de phonétique. En 1, 46, *uttima* est cité parmi les termes où, dans des conditions et sous des influences fort diverses, le pkr. remplace un *a* skr. par *i*[5] ; *majjhima* et *kaima* font, à eux seuls, l'objet du sūtra 1, 48 (cf. Trivikrama 1, 2, 14), d'après lequel *i* est substitué au second *a* des adjectifs skr. *madhyama*, *katama*[6].

1. Listes *BHS Gr.* §§ 22, 13 ss. ; partielles GEIGER § 19, 1 ; P. § 602.

2. Édition et traduction E. SENART : *Kaccâyana et la littérature grammaticale du pâli. 1re partie. Grammaire pâlie de Kaccâyana* ... p. 192.

3. *Saddanīti. La grammaire palie d'Aggavaṃsa.* Texte établi par Helmer SMITH, p. 789, 1 ss. = JĀTI-NIYUTT'ATTHESU IM'-IYĀ ...

4. Pourtant *majjhima* est employé dans la *Sattasaī* de Hāla (*infra*).

5. IḤ SVAPN'ĀDAU.

svapna ity evam ādiṣv āder asya itvaṃ bhavati : siviṇo simiṇo ... īsi, veḍiso, viliaṃ, vianaṃ, muingo, kiviṇo, uttimo, miriaṃ, diṇṇaṃ ... svapna, īṣat, vetasa, vyalīka, vyajana, mṛdanga, kṛpaṇa, uttama, marica, datta, ity ādi.

Enseignement similaire chez Tri. (1, 2, 11), jaina lui aussi.

L'adjectif *u.* ne figure pas dans la liste comparable de Vr. 1, 3, ni de RT. 1, 1, 2. Or, dans la mesure où elle existe en pkr., la forme, semble-t-il, appartient à l'amg. et à la jm., non à la m. : elle n'est pas attestée chez H., et *G.* emploie *uttama*.

6. MADHYAMA-KATAME DVITĪYASYA.

madhyama-śabde katama-śabde ca dvitīyasyâta itvaṃ bhavati : majjhimo, kaimo.

Ce sūtra n'a pas de correspondant dans la grammaire de Vararuci ; mais le grammairien oriental Rāmaśarman (= RT) note que les « savants » disent quelquefois *i* dans la syllabe *dhya* du mot *madhyama :*

dhye madhyame...
vadanti dhīrāḥ khalu ladvad i<tvam> (5, 2)[1].

Parmi les nombreuses substitutions qu'il mentionne dans son chap. 2, Hc. instruit, à titre facultatif, *purima* au lieu de *pūrva* (commentaire : *pūrvasya sthāne purima ity ādeśo vā bhavati : purimaṃ puvvaṃ*, 2, 135)[2] : enseignement confirmé par Trivikrama (1, 3, 99). Mais, dans les sū. proprement consacrés à la dérivation, ce sont les formes *purillaṃ*, *heṭṭhillaṃ*, *uvarillaṃ*, qui sont données pour les dérivés pkr. de *(puraṃ)*, *heṭṭha(ṃ)*, *uvari(ṃ)* (Hc. 2, 163).

Ainsi, ce sont les jaina qui semblent avoir prêté quelque attention aux adjectifs du type *purima*, etc. Ils n'en ont pas pour autant fourni la liste exhaustive, et ils n'ont pas envisagé la formation dans son ensemble. Sur ce chapitre, il se peut que l'enseignement des grammairiens reflète en partie les usages de leurs contemporains, en partie des traits dialectaux familiers à quelques-uns seulement des érudits. C'est un fait que ces formations se rencontrent fréquemment en amg. et jm., mais très rarement en m. (*infra*).

Parmi ces adjectifs, plusieurs adaptent en m. i. un étymon skr. ; d'autres sont dérivés d'adverbes, ou reposent sur des adjectifs ou des substantifs. Il n'est pas rare que, qualifiant un orient, ils soient féminins (cf. *diś*).

Pour indiquer le rang ou la localisation, le m. i. avait hérité du skr. le suffixe *-ma*[3], et le suffixe complexe *-ima*, dont la constitution est amorcée, comme on sait, dès le *ṚV : agrimá* ἅ.λ. (: *ágra*), « qui vient en tête »[4], qu'on y a relevé, réapparaîtra en indo-aryen ;

1. Édition et traduction Luigia Nitti-Dolci : *Édition de la première śākhā du* Prākṛtakalpataru *de Rāmaśarman*, Paris 1939.

2. Sūtra sans correspondant chez Vr. ; Pischel signale que les drames ont seulement *puvva* (*Übers.* p. 79) ; il note, en ś., *(a)puvva*, et parfois *puruvva* (*Übers.* p. 164 sq., ad 4, 270).

L'enseignement de Hc. et Tri. pourrait donc, ici encore, refléter l'usage amg.-jm. : suggestion que la remarque de RT. à propos de *majjhima* engage à présenter sous toute réserve.

3. V. *úpa :* v. *upamá*, etc. ; v. *mádhya :* v. *madhyamá ;* peut-être *ādi : ādima, Ai.* 2, 2, p. 752 ; 354.

4. Ferdinand Sommer, *Festgabe Hermann Jacobi*, 32, repris par *Ai.* 2, 2, p. 353-4. Voir aussi F. B. J. Kuiper, *IIJ* 7, 1963, p. 320.

sous la forme *aggima* en jm. (*Erz.*), en ap. (*Pauma.*), et, de nos jours, en s. *agyõ*, en p. *aggiõ*, en bhiḍ. (pahari occidental) *éggrĩõ* (RLT 92).

Cependant, c'est son contraire, *paścima*, qui est abondamment attesté en skr. commun, depuis les sūtra (L. Renou, *Fest. Winl.* 26 n. ; *Ai.* 2, 2, p. 353). Il exprime diverses nuances, tandis que l'acception des autres adjectifs en *-ima* est souvent plus spécialisée : dans l'espace (au propre et au figuré), il localise « derrière » ; dans le temps, il situe à une date « ultérieure » ; par rapport à celui qui s'oriente, il désigne la région « postérieure », c'est-à-dire « occidentale ». Sans aucun doute, l'existence de ce dérivé a favorisé l'extension de la finale *-ima*[1]. Il se rencontre à toute époque : en BHS, et, sous la forme *pacchima*, en pā., en pkr. m., amg., jm. (cf. P. § 301), en ap.[2] ; en pkr. gāndhārī, les documents de Niya attestent *pačima*. Enfin, *paścima* est représenté dans les langues modernes, — à la périphérie : k. *pachyum*^{u}, masc. « ouest », si. *päsim* « dernier », *päsum* « dernier, ouest » ; et aussi au centre : p. *pachvā* « occidental » ; h. *pach(i)wā* (RLT 8 007 ; voir en outre 8 008 sq.).

L'adjectif *antima*, « dernier », rare en skr., est usité en BHS (*Mv.* ; aussi *antimaśaḥ*, *Kleinere Sanskrit-Texte* de Turfan 3, 31, 36), en pā. ancien (*Dhp.*, *Th.*, *Sn.*, etc., etc.), en pkr. ; RLT en trouve le correspondant aujourd'hui en k. *andyum*^{u}, « final » (355).

Il existe en pā. un autre *antima* (cf. *CPD* s. v. [2] *a.*), attesté seulement en composition devant *maṇḍala*, au sens de « intérieur », « intime » : création due, sans doute, à l'existence de *majjhima-maṇḍala*, cet *antima* vaut *antara* ; il rappelle véd. *ántama* (cf. lat. *intimus* ; cf. pahari occidental bhal., RLT 354 ; voir *Ai.* 2, 2, p. 607 ; 753).

C'est *-ma* sans doute qu'il faut reconnaître dans BHS, pā. *upari-ma*, « supérieur », dérivé de *upari*, « au-dessus ». Joint à *diśā*, il désigne le « zénith » en BHS (*Mv.* 2, 163, 6) ; et de même en pā. canonique (*D.*). En amg., il prend la forme *uvarima* (cf. les trois groupes de divinités Gevejja, *infra*). En jm., *uvarimo* substantivé (v. l. *-go*) est le nom d'un officier chargé d'inspecter (de « superviser » ?) les marchandises (*Erz.* 64, 9) ; comprendra-t-on « sur-

1. Comme le souligne RLT 1 765 et passim. C'est déjà l'explication de Jacobi, *KZ* 35, 572.

2. Il y est banal : *Bhavisatta.*, *Sanat.* ; le *Prākṛta P.* l'oppose à *paḍhama* (1, 66) ; dans *HP.*, il devient, phonétiquement, *pacchiva*. A ce stade, la spirantisation, sans doute, obscurcissait la finale (cf. P. § 251). La même évolution phonétique est attestée pour *prāiva*, *prāiva* (*Materialien* 414, 2 ; 3), *paggiva* (*ibid.* 4), représentant skr. **prāgrima* (= « *prāyaḥ* »).

veillant » (Jacobi, « Aufseher (?) », gloss., s. v. ; cf. « supérieur ») ?

En BHS, *uparima* a pour synonyme *upariṣṭima* qui s'emploie au locatif, « au zénith ». La proportion *paścā(t) : paścima* vaut *upariṣṭā(t) : upariṣṭima*. Celui-ci est attesté une fois (*SP.*, vers) ; en pā., *upariḷḷhima* n'est pas rare (*Dhs.*, *Pug.*) ; mais ce dérivé ne paraît pas employé en pkr.

Son contraire est, en BHS, *heṣṭ(h)ima* (*Mv.*, etc., *h. diśā*, « nadir » : *h. kāya*, *Mv.*, « bas du corps »), forme sanskritisée répondant à *heḷḷhima* du pā. (*Vin.*, *Dhs.*, etc.), à *heḷḷhima* de l'amg. (P. § 107, références à *Ṭhāṇ*, etc.), et de l'ap. *(Pauma.)*. Edgerton y voit un dérivé de *heṣṭe*, *heṣṭi* (cf. *uparima : upari*, *BHS Gr.* § 22,13) ; cependant, la forme BHS *heṣṭā*, pā. *heḷḷhā* (skr. *adhastāt*) de l'adverbe est beaucoup mieux assurée que ne l'est *heṣṭe*, et surtout *heṣṭi*, « très rare et douteux » (*BHS Dict.*, s. v. !) : la filiation proposée est peut-être sujette à caution[1]. Mais il est loisible d'alléguer la même proportion que tout à l'heure *(paścā(t), upariṣṭā(t) : paścima, upariṣṭima = heṣṭā : heṣṭima ;* cf. *infra* skr. *purastāt*, BHS *purasta : purastima) ;* en outre, *heṣṭima* était soutenu par son contraire *uparima*.

Ni l'un ni l'autre, semble-t-il, n'a survécu (l., p. ont *heṭhlā*, soit pkr. *heṭṭhilla*, RLT 248)[2].

Les adjectifs m. i. 1) *purima*, 2) *purastima*, *puratthima* ont pour base les adverbes qui répondent au skr. 1) *puras* et *purā* (cf. BHS *pure*, *puri*, « précédemment », adv. de temps ; pā. *pure*, « avant » et « devant », souvent opposé à *pacchā*), 2) *purastāt* (BHS *purasta* « devant », pā. *puratthaṃ* « avant », « Est »). La langue a cherché à répartir leurs emplois. BHS *purima* (*Mv.*, etc.), signifie exceptionnellement « oriental », généralement « antérieur », soit « (situé) devant » (cf. *purima-kāya*, *Mv.*), soit « ancien », qui est le seul sens de la forme élargie *purima-ka* (*LV.*, *Mv.*, vers et prose). Et c'est aussi « antérieur » qui est l'acception usuelle du pā. *purima* (*Sn.*, *D.*, etc.)[3], encore que, une fois, il vaille « oriental »[4].

1. Présentée sous cette forme, la suggestion d'Edgerton n'est pas convaincante. Mais il n'est pas douteux que *heṭṭhi* a existé en m.i. (cf. en ap. *Jasaharacariu*, éd. Vaidya, gloss.).

Replacée dans l'ensemble des faits, l'hypothèse avancée par Edgerton gagne en vraisemblance.

2. Sur *iṭhimikā, orimikā*, que L. Renou signale dans la *Kāṭhaka Saṃhitā* (où elles désignent les sections « initiale » et « finale ») et dont il rappelle l'emploi jaina, voir *Fest. Winternitz*, n. 1 de la p. 26.

3. Éventuellement opposé à *pacchima ;* comparer *purima-ka pacchima-ka*, *Vin.* 2, 167, 34. Cf. *apacchā'purima* « simultané » *Jā.* 3, 295, 9.

4. Cf. Edgerton, *BHS Dict.*, s.v., référence à *Jā.* 5, 398, 29, dans un passage versifié *(purimaṃ disaṃ)*.

En pkr., *purima* est connu de Hc., Tri. *(supra)*, usité en amg., jm. (cf. *PSM* ; *Angavijjā*, passim ; le nom de ville *Purimatāla*, *Uvav.* 82). Il est attesté en ap. digambara *(HP.)*, ainsi, dans le composé *purim'āsaṇilla* « celui qui occupe le siège avant » ; mais, dans ce texte, la forme normale de l'adjectif paraît être *puvvi(l)la*[1]. Substantivé, *purima* s'est perpétué en singhalais, dans le nom du « mâle », *pirimi*, de l'homme, du « garçon », *pirimiyā*, — celui « de devant » (RLT 8 286).

C'est l'autre adjectif qui a été spécialisé au sens de « oriental » : BHS *purastima* (*Mv.*, etc.) ; pā. *puratthima (D., S.* ; amg., id. (P. § 602, référant à *Viy., Jiṇa., Uvās., Uvav.)*. Le dérivé est ancien en amg., puisqu'il se trouve dès *K.* 1, 51 ; il se maintient en jm., par exemple dans le composé *uttara-puratthima*, « du Nord-Est » *(Āv.* ; cf. *Uvav.)*[2].

A ce *puratthima*, l'amg. a souvent opposé non pas *pacchima*, mais *paccatthima* (cf. skr. *pratyanc*), qui n'a pas d'autre sens que « occidental » : *puratthimeṇaṃ... dakkhiṇeṇaṃ... paccatthimeṇaṃ... uttareṇaṃ*, les religieux ont le droit d'aller « à l'Est.., au Sud..., à l'Ouest..., au Nord... » (*K.* 1, 51) ; *puratthimāo vā disāo āgao aham aṃsi, dāhiṇāo vā disāo... paccatthimāo vā disāo..., uttarāo vā disāo...*, « je suis venu de la région orientale, méridionale, occidentale... » (*Āyār.* 1, 1, 3 ; cf. 9). La forme a certainement subi l'influence de *puratthima (puras: purastima, puratthima = pratyak: *pratyaktima, paccatthima)*[3].

Dans cette série d'adjectifs, l'un des plus répandus est le représentant de skr. *madhyama*, « médian »[4]. Les exemples BHS n'en sont

1. Comparer *HP.* 89, 19, 13 *puvvilla-jammĕ* « dans une existence antérieure » ; 90, 11, 1 *puvvilammi bhāe Puvvillavidēhĕ*, sur le continent Dhātakīṣaṇḍa, « en sa partie orientale, dans le Videha oriental ».

2. D'après P. § 595 n. 3, au lieu de *puracchima, puracchimilla*, que les textes donnent souvent par erreur, c'est *puratthima, puratthimilla* qu'il faut lire (cf. L. SCHWARZSCHILD, *JAOS* 82, 4, 1962 p. 518).

3. SCHUBRING, *Āyār.* 1 et *K.*, gloss., s.v., pose un **pratyaktima*, influencé par *puratthima ;* PISCHEL (§ 602), un **pratyastima*, de **pratyastam*. P. L. VAIDYA, dans l'index à son éd. de *Nirayā.*, tire l'adjectif de *prati+asta+ima*. Il est évident que les dénominations des orients se sont mutuellement influencées (cf. *infra*). RLT ne signale pas de représentant moderne de ce dérivé.

4. Étant donné que *paścima* est attesté en skr. dès les sūtra, que, avec *pacchima*, il existe en haut moyen indien, et vu l'extension de son champ sémantique, les discussions sur l'origine du *i* médian de *majjhima* ne présentent pas une importance primordiale dans la perspective présente.

Pour les savants qui expliquent par l'influence d'un accent la fermeture de *a* en *i* dans ce groupe d'adjectifs spatiaux, *majjhima* n'est qu'un cas particulier où s'applique une loi phonétique générale (cf. P. § 101, admis, semble-t-il, par A. M. GHATAGE, *Introduction to Ardha-māgadhī* § 109 (i) ; différemment, GEIGER § 19, à qui se rallie

pas très nombreux, il est vrai, mais ils appartiennent au *Mv.* ; ils peuvent donc être tenus pour anciens : 2, 49, 20 (vers) *madhyimaṃ* (v. l. *paścinaṃ*, sic !) dans un passage dont le parallèle pāli porte *majjhakaṃ ;* 2, 262, 14 (prose) *anumajjhimehi* (sans v. l.), qui s'oppose à *pratyantikehi*. En pā., *majjhima* se référant à l'espace et au temps est abondamment représenté (cf. *PED* s.v.) ; il s'emploie aussi figurément *(infra)*. Selon Rāmaśarman *(supra)*, la forme serait savante en prākrit c'est-à-dire, en fait, en m.[1]. Pourtant, *majjhima* se lit dans la *Sattasaī* de Hāla ([2]224 ; v. l. *-a-* [1]229 K), dans la *Līlāvaī* (1332, sans v. l.) ; il est banal en jm. (*Erz.* ; cf. P. §§ 101 ; 112), comme il l'était en amg. (*Sūya.*, etc.), encore que *Vav.* 10, 15 atteste *majjhamiyā* (v. l. *majjhimā*). En ap. śvet., *KP.* l'utilise une fois (cf. aussi *Pauma.*, *Jasahara.*). En employant *majjhama*, la ś. se singularise. D'autre part, *majjhima* figure sur les inscriptions, dans l'Inde centrale, à Sāncī, etc. (Mehendale § 270 b). Déjà, les édits d'Aśoka l'attestent : sur pilier (1) : *pulisā pi ca me ukkassā cā gevayā cā majjhimā cā*, « mes agents aussi, supérieurs, subalternes et moyens » ; et sur rocher (XIV), à Dh. et K. : *atthi yevā sukkhittenā atthi majjhimenā atthi vitthaṭenā* « (ce texte relatif à la Loi) existe en abrégé, en moyen et en développé »[2] ; M. ici est endommagé. Sh. a seulement les termes extrêmes ; G. porte un caractère qui, aux yeux de J. Bloch, paraît pouvoir être *i* aussi bien que *a* qu'on lit en général[3].

L. Alsdorf, *Aśokas Separatedikte von Dhauli und Jaugaḍa*, *Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1962, 1, p. 27 n. 1). D'autres hypothèses ont été formulées : assimilation de la voyelle à *-y-* précédent, Mehendale, *Historical Grammar of inscriptional Prakrits*, p. 4 § 9 (ii), et, plus largement, K. R. Norman (*Saṃprasāraṇa in Middle Indo-Aryan*, *JRAS*, avril 1958, 47) ; « samprasāraṇa », H. Berger, *Zwei Probleme der mittelindischen Lautlehre* 31 sq. (reprenant Kuhn, qu'avait combattu Geiger), réfuté par K. R. Norman *(loc. c.)* ; c'est aussi une action phonétique qu'envisage A. N. Upadhye qui rapproche de *majjhima abbhintara (<a(b)bhyantara)*, *Dhūrtākhyāna*, A critical Study p. 50 n. 3 (Singhi Jain Series 19, Bombay 1944). Au contraire, plusieurs savants admettent une extension, morphologique, du suffixe *-ima*, Edgerton *BHS Gr.* § 22, 16 et K. L. Janert, *Studien zu den Aśoka-Inschriften III*, *Nachrichten der Akademie der Wissensch. in Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, 1961, 1, p. 10 n. 5 à propos de *majjhima*, à l'Est), en outre RLT 9 810, « with *-ima-* after Paścimá- » ; S. Sen tantôt propose diverses explications phonétiques, tantôt considère *-ima* comme un suffixe (*A comparative Grammar of Middle Indo-Aryan*, p. 34 ; 37 ; 183).

Quand bien même on se prononcerait pour une action phonétique, il n'est guère possible d'exclure absolument l'éventuelle influence de *pacchima*, auquel *majjhima* est souvent accolé (cf. infra ; et *uttima ;* en outre, Jacobi *KZ* 35, 572).

1. Cf. L. Nitti-Dolci, *Les grammairiens prakrits*, p. 5 ; 20 ; etc.

2. Dh. : *atthi majjhimena*, — seul lisible. Édition et traduction J. Bloch, p. 161 ; 133.

3. J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, p. 133 n. 2.

L'absence du terme à Sh. est peut-être fortuite : il semble avoir été en usage au Nord-Ouest, bien qu'il ne se rencontre ni dans les inscriptions en kharoṣṭhī, ni dans les documents de Niya ; mais il figure dans le Dharmapada de Khotan :

ye vrudha ye ya dahara
ye ca maǰima-poruṣa,

« les vieillards et les enfants et les adultes » (146, cf. *Jā.* 6, 572). Dans ces pāda, comme dans les édits d'Aśoka, l'adjectif appartient à une série incluant les qualités inférieure et supérieure. Les triades de cette sorte sont nombreuses en pā. et ailleurs (cf. *PED*, s.v. *majjhima*)[1]. On accolait volontiers, semble-t-il, plusieurs dérivés pourvus du suffixe *-ima*[2] ; *PED* cite *purima majjhima pacchima* pour désigner le temps « passé, présent, à venir », etc. L'amg., la jm., attestent semblables séquences : *aggimassa pacchimassa majjhimassa* (*Erz.* 32, 14 sq. ; cf. *Angavijjā*, passim) ; on connaît les groupes *heṭṭhima majjhima uvarima* etc. des dieux Gevejja (*Uttar.* 36, 212 ss.).

Des faits rapportés par RLT, il ressort que *madhyama* n'est pas représenté aujourd'hui en indo-aryen. En outre, certains idiomes confirmeraient que l'extension de *-ima* est ancienne dans cet adjectif, s'il est vrai que bshk. *mäĭm*, « médian », tor. *maimúsə*, « médius », s'expliquent par un intermédiaire **madhima*. Autre trait notable : *majjhima* s'est perpétué dans de très nombreux parlers sur le pourtour du domaine indo-aryen (ash., wg., kt., shum., k., a., b., vieux si., si., cf. RLT 9 810) ; plus au centre, et en n., il a été supplanté par les représentants du pkr. *majjhilla* (cf. *ibid.*, 9 804 ; et *infra*).

Comme on l'aura remarqué au passage, la langue tendait à caractériser par la finale *-ima* les adjectifs qui indiquent l'orientation.

Tantôt *-ima* est substitué à la finale héritée. En jm., *avāima*, sans doute « postérieur » (cf. skr. *apācīna*) apparaît sporadiquement

1. Le *Mv.* joint *alpakaṃ ... madhyimaṃ ... bahukaṃ* (2, 49, 20 - 50, 1, vers). On a relevé en pā. : *omaka-m.-ukkaṭṭha*, « inférieur, moyen, supérieur » (*Vin.*), etc., *hīna-m.-paṇīta*, « abject, moyen, excellent » (*D.* etc.). En amg., *Uvās.* nomme les fils aîné et cadet (*jeṭṭhaṃ, kaṇīyasaṃ*) et le fils intermédiaire *majjhimaṃ* (134) ; en 77, les « familles nobles, humbles, moyennes », *ucca-nīya-majjhimāiṃ kulāiṃ ;* comparer *Uvav.* 172-174 *ukkosa, m., jahaṇṇa*, etc.

En skr., *madhyama* a été relevé dans un nombre considérable de triades diverses (*PW* s.v.).

2. Cf. les regroupements de *madhyama* avec des dérivés en *-(t)a-ma*, *PW* s.v.

juxtaposé à *purima* (*purimā 'vaimā c'eva*, *Angavijjā*, p. 18, 18 vers, sans v. l. ; cf. 19, 26 vers, v. l., *purime vāive vā* éd.). RLT signale une substitution comparable aujourd'hui en phalura, où le skr. *dakṣiṇa* « méridional » n'est pas seulement représenté par *deṣhíṇi*, mais aussi par *deṣhími* ; et encore en bashkarik, où le même adjectif est *lāṣhim* (6 119)[1].

Tantôt *-ima* s'ajoute au suffixe ancien, qui s'est conservé[2]. Ainsi, dans les langues du groupe pahari occidental, le nom de la région « septentrionale » repose sur *uttara*, élargi par *-ima* : bhiḍ. *uttriõ* m., etc., bhal. *uttrɛu* (RLT 1 767).

De semblables accumulations de suffixes sont fréquentes en m.i. (infra *uttarilla*, *uttima*). En BHS et pā., plusieurs adjectifs de lieu, déjà caractérisés par le suffixe *-(ta)ra*, y ajoutent *-ima*. Skr. *adhara* « inférieur », *abhyantara* « situé à l'intérieur », ont pour équivalents, le premier en BHS seulement *adharima* (*Divy.*, etc., épithète formulaire de *bhūmi*) ; l'autre, en BHS *abhyantarima(ka)* (limité au *Mv.*, v. l. *abhyantaramakehi* en 3, 73, 17) ; et en pā. *abbhantarima* (*D.*, etc.) : ils doublent partiellement d'autres formes élargies, en BHS *abhyantarita* (*KP*, vers), en pā. *abbhantarika*. Cette fois encore, le suffixe est représenté en bhiḍ., où *ẽtḷiõ*, « intérieur », reflète un prototype **antrima* (RLT 380).

Au dérivé *abbhantarima*, le pā. oppose *bāhirima* (ct.), fondé sur *bāhira*, l'adjectif m. i. qui répond au skr. *bāh(i)ya* (*Vin.* 3, 149, 29′ *bāhirimena mānena... abbhantarimena mānena*, « quant à la dimension extérieure, ... intérieure »). La vitalité de la formation est attestée par tor. *baiyim* (adv.), « dehors », gaw. *bārima*, « hôte » (RLT 9 228).

Il semble que le timbre *i* devant *-ma* n'ait pas été toujours définitivement acquis, que, dans un même dialecte, il ait été sujet à des fluctuations, en partie selon le contexte.

Peut-être sous l'influence de *uparima* (ou de *majjhima*, cf. *infra*), le skr. *uttama*, « supérieur », qui présente le suffixe *-ta-ma* de « superlatif », apparaît, ici et là, refait en *uttima*. Par exemple, en BHS, dans le *Mv.* 3, 268, 1 (vers ; lecture des mss. corrigée par Sénart, mais retenue par Edgerton) ; dans les vers qui précèdent

1. Référant à *AO* 18, 241.

A noter aussi les dérivés modernes k. *patyum*^{u} « tout à fait à l'arrière », pah. occ. bhiḍ. *pɛttiõ* « postérieur », que RLT rapproche de Niya *patama* (« en arrière, en retour »), et qu'il suggère de rapporter soit à skr. véd. *apāktáḥ*, *ápāktāt* « de derrière », soit peut-être à i.ir. **pati*, cf. av. *paiti*, etc., skr. *práti* (7 732).

2. Comparer à l'inverse pa. *purimatara-divase* « le jour d'avant », équivalent de *purima-d.* (*Jā.* 1, 345, 28′).

immédiatement, c'est le tatsama qu'écrivent les mss. (*nar'uttamaṃ*, 267, 17 sq.). Le pā. garde *uttama* (cf. *adhama*). Les pkr. ne sont pas unanimes (P. § 101). Hc. enseigne *uttima* (1, 46, *supra*). La m. paraît présenter partout *uttama;* pourtant, en premier terme de composé, dans le nom de la « tête », *uttamanga* a été concurrencé par *uttimanga*[1]. L'amg. et la jm. oscillent entre *uttama* (en particulier dans la formule de salutation *namo... arahantāṇaṃ... purisôttamāṇaṃ...*, *Jiṇa.* 16), et *uttima:* l'un et l'autre figurent dans *uttimanga* (*Uvav.* 16 ; *Erz.* 39, 12, seule référence), *uttamanga* (*Erz.* 6, 32 ; etc., 6 références) : ce dernier aurait-il été restauré sur le modèle skr. ? De toute manière, *uttama* restait vraisemblablement attiré vers la classe vivante des « superlatifs », où le suffixe *-tama* s'était maintenu intact. Mais, si affermie que fût cette forme de l'adjectif, il était éventuellement exposé à l'attraction des dérivés en *-ima:* c'est bien *uttama* qu'emploie généralement l'*Angavijjā; uttama-joṇi; pavar'uttama; su'uttama* (« Tradition éminente ») ; ou encore, dans des titres de chapitres : 9,25 *uttamāṇi* (p. 93, 1 ; 34 ; et p. 57, 19), et même, à la fin du chapitre 9, 29, dans la séquence *uttama-majjhima-sādhāraṇāṇi* (p. 96, 6) ; ailleurs, néanmoins, celle-ci devient *uttima-majjhima-s.* (p. 95, 18, au début dudit chapitre ; p. 57, 20, dans le sommaire de cette neuvième leçon). Au reste, *uttima* est attesté en ap. (*Jasahara.*, *Dohā* de Saraha[2]). Et c'est *uttima* enfin que reflète le sindhi à l'origine de *utyõ*, « supérieur » *utyo* « qui vient après le prochain » (mois, an) (RLT 1 765).

Il est probable que ce n'était pas le seul adjectif à être tiraillé entre la forme proprement m. i- et la forme traditionnelle, parfois sans doute restituée.

Les représentants de skr. *carama*, « dernier », sont : en BHS *carima(ka)* (*Mv.*, etc.), en pā. *carima* (*Thī.*, etc. ; *a-carima*, *A.*, *D.*, etc.). En pkr., *carima* est relevé en amg., jm., jś. (*Uvav.* 66 ; 87, sans v. l. ; *Vivāhap.*, etc. ; *Erz.*, vers et prose ; cf. P. § 101) ; cependant, dans le meilleur ms. du Jiṇa., A (suivi par Jacobi), on remarque un flottement entre *carima* et *carama*[3] : apparemment, les deux finales ont été admises, au moins à partir d'une certaine époque. En ap., °*carima* est attesté dans la *Bhavisatta.; carima-(deha)* figure dans *Pauma.*, cf. *aggima*, ibid., et *Sanat.*).

En BHS, *parima* n'est qu'une fausse lecture pour *pārima(-tīra)* (*BHS Dict.* s.v. ; *infra*) ; mais la forme existe dans le canon pā. (*M.*,

1. *Līlāvaī* 7, 5 (prose) *uttamanga* éd., suivant la meilleure tradition, J, confirmée par B ; v. l. *uttimanga* P ; mais 256 (vers) *uttimangāo* éd., v.l. *uttamangāu* B seul. P. avait relevé ce composé en amg., jm., mais non en m. (§ 101).

2. C'est-à-dire dans un texte bouddhique.

3. 2 éd. *carime*, C *carame*, HM *carama;* 124 éd. *carimā*, CE *caramā;* mais 16 éd. *carama-titthagarassa*, B *carima-* ; 21 éd. *carama-titthayaraṃ*, B *carima-*.

où cependant *parama*, « supérieur » (figurément), reste le plus usuel (Geiger § 19, 1). C'est sur un *parima* que repose le sindhi *paryõ* (adj. et adv.), « plus au loin », *paryă*, « au loin, de loin » (RLT 7 799 d).

A la rigueur, presque tous les adjectifs examinés jusqu'ici pouvaient passer pour refléter un étymon skr., moyennant, il est vrai, des déformations plus ou moins prononcées, ou des intermédiaires plus ou moins nombreux. Quelques-uns, cependant, n'ont aucun support en dehors du m. i., et attestent la vitalité de cette finale *-ima* à ce stade de l'indo-aryen.

Sur *pāra*, « rive éloignée », certes souvent employé en valeur quasi adverbiale, le BHS fonde *pārima*, « éloigné » (*a-pārima;* exclusivement dits d'une rive) ; le pā. atteste *pārima-tīra*, « rive éloignée » (*D.*, *M.*, *S.*, etc.). Le dérivé est vivant de nos jours, sur le pourtour septentrional du domaine indo-aryen : tor. *payim*, *phēm*, « sur l'autre rive, au-delà » ; k. *pöryumᵘ*, « du pays de l'autre côté », « Panjab », pah. occ. (bhal.) *pārī bʌle* « par là-bas » (RLT 8 113 ; comparer 8 114).

Le nom de la « frontière » (isolément employé comme adjectif en BHS) sert de base à BHS *pratyantima* « limitrophe » *(Divy., MSV)*, pā. *paccantima (Vin.)*. Il est synonyme de BHS *pratyantika (Mv., Kv.)*, amg. *paccantiga (-iya)*.

De *pṛṣṭhi*, « dos », le BHS seul (à l'aide du suffixe *-ma*) a dérivé l'adj. *pṛṣṭhima(ka)*, « dorsal », « postérieur », en particulier appliqué au corps, et opposé à *purima*. Le dictionnaire d'Edgerton relève aussi des emplois adverbiaux, *pṛṣṭhimena*, *-maṃ*, « dans le dos » ; toutes les références renvoient au *Mv.*[1].

Dans les langues modernes, RLT propose d'expliquer par un processus similaire k. *talyumᵘ* « le plus bas, inférieur », l. *talvă* « bas » (5 740 ; cf. 5 731) : ils conduisent à restituer un prototype **talima* (« lowest », littéralement peut-être « situé par terre, au sol », d'où « en bas »), dérivé de *tala*, « surface (de la terre), sol », par suite « bas », tous sens que le néo-indien a conservés[2].

1. D'après S. Sen, *pṛṣṭha* servirait de base à l'adjectif amg. *pacchaṭṭhima* (*A comparative Grammar of Middle Indo-Aryan*, p. 183) : lapsus, semble-t-il, pour *paccaṭṭhima* (supra).

2. Cf. *PED* s.v. ; en outre RLT 5 731 : k. *tala* « bas », etc. ; adv. et postpositions k. *tal*, *talᵢ*, l. *talē* « dessous », etc.

RLT demande si ce **talima* ne serait pas celui-là même qui d'ailleurs signifie « sol » (d'une maison) (5 740).

Plutôt qu'avec les dérivés en *-ima* du type *sekima*, dont le nombre est relativement réduit en BHS, il est tentant de ranger parmi les adjectifs de localisation le composé *bhāva-pathimāḥ* que L. Renou signale dans l'édition du *Śikṣāsamuccaya* (*Fest. Winternitz* 24) ; il ne paraît pas enregistré par Edgerton :

uktaṃ co sugatena: bhāva-pathimāḥ kāyaṃ gatā bhāvanāḥ;

Le tibétain invite bien à comprendre « les méditations dirigées vers le corps sont parties sur-la-voie-de-<nouvelles-> méditations » (cf. Bendall éd., p. 260, n. 5).

L'examen qui précède montre que le m. i. a utilisé abondamment la finale *-ima* pour construire des adjectifs servant à situer, dans l'espace, dans le temps, ou figurément. Certains, très communs, sont attestés à tous les niveaux de langue, tandis que d'autres avaient une extension plus limitée, se confinaient parfois à un dialecte. En ce cas, il est exceptionnel qu'un dérivé attesté en amg. jm. ne le soit pas également en BHS et pā. *(paccatthima, avāima)*. Mais le contraire n'est pas rare (BHS, pā. *abhyantarima, pārima, pratyantima, uparisṭima, uparitṭhima;* BHS *adharima, pṛṣṭhima;* pā. *bāhirima, parima*). C'est en haut moyen-indien, donc, que la finale *-ima* est le mieux affermie. En voici un second indice. A toute époque, cette finale a été susceptible de recevoir un élargissement, ou de s'échanger avec une autre (cf. *supra* pā. *majjhaka;* BHS *purimaka, abhyantarimaka*). Mais c'est en amg. et jm. que ces phénomènes sont constants : P. cite amg. *majjhimaya (Uvās., Therāvalī)* et, augmentés de la finale envahissante *-illa: majjhimilla, paccatthimilla, puratthimilla*, en amg., dans des textes relativement tardifs ; ailleurs, *-ima* est évincé par *-illa:* en amg., jm. *majjhilla, puvvilla*, amg. *uttarilla, uvarilla (Uvav.), heṭṭhilla* (cf. P. §§ 595 ; etc.). En ap. enfin, *-illa(a)* l'emporte, et c'est lui seul qui est normalement conservé dans les langues modernes de la plaine indo-gangétique[1].

Toutefois, contrairement aux apparences, la finale *-ima* n'a pas disparu en indo-aryen : elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours, dans certains parlers conservateurs, spécialement au Nord et au Nord-Ouest ; elle y a formé une catégorie vivace qui tendrait à se déve-

1. Cf. L. A. Schwarzschild, *JAOS* 77, 3, 1957, p. 206 b-207 a ; 82, 4, 1962, p. 518 a. Sur la diffusion de *-la*, etc., en indo-aryen moderne, *L'indo-aryen* 165 ; *Nep. Dict.* s.v. *-ilo, -illo; CPD* s.v. 2 *antima;* et, entre autres, les monographies récentes de Subhadra Jhā, *The Formation of the Maithilī Language* § 270, 88 *agila, pachilā, mājhil*[a], et *pahila;* Udai Narain Tiwari, *The Origin and Development of Bhojpuri;* § 280 *agilā, pachilā, majhilā* et *pahilā, bicilā* (ap. *bicilla*) « médian ».

lopper. Assez curieusement, les langues néo-indiennes projettent, pour ainsi dire, dans l'espace, une répartition qui, en moyen-indien, nous apparaît plutôt échelonnée dans le temps[1].

* * *

Il se peut que le m.i. ait, dans une certaine mesure, rapproché les adjectifs du type *majjhima*, qui localisent dans l'espace et le temps, et les adjectifs ordinaux, qui situent dans une série numérique (cf. *Ai.* 2, 2, p. 752-3, § 598 b, c ; L. Renou, *Fest. Winternitz*, n. 1 de la p. 26)[2]. Peut-être Hc. et Tri. l'ont-ils fait, qui enjoignent simultanément *majjhima*, *kaima* (Hc. 1, 48 ; Tri. 1, 2, 14). L'adj. skr. *katama*, « lequel de plusieurs », a parfois en m. i. le timbre *i* à la pénultième. *Katima* se trouve en BHS (une référence, à *Kv.*) ; exceptionnellement en pā. *(Vin.* 1, 117, 6 fém. *katimī)*[3], tandis que la forme usuelle reste *katama;* enfin dans certains dialectes pkr. (cf. P. § 101) : en m., selon Hc. suivi par Tri., que confirme l'usage de Hāla (119), et en jm. *(katimiṃ, Angavijjā)*, mais non en ś. ou en mg. *(kadama)*.

Pour Jacobi (cf. P. *ibid.* n. 1), l'influence de *kati* a été déterminante. Cette opinion est admise par *PED*, et, semble-t-il, par

1. Dans sa *Grammaire sanscrite* (§ 202 c), L. Renou proposait de rattacher à cette série *pūrṇimā*, « nuit de pleine lune » (skr. tardif), qui aurait entraîné *candrimā*, « clarté de la lune » (lexiques). Dans le *Fest. Winternitz*, il se range, semble-t-il, à l'opinion de Zachariae qui rapprochait des formes m.i. le skr. *candrimā*, et il suggère que l'existence de celui-ci pourrait, accessoirement, avoir favorisé la création de *pūrṇimā* (p. 26 n. 1 ; voir aussi *Ai.* 2. 2, p. 357, *ubi alia*).

En m.i., les données sont complexes et assez obscures. Il suffira de retenir que l'emploi de *candimā*, fém., signifiant « clarté lunaire », semble passablement limité en pkr. : peut-être ne se trouvait-il que dans la langue poétique (voir les références de P. § 103 ; et, en outre, A. N. Upadhye, qui met en doute l'authenticité de la finale *Proceedings and Transactions*, All-India Oriental Conference, VIIIth Session, p. 729 ss.). Il n'est guère vraisemblable, donc, que cette forme ait contribué à la création ou à la généralisation de *puṇṇimā*, dérivé qui, sans être très ancien, est bien attesté dans des états de langue assez divers (prose jm. des *Erz.*, vers ap. du *Sanat.*).

L'hypothèse ne semble pas non plus s'accorder avec les faits modernes. Cependant que *pūrṇámās* se perpétue dans les vocables s., h., m., *pūrṇimā* a des descendants nombreux, à la fois dans les parlers marginaux (k., tor., ku., n., moyen b., or.), et au centre du domaine indo-aryen (p., vieil avadhi, h. ; RLT 8 340) ; au contraire, *candrimā* paraît n'avoir laissé aucune trace.

2. Comparer E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen* 162 sq.

3. Moggallāna enseigne *katima*, *katimī*. Toutefois, la *Sadd.* note qu'il n'existe pas de paradigme de cet adjectif, mais seulement la forme traditionnelle *katimī* (féminin !), employée dans la locution qui sert à demander la date, le « quantième » de la quinzaine : ... *Tatra* katimī-*saddassa nāmika-padamālā na labbhati. « ajja bhante katimī » ti evaṃ pucchā-vasena āgata-mattato* (261, 5-8 ; comparer 1 302, s.v. *katama*, [2]*kati*).

H. Smith *(Sadd.* 1302, s.v. *²kati) ;* mais elle a été contestée : autrefois par P. (§ 101), Bartholomae (*IF.* 22, p. 100) ; naguère par Edgerton (*BHS Gr.* § 22, 16 ; *Dict.* s.v.*)*, qui ne dissocie pas *katima* des adjectifs à sens spatial où le skr. hybride répond par *-ima* au skr. *-ama.* Il est manifeste, pourtant, que *katima* ne se comporte pas comme *paścima*, *pacchima*, ou *madhyama*, *madhyima*, *majjhima*, etc. : il paraît être seul à posséder un « comparatif » du type *katira :* il a pour féminin *katimī* (*supra*, formation distincte de *majjhimā*, skr. *madhyamā*) — qui présente la même marque de fém., *-ī*, que beaucoup d'ordinaux (P. § 449). De fait, le néo-indien, qui n'a pas gardé trace de *katima*, offre des représentants de *katama :* les ordinaux modernes ont de même conservé ou restitué la finale *-ama (infra).*

Il semble que l'on puisse considérer *-ima* comme un suffixe d'ordinal m.i.

On sait que la finale de ces adjectifs est passablement flottante en skr. : la langue épique et tardive emploie éventuellement °*li-ma* pour °*li-tama* dans les ordinaux de dizaine : *Ai.* 3, p. 409, § 206 c, cite *triṃśatima*, *saptatima* et *navatima ;* celui-ci se retrouve dans BHS « 91e » *ekanavati-ma* (cité par Edgerton, *BHS Gr.* § 22, 14), la forme classique étant *navatitama* (*Ai. ibid.* § 206 a). Le pā. a de même *vīsatima*, etc. (Geiger § 118).

En skr., les ordinaux de 20 à 50 pouvaient aussi bien se terminer en °*śa* (véd. *catvāriṃśa*, cl. *pañcāśa*, *Ai.* 3 § 206 b) : le skr. hybride l'augmente de la caractéristique *-ima : pañcāśima*[1].

Enfin, *-ima* est substitué à *-a-ma* dans les adjectifs « centième », « millième » : en BHS, *śatima*, *sahasrima*, et en pā., *satima* (cf. *BHS Gr.* §§ 19, 36 ; 22, 14 ; *PED ;* Geiger, suivi par Mayrhofer, *Handbuch des Pāli*, I, § 307, donne *satama*, qui ne paraît pas attesté), *sahassima* (*BHS Dict.* s.v. *sahasrima*, avec référence à *S* 2, 133, 18) ; les correspondants skr. sont véd. *śatatamá*, *TS. sahasratamá ;* ép. et ultérieurement *śataka*, *śatika*, *sāhasrika.*

La tendance à faire de *-ima* la marque de l'ordinal s'affirme aussi dans les différents prākrits.

Les inscriptions pkr., dans l'ensemble, ne fournissent guère de renseignements sur ce point. A l'Ouest, au Sud, au centre, ou à l'Est, elles ne montrent pas d'innovations : les ordinaux y sont peu nombreux ; ils s'échelonnent pour la plupart de « premier » à

1. Croisé de **pancāśatima* (cf. pā. *pañcāsatima*) avec *pancāśa*, selon *BHS Gr.* § 19, 36.

« dixième », et continuent phonétiquement la forme sanskrite (Mehendale §§ 202 ; 255 ; 306 ; 354)[1].

Au Nord-Ouest, cependant, les inscriptions en kharoṣṭhī utilisent, au locatif, dans les dates[2], plusieurs dérivés des noms de dizaine et de centaine : la vitalité des types rencontrés en haut moyen-indien y est manifeste ; ici, *-(l)ima* est élargi par *-(k)a*, *-(y)a*.

Des ordinaux de dizaine figurent dans l'inscription XIII, 1, de Taxila (6 BC) *aṭhasatalimae* « 78e », conforme au type skr. tardif, au BHS, au pā. *(sattalima)* ; dans l'inscription XIV, 1, de Muchai (4-3 BC) *ekaśitimaye* « 81e » : s'il est vrai que le pā., pour « 80e », a employé *asītitama*[3], la forme gāndhārī rappelle du moins amg. *asīima*, *caurāsīima*, etc., et peut-être la forme ś. (cf. *infra*). Pour « centième », *śatimaya*, comparable au BHS et au pā., est assuré à toute époque : XXIII, 1 (Pājā, 27 AD) *ekad*[*a*]*śa*[*śa*]*timaye* « 111e » ; XX, 2 (Takt I Bāhī, 19 AD) *ti*]*śatimae* « 103e » ; LX, 1 (Skārah Ḍherī, 315 AD) *ek*[*u*]*ṇa*[*ca*]*duśatimae* « 399e ». De toute évidence, en pkr. gāndhārī comme en haut m. i., *-(l)ima* progressait dans les ordinaux aux dépens de *-(l)ama*[4].

Examine-t-on les autres pkr. ? Au-delà de « onzième », Pischel (§ 449) n'avait relevé d'ordinaux qu'en amg. et jm. Depuis, L. Alsdorf signale ceux qui figurent sur les colophons en prose du *HP.*, et qui pourraient appartenir à la ś. (p. 137) ; dans tous les mss., leur finale est *-dima* (cf. supra *-tima*) : « 89e » *ekkūṇavadimo* (ABC ; amg. °*nau(y)a*) ; « 90e » *ṇavadimo* (AB), *ṇaudimo* (C) ; « 81e », etc., selon les mss. sont °*asītimo* (c'est-à-dire vraisemblablement °*asīimo* ou °*asīdimo)*, ou °*asīmo*[5].

En amg., *vīsaima*, *tīsaima* (doubles de *vīsa*, *tīsa*) peuvent certes s'interpréter comme les représentants phonétiques des ordinaux skr. *viṃśatima* (cf. L. Renou, *Fest. Wint.* n. 1 de la p. 26), *triṃśatima* (inscr., *Ai.* 3, p. 409). Mais les ordinaux amg. appartenant à la cinquantaine sont, d'après Pischel, *auṇāpanna* (« 49e ») et *pannapannaima* (« 55e ») ; ce dernier a évidemment pour base la forme,

1. Outre *dasama*, M. ne cite que trois dérivés des noms de dizaine : *viṃsā* « 20e », *sata*[*vi*]*maṃ* « 27e », au Sud, *terasama* « 13e », à l'Est.

2. Je rappelle ici les dates correspondantes de l'ère chrétienne qui ont été retenues par Sten Konow, *CII* 2, 1.

3. Mais v.l. *asītima*, voir *CPD* s.v. *asītitama*.

4. Les documents de Niya n'ont pas d'ordinal qui soit supérieur à « 18e », *aṭhadaśami* (loc.). La plupart continuent la forme sanskrite (cf. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan* § 89). Sur ce point, le *Dhp.* de Khotan n'enseigne rien.

5. Ces formes contredisent, en quelque sorte, le traitement de la finale observé tout à l'heure dans *majjhama*, *kadama*, qui maintiennent *-ama* en pkr. śaurasenī.

phonétiquement aberrante, du nombre « cinquante » en amg., jm., *pannā*, *-paṇṇaṃ*[1] ; force est donc d'admettre ici un adjectif qui ne remonte pas directement à un original skr. en *-tima*, mais bien une formation prākrite en *-ima* (comparer *supra* BHS *pancāśima*).

Au relevé de Pischel, il semble qu'on doive ajouter amg. *saima* « centième » (*PSM*, avec référence à *Ṇāyā.*).

Cependant, on aura noté que *-ima* n'apparaît pas dans les ordinaux inférieurs à « vingtième » (cf. *ekkārasama* « onzième » ; *duvālasama* « douzième », etc., P. § 449).

En ap., les ordinaux sont peu représentés ; et la finale *-ima* semble être moins en faveur que dans les dialectes précédents. En ap. dig., *HP.*, pour « 22e », emploie *bāvīsama*.

La forme *cārima* « quatrième », employée par le *Prākṛta P.* (1, 133), n'en est que plus remarquable. Assez curieusement, elle existe aujourd'hui en maithilī : *cārim*^{a}, *car*^{i}*mā* (à côté de *cauṭh*^{a}) : S. Jhā la donne pour analogique des autres ordinaux (*The Formation of the Maithilī Language*, § 584). Mais, d'après Grierson (qui consigne en effet pour « quatrième » *cauṭh* ou *cārim*) « cinquième », « sixième », etc. se disent *pācam*, *chaṭham*, *sālam*... (*An Introduction to the Maithilī Dialect of the Bihārī Dialect as spoken in North Bihār*[2], § 124 ; cf. *pācàm*^{a}, cité par Jhā). Il faut donc admettre, dans *cārim*^{a}, une finale *-im*^{a}, distincte de *-am*^{a}.

Sauf cette exception, il n'est guère douteux qu'au niveau de l'ap., la finale *-(t)ima* régresse assez nettement. En fait, même en haut m. i. et en pkr., son extension avait été passablement limitée : aux dérivés des noms de dizaine (à partir de vingt), de la centaine et du millier. L'usage du skr. tardif invite à penser que c'est l'existence de la série de noms de dizaine suffixés en *-ti* qui a favorisé sa propagation (cf. la liste amg.).

Dans les ordinaux modernes, la finale continue très souvent skr. *-ama* (cf. Beames, *A comparative Grammar 2*, p. 142 ; J. Bloch, *L'indo-aryen*, 163). Déjà en vieux gujrati, « vingt-quatrième est *cauvīsamau* (nom. m. sg., *Gurjararāsāvalī ;* mais amg. *cauvīsaima*, skr. *caturviṃśati(ta)ma*). D'ailleurs, diverses formes résultent de réfections savantes (S. K. Chatterji, *The Origin and Development of the Bengali Language*, § 536). Parfois des doublets, sans doute « vulgaires », ont été préservés : Jhā signale en maithili les adjectifs *cārillo*, *pācillo*, etc., etc., qui servent à indiquer l'ordre d'arrivée en classe (*Maithilī*, § 585). Apparemment donc, le suffixe *-illa* aurait

1. Cf. P. §§ 445 ; 273 ; J. Bloch, *Langue Marathe*, p. 217 *pannās*.

eu tendance à s'implanter dans cette catégorie, puis en aurait été évincé[1]. Il s'est maintenu, néanmoins, dans l'ordinal signifiant « premier », qui, certes, est *paḍhama* dans tous les dialectes prākrits (skr. *prathama*, fém. *-ā* !), mais, en outre, *paḍhamilla(ya)* en amg. (P. §§ 449 ; 595) ; l'ap. offre des formes multiples : *paḍhama(ya)*, *(Bhavisatta., HP., Sanat., Jasahara.)*, *paḍhamilla (Jasahara.)*, *paḍhamelluya (Sanat.)*, *pahila(ya) (Bhavisatta., HP., Pauma.)*, *pahilla (HP., Jasahara.)*, *pahilliya (Jasahara.) pahilāra(ya) (HP., Pauma., Jasahara.)* (comparer Tagare § 117). L'ancien gujrati emploie *pahilau*[2], les langues modernes, h. *pahilā*, « premier », etc. (cf. Beames 2, 142 ; P. § 449 ; L. A. Schwarzschild, « *First*, » « *Second*, » *and* « *Third* » *in Middle Indo-Aryan*, *JAOS* 82, 4, 1962 (517-522) 518 a ; Tedesco, *JAOS* 85, 3, 1965, 376 b).

En somme, les documents dont nous disposons ne permettent pas de tracer un tableau complet des suffixes d'ordinaux en m. i. : nous n'en avons pas d'exemple en m., et il est probable que, dès la période ap., les formes attestées dans les textes littéraires avaient subi l'influence des noms de nombre skr. Dans l'ensemble, cependant, la langue, à ce stade, manifeste une tendance certaine à généraliser la finale *-ima* pour situer parmi les dizaines au-delà du « vingtième » rang : c'est ce que montrent le BHS, le pā., les prākrits amg., gāndhārī, — et même śaurasenī jaina.

Le point de départ de cette diffusion est spécifique, et il semble que l'indo-aryen ait distingué la catégorie des ordinaux et celle des adjectifs de sens spatial ; dans la première, l'extension de *-ima* a été limitée, et sans doute assez tôt enrayée. Vu les remaniements auxquels les noms de nombre ont été soumis, il est peut-être hasardeux d'invoquer le témoignage des langues modernes à l'appui de ces conclusions. Elles permettent du moins de confirmer que, malgré divers essais, le suffixe d'ordinal s'est, en définitive, assez peu prêté aux remodelages : au contraire, les adjectifs de sens spatial ont éliminé la finale skr. *-ama*, pour la remplacer, selon les époques et les régions, tantôt par *-ima*, tantôt par *-illa*.

Lyon, 1966.

1. En vieille maithili, Jhā signale *tailā* « troisième (*ibid.*, § 584).

2. T. N. Dave, *A Study of the Gujarāti Language in the 16th century* [ou plutôt 15e], 38.

« VEDA-SAMHITA BALTICA »

BY

Suniti Kumar CHATTERJI

The Primitive Indo-European world in its civilisation and culture has been sought to be reconstructed and established in the perception of scholars by linguisticians, archaeologists, anthropologists and sociologists and religiologists. Some very remarkably successful achievement has been made about the *milieu* of the material civilisation by Otto Schrader and Alfons Nehring in their *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (1917-23), and here we have from the materials collected from the vestiges of the earliest cultures of the Indo-European speaking peoples some idea about the situation in Primitive Indo-European times. From the very nature of the case, such a study or reconstruction can only be full of lacunæ and replete with conjectures. The use of imagination in such conjectures is permissible upto a certain extent, provided they keep within the bounds of linguistic, ethnographic and archaeological data.

Among some of the lacunæ in our reconstruction of Indo-European life and culture are those pertaining to the religious and philosophical practices and notions of the Indo-Europeans. Here the data to be put to use would be in the first instance the oldest literary remains in the Indo-European languages, Vedic, Avestan and Old Persian, Greek, Latin, Celtic, Germanic, Slavic and Baltic. Then whatever believable fragments of ancient Indo-European cults, customs and notions are found to survive in the folkloristic tradition among different Indo-European speaking peoples will, as echoes from the ancient Indo-European world, be worth considering. Folklore here joins hands with ancient literature in helping to give a fuller picture.

With regard to the Primitive Indo-European world (apart from the earlier Indo-Hittite as it has been established on the linguistic side during the last four decades and more), we have been enabled to form, from all these sources, some idea of the Indo-European

homeland, or area of characterisation in their culture and speech, and of their *milieu* of material civilisation. The Primitive Indo-Europeans as the pre-historic *kurgan* builders, as a people who had domesticated the horse and had developed a high order of metal craft, have now come to be established in their proper back-ground. The Primitive Indo-Europeans, with their incipient dialectal diversities, appear to have lived as a single people in the tracts to the south of the Ural Mountains round about 3000 B.C. It was before they began to spread west-ward and south-ward, when their languages began to undergo some remarkable changes, in sounds, in forms and in the meanings of words. The first group of the oldest Indo-Europeans—they may be called pre-Indo-Europeans or Indo-Hittites—spread to the south, and probably crossing the Caucasus, came to Asia Minor, and there developed into the Nesian people (or the Hittites) with their Indo-European affinities in language. Other groups followed them later by the same route—they were Indo-Europeans of the Aryan or Indo-Iranian branch, who already were in Northern Mesopotamia by 2200 B.C., when their presence was noted by the Semitic Assyrio Babylonians. Further groups—or branches—of Indo-Europeans about the same time, and later on also—went west-wards—the ancestors of the Celts and Italian Indo-Europeans, the Germans, the Hellenes, and the Phrygians (who later passed into Asia Minor), besides the Slavs and the Balts. The Balts as a distinct branch of the Indo-European people spread to their present homeland along the Baltic Sea, and also in Central Russia from the Upper Volga Valley (from where they were subsequently ousted by the Slavs) during the Bronze Age, 15th-12th centuries B.C.

Here in their separate area of characterisation the Balts developed the basic elements of their Indo-European culture, as much as their other Indo-European kinsmen did elsewhere—the Slavs, the Aryans (both Iranians in Persia and South Russia, as the Scyths, and the Indian Aryans of the Vedas), the Phrygians, the Hellenes, the Celts, the Italians and the Germans, besides the Hittites and others. The Balts were the most isolated of the Indo-European peoples for a long number of centuries, and hence they were able (as it can be easily presumed) to preserve a good deal of their primitive Indo-European *milieu*. The only noteworthy people they could come in touch with in the earliest periods of their history as Balts were the Finno-Ugrians. Here the Balts were culturally the more advanced people, and hence there was very little influence from the Finno-Ugrians upon the Balts: the indebtedness was the other way.

In the culture-world of the Indo-Europeans, they had arrived

at certain fundamental notions about the Unseen Forces, the Supernatural Being and the Ultimate Reality, which, though not very profoundly philosophical as among the Aryans of India (under the impact of the highly civilised pre-Aryan peoples), were still in a broad way quite humane and civilised. These basic notions have survived to our times among most of the Indo-European speaking peoples. Antoine Meillet established this essentially humane conception of the deity among the Primitive Indo-Europeans from linguistic evidence. A beneficient deity, wishing well of man, who was connected with the Sky and the Light, and who looked after the simple domestic concerns of largely an agricultural and partly a pastoral community—this formed the background of Indo-European religion. The forces of Nature, even when they were terrible, were on the whole helpful to man.

We would not be much in the wrong if we attempted to draw a picture of the Primitive Indo-European *Weltanschauung* on this basis. The persistence of the Primitive Indo-European culture-world down to a few centuries back from now, inspite of the greatest difficulties which beset it, among the Baltic peoples, the Prussians, the Lithuanians and the Latvians, is a fact of very great importance. The Vedic world in India, and pre-Zoroastrian Iranian world, inspite of profound influences upon these in both the material and iedological planes from the Assyrio-Babylonian world of Mesopotamia and the Dravidian, Austric and Mongoloid worlds of India, however, have kept up a good deal of Indo-European atmosphere. Only here the ideological developments were more complicated. The Hellenic world at its oldest, whether in Mycenean times or in Homer, also was a composite world of Aegean and Indo-European, although some basic ideas and cults of the Indo-European stock were preserved. And the Germanic heathendom (of Scandinavia particularly), and worlds of early Celtic and Italic as well as Slav religion, also are repositories of Indo-European survivals, sometimes to a remarkable extent.

But without accepting the early 19th century German Romantic point of view that the Veda was the repository of the Primitive Indo-European world, we may say with sufficient certitude that the Indo-European cultural and religious atmosphere has been best preserved, among all the remnants of literature in the ancient and early mediaeval Indo-European languages, in the Vedic literature of India—the Rig-Veda and the Atharva-Veda particularly, inspite of strong non-Aryan (Mesopotamian—Sumerian and Semitic—and Dravidian and other pre-Aryan) accretions. And, besides, also in a similar manner, in the corpus of the literature of the pre-Christian Baltic world, as conserved in the Lithanian and Latvian languages.

To this corpus of Baltic pre-Christian literature we may give, in order to bring out its proper character in Indo-Europeanistics, the sobriquet of *Veda-Saṃhita Baltica*. This would give an approximately true indication of the Indo-European religious world as belonging to the Baltic orbit—the religion of the Balts can very well be described as a kind of Primitive Vedism, minus the specific Indian (post-Vedic) developments and complications in cults and ritual and in mythology and theology as well as in philosophy. In these latter matters of Indian Vedic Religion, there was a good deal which was of Indo-European origin, but there were also very strong influences from the pre-Aryan worlds in Mesopotamia, Iran and India. Witness, e.g. the cult of the beneficient serpent, and some vague ideas of transmigration, some notions about the world after death followed by cremation and offerings to the dead, and ideas like that of a beneficient Sky Father with an entourage of equally helpful forces of Nature, and of a kind Earth Mother, productive of all good things.

It would appear that the Indo-Europeans had (possibly before their dispersal commenced, at the beginning of the 4th millennium B.C.) come to the concept of the Supreme Power or Force which was operative both in the Universe and in the life of Man as being identical with Light, whether as light visible to the physical eye, or as inner light in the mind or in the deeper power of perception in Man.

The Primitive Indo-European approach to this Godhead of theirs was not devoid of a profundity of imagination—it was a materialistic attitude to start with, but it was also spiritual and even mystical too. This can be plentifully illustrated from both the Indo-Aryan Veda and the «Baltic Veda», the latter in the shape of a remarkable mass of folk-poetry in the Baltic languages, Lithuanian and Latvian. The Veda literature of India is well-known, but the corresponding "Baltic Veda" is not so well known to the outside world. Nevertheless, I need not try to give a conspectus of this corpus of Baltic literature which forms the equivalent of the Indian Veda. Collections of Baltic folk-literature began to be made in all seriousness from about the middle of the 19th century. The total mass is much more extensive in Latvian than in Lithuanian, and gleanings in the Lithuanian domain were started by Liudovikas Rėsa (Rhesa) in 1825, and these have yielded just a few thousand songs only. Songs referring to the pre-Christian beliefs, cults, customs and divinities are there, but they are frequently much mixed with Christian elements. Yet there is ample trace of the Baltic form of the ancient Indo-European religion as in a palimpsest. In the astonishingly extensive collections of Latvian folk-

poetry illustrating all aspects of it from the oldest ones that are extant down to the present day (including even recent folk-poems of Soviet or Communistic inspiration and propaganda), by Krišjānis Barons (1835-1923) and his associates and followers (1st edition, 6 vols. 1894-1915; 2nd edition, 1923: *Latvju Dainas* or Latvian Folk-Songs), giving a unique reflex of the life of the Baltic (Latvian) people in all departments. It has to be observed, however, that most of the Latvian *Dainas* are in four short lines only, and comparable in this way to the typical Sanskrit *Ślōkas*. Lithuanian *Dainas* are slightly longer, generally being from 8 to 12 or 16 lines, and there are a good number of longer Latvian *Dainas* too, in both Lithuanian and Latvian, and they are being published by an institution like the Language and Literature Section of the Lithuanian Academy of Sciences in Vilnius and the Archives of Latvian Folklore in Riga (the latter has gathered together for study over 2,308,000 items of folk-lore texts—775,257 folk-poems of all sorts, besides items like proverbs, stories, anecdotes, legends, jokes, etc.). Here we have quite a disconcerting *embarras de richesse*. These Latvian *Dainas* (and Lithuanian *Dainas* too), like the Vedic *Sūktas*, deal with life as a whole. The Vedic world was modified by the non-Aryan worlds of India, and the Baltic by the medieval Christianity of Europe—this was a noteworthy difference.

I can do no better than quote rather *in extenso* the atmosphere of the Latvian (and also *pari passu* of the Lithuanian) *Dainas* by a competent authority on the subject:

> The majority of the songs speak of great woods with bear, elk, and bison—all of which disappeared long ago. Martens were so plentiful that caps made from their fur were common among men. Wild geese and swans nested on the riverbanks. The farmsteads were either next to rivers or deep in the woods, and people lived in separate dwellings...
>
> The lack of a priestly class among the ancient Latvians and the interruption of the development of indigenous religious practices by the advent of Christianity in the thirteenth century are probably the main reasons for the absence of clearly definable myths. These same reasons complicate the dating of mythic songs, none of which can be assigned to a proper religious cult with any certainty. Etymologically and conceptually, the deities of the ancient Latvians are very close to the natural phenomena in which they originate. Although such mythical figures as *Dievs* or *debesstēvs* ("God or Father of the Heavens"), *Pērkons* ("Thunder"), *Dieva dēli* ("Sons of God"), *Saules meitas* ("Daughters of the Sun") and others can be identified with deities found in old Indo-European cult songs, it is difficult to separate their objective religious identities and functions from the poets' subjectively free use of them as poetic concepts. Nevertheless, the native pagan tradition was sufficiently potent, so that the new Christian elements were often only superimposed in a distant layer. On the other hand, this tradition assimilated and transformed such figures as the saints Peter, John and Michael.
>
> Beyond indications of the general condition of life during the times in

which they originated, the *dainas* contain nothing chronologically or historically specific, but preserve "only the ethical core of events and their poetic reflection, whereas time, place and names of heroes have faded from memory."

(Ojars Kratins, "An Unsung Hero: Krišjānis Barons and his Lifework in Latvian Folk Songs", as in *Western Folklore*, Vol. XX, October 1961, No. 4 pp. 239-255).

The same writer observes that "the oldest songs which were 'said' or chanted are clearly ritualistic survivals. There were other classes of songs strongly pastoral or romantic in character, like the *Gavilēšana* ("Shouting for Joy") which imitated the song of the Lark in early spring, and the *Rotāšana* or Nightingale songs which young unmarried women would sing at the advent of spring. "The great volume of preserved *dainas*, reaching far back in time, presents a uniquely detailed and rich description of an old way of life. The poetic form of these songs, with its kinship to certain Vedic songs, reaches back yet further and constitutes one of the few extant examples of primitive quantitative poetry that, because of its conservativeness and abundance of examples, might help solve questions concerning the origins of quantitative metres in other literatures." (Kratins, *op. cit.*, p. 254).

The Baltic word *daina* has unquestionably its Aryan (Indo-Aryan) equivalent, etymologically and semantically perfectly permissible. It is strange how most of the authorities on Indo-European linguistics have ignored this affiliation of the Baltic word *daina* (Lithuanian *dainà*, Latvian *daiņa*) to the Vedic *dhénā* and the Avestan *daēnā*.

An Indo-European root **dhī*, **dhāi*, **dhy-āi*, meaning "to think, to ponder over, to give thought to", appears to be the source of the Vedic *dhénā* and Avestan *daēnā*. An Indo-European form **dháinā* as the source-word can very easily and perfectly correctly be postulated. There were certain fully understandable modifications in sense, in both Aryan and Baltic. Scholars like A. Walde and J. Pokorny, R. Trautmann and E. Fraenkel have ignored this etymology connecting Baltic *daina* with Vedic *dhénā*, and other derivations are suggested. Helmut Arntz is evidently in favour of this derivation (p. 48 of his *Sprachliche Beziehugen zwischen Arisch und Balto-Slavisch*, Heidelberg 1933). The equation *dhéna* = *daēnā* = *dainà/daiņa* to my mind has been established in detail, in both aspects of phonology and semasiology in all their bearings, as early as 1912 in Vol. 32 of the *Journal of the American Oriental Society*, pp. 393-413, by Samuel Grant Oliphant, and reference to this paper of what may be considered to be of fundamental importance has been made by Arntz and others. It is not necessary to repeat Oliphant's thesis and his arguments.

The meaning of the Vedic *dhénā* has been fully established with a wealth of quotations, interpretations and references; and both according to the ancient and medieval Indian tradition and modern Vedic scholarship, it can only mean, according to the context, "speech", "voice", "words", "praise", "prayer", "songs of praise", "song". In Avestan, the cognate equivalent *daēnā* has undergone a fresh semantic development; and from the meaning of the root *dā(y)*, which was the source of it, "to perceive", "to understand", "to think out", it came to signify (i) "the Inner Self" or "the Higher Self of Man", and then (ii) "Teaching, Faith, Revelation, Religion". The Avestan or Old Iranian *daēnā* became in Middle Iranian (Pahlavi) *dēn* 'religion', and this was later borrowed into Arabic as *dīn*, and gave the Islamic word for "religion", or "faith", or "the true faith of Islam".

What Oliphant finally says in the peroration of his paper bears being quoted in the present context:

> We consider *dhénā* a guṇated form from the root *dhī*, "think", and a synonym of *dhīti* and *dhi*, with which words we have found it associated. As these words may pass in meaning from pure thought to its expression by the voice in prayer and psalm, so *dhénā* regularly in the Veda is the outward form in which the inward thought is expressed by the voice. In the case of human beings, it is a song of joyous praise or holy invocation to the gods. In the case of gods, it is their gracious words, commending the worshipper and expressing their appreciation of the strength imparted to them by the songs, or their war-cries and battle-shouts as they engage in combat with their foes. The streams, too, sing their joy at their release and roar in praise of the great deity that effected it.
>
> *Dhénā* is the exact phonetic equivalent to the Avestan *daēnā* and the Lithuanian *dainà*. The *daēnā* of the Avesta is (1) religion, especially the Ahuran religion, also (2) a theological-philosophical concept of the totality of the psychic and religious properties of man. It is the spiritual ego, the immortal part of man, the mental λόγος. Cf. Bartholomae, *W. B.*, *s.v.*
>
> The Lithuanian *dainà* is a folk song, but these folk songs contain the best and highest expressions of the native heart and mind. They are frequently the media of expressing their religious sentiments and their philosophical reflections. Their whole philosophy of life is enshrined in these songs which constitute their poetic literature. Here is expressed their thought about the great anonymous Dëvas, the moon god and the sun maiden, the morning and the evening stars, Perkunas, the god of thunder, etc., beliefs which transport us back to the primal days of our race. Like the Sanskrit *dhénā*, the Lithuanian *dainà* is a voiced λόγος, but unlike the former it frequently descends from the divine heights and becomes of the earth, earthy. Thus *dhénā*, *daēnā* and *dainà* are all thought, but thought in its higher and spiritual reaches. Both phonetics and semantics proclaim them own sisters in the old Indo-European family circle.

I have called the huge corpus of the Baltic (Lithuanian and Latvian, particularly the latter) *Dainas* with their pre-Christian atmosphere a *Veda-Samhita Baltica*. There are of course plenti-

ful cases of the same or similar poetic situation or sentiment being treated with slight variants in a number of poems, and if we take note of the types or *genres* of these songs or their subject-matter, this vast number could be reduced considerably. The literary quality of these Latvian and Lituanian poems is of a very high order. They frequently remind us of verses from Rig- and Atharva-Veda, as well as from the inexhaustive treasure of later Sanskrit *Spruche* poetry. Echoes are found in some rare passages in Old Slav literature (as in the prayer of Yaroslavna in the Old Russian Epic Poem of the *Slovo O Pŭlku Igorevě* for the safety of her husband Prince Igor who has been captured by the Tatars, offered in quite the Vedic spirit to the river Dnieper, to the Wind and to the Sun; in the old Czech fragments of heroic and lyrical literature as in the *Kralovedvorsky Rukopis* and other early texts). They are also found in the Germanic poetry as the Old Scandinavian *Edda*, in Old English epics and lyrics, and also in Old Irish poetry. The Old Greek lyrics and rare fragments of religious poetry are also to be taken into account. A quiet spirit of romance, the romance of peaceful and happy life in a simple agricultural community, and of love of nature flows through these *Dainas*, like gurgling brooks in a forest glade. Nothing gives a better idea of the essential simplicity and goodness as well as the poetic nature of the Balt mind than these exquisite expressions of their folk-spirit.

The *Dainas* which have the pre-Christian religious atmosphere about them are specially valuable when we think of studying them *vis-à-vis* works like the Rig-Veda and the Atharva-Veda. Almost all that we know about the Baltic gods and goddesses and about the very special religious set-up of Baltic life we find from these poems. The number of poems dealing with the pre-Christian mythology and religion in their relatively pure or primitive forms are comparatively small in number. But the songs in Latvian which are concerned with pre-Christian life, and are full of memories or even actual experiences of pre-Christian religion, form quite a respectable number. The French scholar Michel Jonval brought out in 1929 a remarkable volume in French, with a large selection of Latvian *Dainas* in the original with French translation (*Les Chansons mythologiques lettones*, printed at Riga under the auspices of the Peasant Union and published from France), in which there is quite an illuminating preface on the earlier pre-Christian religion and mythology and religious notions of the Latvian Balts as indicated in these four-line stanzas, culled from the corpus of the huge *Latviju Daina* of K. Barons mentioned above. A total of 1219 *daina* stanzas have been given here, with French translation

opposite the Latvian, and these poems of a religious and mythological character have been arranged under the following heads:

(1) Dievs or God (120 stanzas, giving the character and doings of the Supreme God *Dievs*, or *Dievas*, i.e. *Dēvas* (Sanskrit) and *Deus* (Latin), as conceived by the Latvians and other Balts.

(2) The Heavenly Divinities (number 121-463) in which the various Gods of Heaven, like the Heaven itself, the Sun Goddess, the Moon God, the daughters of the Sun, the son of God and the daughter of the Sun Goddess, the Morning Star or Dawn, and Pērkons the Thunder God of Heaven—these have been celebrated.

(3) Next we have poems numbering 464-741 relating to the Gods of the Earth—the Mother of the Wind, the Mother of the Sea, the Mother of the Forest and the various Mothers, and the Divinities relating to the blessings of the Earth, the Gods and the Heroes, and of Cattle and Swine as well as Bees—these relate to the agricultural life and surroundings of the Balts. Māṛa was an important and a popular deity of the Earth-Mother type who brought help and food.

(4) The fourth section deals with that great concept of the Virgin Goddess of Fate and Happiness and Social Wellbeing, the Goddess Laima who is also equally honoured by the Lithuanians; and she unquestionably is a Baltic counterpart of a productive Goddess, who partakes of the nature of the Mother Goddess of Mediterranean and Near Eastern regions in the South, but she is free from the atmosphere or inhibition of sex. This Laima section in Jonval's book takes up the whole series of poems numbering 742 to 1147.

(5) Finally, we have a section consisting of poems 1148 to 1219, and they deal with the Gods and Spirits of Death.

In this way we have, on the basis of the vast collection of Barons, an almost complete conspectus of the mythological and religious notions of the Balts, as much of it as has been preserved in the literature which accumulated during the last 2000 years.

This Latvian material has to be integrated and studied with its rather meagre Lithuanian counterpart to give us as complete a picture of the situation as can be available from literature.

The place of Barons and his collaborators and successors is analogous to that of Vyāsa (or Vēda-Vyāsa) in ancient India. Vyāsa is traditionally reputed to be the "Arranger" of the four Vedas, which were culled out of the huge mass of oral literature curent among the Aryans of India, in the 10th century B.C. The Latvian-French compilation of 1200 and odd four-line stanzas, with variants, made by the French author mentioned above,

Michel Jonval, can be described as a veritable *Ṛig-Vēda Saṃhitā* for the specific Latvian world in particular, and in a general way for the early Baltic world as well. From the analysis of the religious poems as given by Jonval, we have a most precious mass of information about the Primitive Indo-European religion as current among the Balts, and this can be compared with the world of the Vedas and of the Avesta, of Homer and the Greek tragedies, of the *Edda*, as well as of some of the Old Irish poems, as giving us some echoes of the Primitive Indo-European world.

The name by which the Balts were known to the Germanic tribes and the Romans and the Greeks, *Aestii*, is looked upon as the Germanic appellation meaning "Easterners". The name now generally accepted for the Indo-European Balts appears to be a native Baltic word—in Lithuanian *baltàs*, in Latvian *balts*, meaning "white". This has reference to the country of the Balts being a land of white snow and ice, in its fields and marshes and rivers and sea in winter. *Mare Balticum*, in Latin, i.e. the Baltic Sea, would appear to suggest white snow-covered marsh lands abutting into the sea. The most acceptable derivation of *baltas*, *balts*, is from the Indo-European root **bhā* "to shine, to be bright, to be white", and this root was extended to **bha-l-*, **bha-l-t*, whence a primitive Indo-European **bhaltos*, which became *baltas* as in Lithuanian. This could only become in Indo-Aryan, by operation of Fortunatov's Law, *bhaḷa*, *bhaḍḍa*, or *bhāḷa*. There is a group of words in Indo-Aryan, *bhaḷa*, *bhaḍḍa*, *bhāḷa*, which are connected with the Old Indo-Aryan words derived from the root *bhṛ* "to bear, to support", viz. *bhṛtá*, meaning "one who is supported, a servant, an attendant, or a soldier", and *bhartṛ*, meaning "a supporter, a master, a lord", and then "a king" or "a god". A hypothetical **bhaḷa* from earlier **bhaḍḍa* or **bhartā*, or **bhṛta* < **bhḷta*, meaning "white or bright" may conceivably have merged, in both form and meaning, with the derivative from root *bhṛ*, meaning "supporter, lord, master, god". I have discussed elsewhere the question of **bhaḷa*, **bhaḍḍa* "white, bright, bright god, bright lord" (from root *bhā-*) and *bhaḷa*, *bhaḍḍa* (from root *bhṛ*) converging towards each other in Indo-Aryan. We can just note that in late Sanskrit, *bhaḍḍāraka*, as an extension of *bhaḍḍa* < *bhar-ṭṛ*, means specifically "the Sun God", and in distant Indonesia, although word *bhaḍḍāra* > *batara* as a Sanskrit loan is in common use to mean a deity, it is used in a very special manner for Śiva, who is the White God *par excellence*. In any case, a *Veda-Samhita Baltica*, as a modern European hybrid of Sanskrit and Latin, describing the corpus of the Baltic *Dainas*, can be called in Sanskrit, keeping an eye on the basic linguistic (with quite an extensively glossic) agreement bet-

ween Baltic and Indo-Aryan, and stressing upon the need for a closer comparative study of the Vedic world and the world of the primitive Baltic *Dainas*, a *Bhaṭikī Vēda-Saṃhitā*.

« Bhaṭikī *Vēda-Saṃhitā* »

abhūc chrutiḥ pra-vāidikī mūl Ârya-vāṅ-mayī purā :
dhēnā-*gāthā-śrita vidyā dēva-mānava-dhāriṇī*,
uttarasyāṃ śrutir yâsīt pitṛbhir naḥ suṣēvitā. //1//

ādyāyām tatra vāi śrutāv, Ārya-jana-prasāratah,
dēśē dēśē navīnañ ca rūpam bahu samāgatam,
vilōpaś ca kvacit kvacid dṛśyatē 'syāḥ śrutēr api. //2//

Bhāraṭasy Ârya-kṛṣṭiṣu śrutēḥ sampūrṇatā gatā,
vēda-rūpā manuṣyāṇāṃ viśvēṣām maṅgalâvahā. //3//

iṣṭir *nāmêti* Pārāsyē *mantra-pāṭhaḥ suviśrutaḥ*,
mūla-śrutēr kathañcit tu tatrâsti nūtanaṃ rūpam //4//

Āryaja-Yavanānāṃ *hi kaviṣu satya-darśiṣu*,
ṛtañ ca sundarañ câpi śrutivan nihitaṃ sadā. //5//

Rōmakāś ca *sa-bāndhavā dhṛtavantaḥ śrutim parām*,
tathāivânyē janāḥ pratnā Ārya-gōtrôdbhavāś ca tē //6//

Caṭās Tōtāś *ca bhū-khaṇḍē paścimē pracaranti yē*,
Śravaskāś *ca suvīrās tē vasanti* Tōta-*sannidhāu* //7//

Bhṛgavaḥ Patayaś *cânyē* Ṛṣīkâ*dy Ârya-jā janāḥ*:
tēsām madhyē śrutiś câdyā laghu-rūpēṇa saṃsthitā. //8//

srōtas tasyāḥ śrutēḥ pratnam Ārya-jā Bhaṭa-*saṃjñitāḥ*
saṃrakṣanty adhunâpi tē pratna-nūtna-vimiśritam. //9//

pra-vâidikasya dharmasya kāla-pravāha-cālitam
ādimaṃ sahajaṃ rūpaṃ kiñcit tēṣûpalabhyatē,
dhēnêti *viditē lōkē bahu-sūkta-sahasrakē.* //10//

sarvē vēdāḥ ṛṣi-prôktā Bhāratasya *sanâtanāḥ*,
dhēnāś c *Ârya*-Bhaṭānāñ *ca pūrayantu parasparam.* //11//

saṃhitē dvē virājatam-« Bhāratasya śrutiḥ » *sadā*,
Bhaṭa-*janasya vāi tadvad* « Bhaṭikī Vēda-saṃhitā. //12//

NOTES ABOUT THE EQUATIONS :

Bhaṭa - Skt. *bhaṭah* <I-E **bhaltós*, **bhṛltós* >Baltic *baltas*, (beside another Skt. *bhṛtas*, I-E. **bhṛtós*)

dhēnā : I.E. **dhainā*, Baltic *daina*.

iṣṭi : Avestan *yeśti : yašt* = Skt. root *yaj*, *ij*.

Pārasya : Iranian *Parsa*, *Parsu*, Vedic *Parśu*.

Yavana : Early Greek *Iavones* > *Iaones*, *Iōnes*, whence Hebrew *Yawan*, Arabic *Ywn*, Old Persian *Yaunā*, Sanskrit *Yavana*, Prakrit *Yōna*.

Rōmaka : Latin *Rōmā*, Greek *Rhōmē*, *Rhōmaikos*, Skt. *Rōmaka*.

Caṭa : I-E. **q*^{w}*ellos*, **q*^{w}*l̥los* > pre-Sanskrit **carlas*, **cṛlas* > Skt. caṭas "moving about" (as in *caṭula*, *caṭaka*), in late Skt. found to mean "spy, fighter" = Celtic **Kelt-*, tribal name, borrowed in Greek as *Keltoi*, in Latin as *Celtae*, in Germanic as **Xelðaz*, whence *helid*, *Held*, *hæleþ*, *hæle*, etc. = « fighter, hero ».

*Tōta : I-E **tu* "to be strong" > **tou-to-*, **teu-to-* whence Baltic *tauta* "people"; Oscan *touto*; Old Irish *tuath* < **teutos*, Welsh *tud*, and Gaulish forms like *Teutates* (a god), *Marti Toutati*, *Totatigenus*, *Totati*, *diuicis Martibus*, *Ollo-totis*, Archaic Irish *Tōthal* "man's name", later *Tuathal;* Germanic **Teu-to-*, **þiudaz*, whence *þiuda* (Gothic), Old English *þēod*, High German *deut*, *diot*, *Deutsch*, etc. I-E. **touto-* would give a Sanskrit **tōta*, not found separately, but in some names: a possible word to mean "people, people who increase and grow strong, a tribe, a strong one".

*Śravaska : Slav peoples (I.E. **klewos* "glory": Slav *slava*, Skt *śravas*, Germanic **χlewaz*): **śravaska*, a formation like *manaska*, *āyuṣka*, etc.

Bhṛgu : *Bruges*, or Phrygians.

Pati : Armenian (Skt. *Pati* = Armenian *Hai*, pl. *Haikh*).

Ṛṣīka : "Tokharians" — **Arsik*, Sanskritised as *Ṛṣīka*.

Calcutta, 1966.

UNE VIE INDOCHINOISE DU BUDDHA : *LA PAṬHAMASAMBODHI*

PAR

George Cœdès

On a souvent constaté que, si la carrière du Buddha peut être assez aisément reconstituée grâce aux nombreuses allusions des textes aux circonstances de sa prédication, en revanche la littérature bouddhique ancienne n'a produit qu'un très petit nombre d'ouvrages purement biographiques relatant sa vie de la naissance à la mort, la plupart d'entre eux arrêtant leur narration après l'éveil ou le sermon de Bénarès.

C'est le cas de la *Nidānakathā* pāli (introduction à la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*) qui s'arrête à la donation par Anāthapiṇḍika du Jetavana où le Buddha racontera à ses disciples la plupart de ses existences passées. C'est aussi le cas du *Lalitavistara* sanskrit qui se termine avec le sermon de Bénarès inaugurant l'enseignement du Maître. C'est enfin le cas du texte sanskrit du *Buddhacarita* d'Aśvaghoṣa qui ne va pas au-delà de la défaite de Māra et de l'éveil ; ce n'est d'ailleurs là qu'une coïncidence, puisque les traductions tibétaines et chinoises poursuivent le récit jusqu'au *parinirvāṇa*, mais cette coïncidence n'est peut-être pas entièrement fortuite, et il est permis de se demander si la conservation du texte original seulement jusqu'au premier sermon ne résulte pas du plus grand intérêt que portaient les fidèles à la carrière du Bodhisattva, culminant à la nuit de l'éveil et servant d'introduction à la vie itinérante et à la prédication du Buddha.

Le bouddhisme indien semble ainsi avoir considéré l'enfance et la jeunesse du Bodhisattva essentiellement comme une période préparatoire à sa carrière de Buddha enseignant aux hommes la voie du salut. Les étapes successives et les divers épisodes de cette carrière, relatés dans les Écritures à propos des circonstances de la prédication, étaient sans doute trop connues pour justifier la rédaction d'un récit biographique continu. Cette conception changea

avec le temps, et les vies modernes s'étendent volontiers de la naissance au parinirvāṇa.

Les peuples bouddhistes de l'Indochine, peut-être moins familiers avec les Écritures et leurs données biographiques, semblent s'être particulièrement intéressés à la narration complète et continue de la vie du Buddha. C'est ainsi qu'en Birmanie le *Mālālaṅkaravatthu* écrit en 1773 et traduit par Bigandet, raconte cette vie depuis la conception jusqu'au *parinirvāṇa* et poursuit même son récit par un résumé de l'histoire de la religion jusqu'à son implantation à Pagan au milieu du XIe siècle.

L'examen d'une autre vie du Buddha populaire en Indochine va nous montrer comment une narration continue de cette vie, depuis le mariage des parents jusqu'à l'embrasement des reliques à la fin du kalpa, s'est peu à peu constituée à partir d'un texte qui, comme la plupart des anciennes vies indiennes, se terminait avec le récit de l'éveil ou du sermon de Bénarès.

Dans une *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai*, publiée il y a cinquante ans dans *BEFEO XV*, j'ai eu l'occasion de mentionner cette vie du Buddha connue au Siam, au Laos et au Cambodge sous le nom de *Paṭhamasambodhi*. C'est d'après elle qu'Alabaster a retracé la biographie du Maître dans son livre *The Wheel of the Law*. C'est ce texte qui est la source des fresques figurant les divers épisodes de la carrière du Bienheureux sur les murs intérieurs des pagodes siamoises, laotiennes et cambodgiennes.

Dans son état actuel, la *Paṭhamasambodhi*, telle qu'elle résulte de la révision opérée en 1845 par le prince siamois Paramānujit, en religion Suvaṇṇaraṃsi, comprend 29 chapitres *(pariccheda* ou *parivaṭṭa)*, couvrant 30 liasses d'olles, dont voici la liste :

1. Vivāhamaṅgalakathā (2 liasses)	Histoire du mariage des parents.
2. Tusita	(Séjour au ciel) Tusita.
3. Gabbhābhinikkhamana	Naissance.
4. Lakkhaṇapariggaha	Examen des signes (par Asita).
5. Rājābhiseka	Sacre.
6. Mahābhinikkhamana	Grand départ.
7. Dukkarakiriyā	Pratiques ascétiques.
8. Buddhapūjā	Adoration du Buddha (par Sujātā).
9. Māravijaya	Défaite de Māra.
10. Abhisambodhi	Éveil.
11. Bodhisabbaññu	Omniscience (du Buddha).
12. Brahmajjhesanā	Invitation de Brahma.

13. Dhammacakka	(Mise en branle de la) roue de la Loi.
14. Yasapabbajjā	Entrée de Yasa en religion.
15. Uruvelagamana	Visite à Uruvela.
16. Aggasāvakapabbajā	Entrée en religion des grands disciples.
17. Kapilavatthugamana	Visite à Kapilavatthu.
18. Bimbāvilāpa	Plaintes de Bimbā.
19. Sākyarājapabbajā	Entrée en religion du roi des Sākya.
20. Metteyyabuddhavyākaraṇa	Prédiction en faveur du Buddha Metteyya.
21. Buddhapitunibbāna	Nirvāṇa du père du Buddha.
22. Yamakapāṭihāriya	Miracles jumeaux.
23. Desanā	Enseignement (du Buddha à sa mère).
24. Devorohana	Descente du ciel.
25. Aggasāvakanibbāna	Nirvāṇa des grands disciples.
26. Mahāparinibbāna	Parinirvāṇa.
27. Dhātuvibhajjana	Partage des reliques.
28. Mārabandhana	Domptage de Māra (par le thera Upagupta).
29. Pañcaº (ou Dhātu)antaradhāna	Disparition en cinq temps (de la religion) ou disparition des reliques.

Cette recension du Prince Paramānujit a été composée à la demande du roi Rāma III (1824-1851) qui avait constaté l'impossibilité de trouver des exemplaires complets de la *Paṭhamasambodhi*. Les manuscrits et fragments de manuscrits antérieurs à 1845 qui existent actuellement dans les bibliothèques d'Indochine et d'Europe permettent de se faire une idée approximative de la composition ancienne du texte et de la manière dont il s'est peu à peu étoffé.

La bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient possède un manuscrit complet, gravé sur olles en 1786 A. D., que j'ai acheté à Bangkok vers 1925. Il est intitulé *Mahāpaṭhamasambodhi vitthāra*, et se compose de 20 liasses dont les deux premières ne sont pas numérotées et dont les deux dernières (17 et 18) le sont, non pas au stylet comme les précédentes, mais à l'encre. La numérotation au stylet des 16 autres liasses correspond à peu près à celle de deux manuscrits conservés à Phnom Penh, l'un à la Bibliothèque Royale, provenant de Vắt Rokà à Battambang, l'autre à Vắt Bótŭmvoděi, daté 1904 A.D. et provenant de chez la princesse Somavoděi. Elle correspond également à la numérotation des manuscrits

fragmentaires conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris et provenant des Missions Étrangères, que le catalogue de Cabaton date du XVIIIe siècle (l'un deux, n° 301, porte une date correspondant à 1729/1730 A.D., et un autre, n° 312, est daté de 1825). Voici un tableau synoptique montrant la composition de cette famille de manuscrits, dont la plupart proviennent apparemment du Siam, à en juger par les gloses en langue siamoise que présentent certains d'entre eux.

Certaines erreurs et plusieurs corrections dans la numérotation des liasses de ces divers manuscrits témoignent des modifications apportées à leur composition postérieurement à leur gravure initiale. Dans le tableau ci-contre, j'ai mis entre parenthèses le numéro primitif qui a été ensuite effacé et remplacé par un autre. Mis à part le manuscrit Paris 301 qui remplace les numéros 4, 5, 7 par un chiffre inférieur 3, 4, 6, le nouveau numéro est en règle générale supérieur à l'ancien ce qui implique un accroissement du nombre des liasses. Les remaniements du manuscrit de l'*EFEO* sont particulièrement significatifs à cet égard. Les deux premières liasses, qui comprennent la *Vivāhamaṅgalakathā* par où débute la recension de 1845, ne sont pas numérotées et se présentent ainsi comme une addition récente, non encore incorporée à l'ouvrage : ce récit ne figure d'ailleurs dans aucun des autres manuscrits. Les quatre liasses suivantes sont numérotées 1 à 4, à la fois par des chiffres sur la feuille de couverture, et par les mentions *paṭhama*, *dutiya*, etc. à la fin de chacune d'elles ; les liasses 5 à 7 ne sont numérotées qu'en chiffres ; mais les deux suivantes portent 8 et 9 sur leurs couvertures, tandis que les colophons donnent *sattama* et *aṭṭhama*, ces deux dernières indications correspondant manifestement à une numérotation plus ancienne, qui se trouve être celle du manuscrit Paris 300 et du manuscrit de la Bibliothèque Royale de Phnom Penh, tandis que la numérotation en chiffres est celle du manuscrit de Văt Bótŭmvoděi qui est récent (1904). A la fin de la liasse 16, *Dhātuvibhajjana*, le manuscrit de l'E*FEO* porte la mention *Mahāpaṭhamasambodhi samattā*, ce qui prouve que la recension utilisée en 1786 par le copiste se terminait avec ce chapitre. Les deux liasses suivantes, 17 et 18, qui sont les dernières et qui contiennent des récits un peu étrangers à la vie du Buddha, sont numérotées à l'encre, ce qui suggère leur incorporation tardive à un manuscrit dont elles ne faisaient pas partie à l'origine. En somme, les deux premières liasses sans numéro, et les deux dernières numérotées à l'encre se présentent comme des additions à un manuscrit de 16 liasses représentant à peu près l'état de l'ouvrage au XVIIIe siècle.

Une recension beaucoup moins développée, et vraisemblablement

	Bibliothèque Nationale de Paris : Fonds pāli																			EFEO	Phnom Penh	
	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310	311	312	313	314	315	316	317	318	319		Bibl. Royale	Vàt Bótŭm
Vivāhamaṅgala																					sans n°		
Tusita	1										1										1	1	1
Gabbhābhinikkhamana												2	2								2	2	2
Lakkhaṇapariggaha		(4) 3																			3	3	3
Rājābhiseka	4	(5) 4	4																		4	4	4
Mahābhinikkhamana				5										5							5	5	5
Dukkarakiriyā		(7) 6													6	6					6	6	6
Buddhapūjā	6																				7		7
Māravijaya	7																				(7) 8	7	8
Abhisambodhi	8																8	8			(8) 9	8	9
Bodhisabbaññu	9	11																			10	9	10
Brahmajjhesanā	10																				11	10	11
Dhammacakka																					12	11	
Sākyarājapabbajā	12																				13	12	13
Yamakapāṭihāriya																							
Desanā	13					13															14	13	14
Mahāparinibbāna	(14) 17				12		14	14											14	14	15	14	15
Dhātuvibhajjana																					16		16
Mārabandhana									sans n°	18											17		17
Pañcāntaradhāna																					18		

plus ancienne, est représentée par le manuscrit d'une traduction *(nissaya)* en yuon (dialecte t'ai parlé au Siam à Ch'ieng Mai et dans l'ensemble de la province du Nord-Ouest), conservé à la Bibliothèque Royale de Copenhague sous la cote Laos 78. Ce manuscrit n'est pas ancien puisqu'il a été écrit en 1812, mais on peut supposer qu'il est la plus récente des copies successives d'un original vieux de plusieurs siècles. Il ne comprend que 5 liasses 1, 3, 4 (erreur pour 5), 5 (erreur pour 4) et 6, qui ne correspondent pas chacune à un chapitre. En tenant compte des lacunes du manuscrit, on constate que le texte complet comportait 9 chapitres qui devaient être numérotés de la façon suivante :

1. Tusita et Gabbhābhinikkhamana
2. Lakkhaṇa (manque)
3. Rājābhiseka
4. Mahābhinikkhamana.
5. Dukkaracariya.
6. Māravijaya.
7. Abhisambodhi (manque)
8. Brahmajjhesanā
9. Dhammacakkappavattana.

Le colophon du dernier chapitre, *Dhammacakkappavattanasutto navamo niṭṭhito* (suivi d'une phrase en yuon ayant le même sens), comporte une clausule finale *Paṭhamasambodhippakaraṇaṃ niṭṭhitaṃ paripuṇṇaṃ*, qui prouve que la recension représentée par cette traduction s'arrêtait après le chapitre relatif au sermon de Bénarès. On peut même se demander si la version originale ne se terminait pas avec le chapitre de la Sambodhi justifiant ainsi le titre donné à l'ouvrage. Si tel était le cas, on pourrait essayer de reconstituer l'histoire du texte de la façon suivante.

A l'origine, c'est-à-dire à une époque dont on recherchera tout à l'heure s'il est possible de la déterminer. la *Paṭhamasambodhi* se composait peut-être de huit chapitres retraçant la vie du Buddha depuis son séjour dans le ciel Tusita jusqu'à son éveil. Un peu plus tard, l'addition de deux ou trois chapitres mena le récit jusqu'au sermon de Bénarès : cet état du texte correspond à la traduction en yuon conservée à Copenhague. Plus tard encore, le récit fut poussé jusqu'au *parinirvāṇa*, et cet état du texte en une quinzaine de chapitres est attesté par les manuscrits du XVIIIe siècle. La biographie du Buddha était désormais complète ; et son extension, attestée par le manuscrit de l'*EFEO* en 1786, résulta d'une part d'un développement du texte dans le sens de la redondance et de la verbosité qui lui mérita l'épithète de *vitthāra*, et d'autre part de l'adjonction de nouveaux chapitres, légende de Māra et d'Upa-

gupta (Paris 308, 309 et EFEO), mariage des parents et destruction des reliques (EFEO). La raréfaction au Siam des manuscrits complets de la *Paṭhamasambodhi*, à la suite de la destruction d'Ayuth'ya par les Birmans en 1767, amena en 1845 le roi Rāma III à en faire établir une nouvelle recension par le Prince Paramānujit, qui joignait à sa condition de haut dignitaire du clergé la réputation d'un érudit et d'un homme de lettres. Cette nouvelle recension rédigée en pāli, puis traduite en siamois, qui reproduit dans le style *vitthāra* le texte des versions antérieures, fut étendue à 29 chapitres par l'adjonction d'une douzaine d'épisodes de la vie du Buddha postérieurs au premier sermon : il est facile d'en trouver aujourd'hui des éditions imprimées en siamois.

Si l'histoire du texte de la *Paṭhamasambodhi* peut ainsi être retracée avec quelque vraisemblance, son origine et la date de sa première rédaction sont beaucoup moins faciles à déterminer. Dans aucun des manuscrits énumérés ci-dessus, il n'existe un colophon mentionnant un auteur, une date ou un lieu d'origine. L'ouvrage est cité dans le *Gandhavaṃsa* (JPTS, 1886, pp. 65 et 75) comme ayant été composé à Ceylan. S'il n'est pas impossible *a priori* qu'une première version ait été composée à Ceylan, elle semble être complètement oubliée dans l'île, et l'ouvrage n'est plus connu que dans les pays bouddhistes indochinois de culture indienne, à l'exception de la Birmanie où la vie du Buddha est connue par le *Mālālaṅkaravatthu*.

L'origine exacte de la *Paṭhamasambodhi* sera d'autant plus difficile à trouver que l'ouvrage manque totalement d'originalité et n'est en réalité qu'une compilation de textes des Écritures, notamment de la *Nidānakathā*, dont pratiquement toute la partie biographique s'y trouve incorporée.

La date de la plus ancienne version n'est pas plus facile à préciser. Si elle ne contenait que des extraits du Canon et des *aṭṭhakathā*, notamment de la *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, tout ce qu'on pourrait dire est que la *Paṭhamasambodhi* n'est pas antérieure aux IVe-Ve siècles, sans plus de précision. Mais on y trouve aussi quelques passages étrangers aux Écritures. Or certains d'entre eux se retrouvent dans des textes dont la date est connue, ou qui ont servi d'inspiration à des scènes figurées anciennes dont l'époque peut être fixée.

C'est le cas d'un épisode du chapitre *Māravijaya*, où l'on voit la Terre surgissant à l'appel du Bodhisattva, tordant sa chevelure pour en exprimer l'eau qu'il avait répandue sur elle à l'occasion de ses innombrables donations au cours de ses existences passées, et noyant dans cette inondation l'armée de Māra.

Tadā vasundharā vanitā bodhisattassa sambhārānubhāvena attānaṃ sandhāretuṃ asakkontī paṭhavitalato uṭṭhahitvā itthisāmaññatāya bodhisattassa purato ṭhatvā: « tāta mahāpurisa ahaṃ tava sambhāraṃ jānāmi tava dakkhiṇodakena mama kesā alliyanti idāni parivattayissāmi » ti vadantī viya tāvad eva attano kese parivattitvā visajjesi. Tassā kesato yathā gaṅgodakaṃ sotaṃ pavattati. Yathāha

Pasāretvā mahāvīro cakkalakkhaṇarañjitaṃ
Erāvaṇasadisoṇḍaṃ pavāḷaṅkurasadisaṃ
Vasundharāvanitaṃ taṃ dassesi sākyapuṅgavo
Sandhāretuṃ asakkontī itthisāmaññatā viya
Uṭṭhahitvā mahī tāva sammukhā sākyapuṅgavaṃ
Pavattesi attano kese gaṅgāsotaṃ pavattayi ti.

Atha te mārasenā patiṭṭhātuṃ asakkontā palāyiṃsu. Girimekhalapādā pana pakkhalitvā yāva sāgarantaṃ pavisanti chattadhajacāmarādīni obhaggavibhaggāni pātāni ahesuṃ. Acchariyaṃ disvā māro savimhayabahulo. Yathāha

Pāramitānubhāvena mārasenā parājitā
Nikkhantudakadhārāhi sakkhikese hi tāvade
Disodisaṃ palāyanti vidhaṃsetvā asesato ti.

« Alors la Terre, ne pouvant résister à l'accumulation (des perfections) du Bodhisattva, sortit du sol sous l'apparence d'une femme et se plaça en face du Bodhisattva. Et comme si elle eût voulu dire : « O Mahāpurisa ! je sais que tu as rempli les conditions nécessaires, ma chevelure est trempée de l'eau (versée à l'occasion) de tes donations, et maintenant je vais la tordre », la Terre tordit ses cheveux et disparut. L'eau coula de ses cheveux comme les flots de la Gaṅgā. Ainsi qu'il est dit :

« Ayant étendu sa main marquée du signe de la roue, semblable à la trompe d'Erāvaṇa, pareille à un rameau de corail, le Mahāvīra, le Taureau des Sākyas montra la Terre. Celle-ci, ne pouvant résister à son appel, surgit devant lui sous l'apparence d'une femme, et tordit sa chevelure d'où jaillirent des flots comparables à ceux de la Gaṅgā.

« L'armée de Māra ne put tenir et s'enfuit. Les pieds de Girimekhala glissèrent et s'enfoncèrent jusqu'au fond de l'océan. Les parasols, étendards et chasse-mouches se brisèrent et tombèrent. Voyant ce prodige, Māra fut rempli d'étonnement. Ainsi qu'il est dit :

« La puissance des perfections (du Bodhisattva) a eu raison de l'armée de Māra, et les torrents d'eau coulant des cheveux de son témoin l'a complètement dispersée et mise en fuite dans toutes les directions. »

Cette scène qui, à ma connaissance, n'est décrite que par la *Paṭhamasambodhi*, est figurée au Cambodge sur des bas-reliefs de l'époque du Bayon (fin du XIIe-début du XIIIe siècle)[1]. Je ne pense pas qu'il faille en conclure que la *Paṭhamasambodhi* est antérieure à cette époque et que les sculpteurs s'en sont inspirés, mais il est permis de supposer que la légende de la Terre tordant sa chevelure jouissait alors en Indochine d'une grande popularité qui ne s'est pas démentie depuis lors[2], et que l'auteur de la *Paṭhamasambodhi*, ou de l'ouvrage inconnu dont il a extrait ce passage[3], se représentait normalement ainsi la scène de l'intervention de la Terre dans la compétition entre Māra et le Bodhisattva pour la possession du trône de l'éveil.

Dans son chapitre *Dhammacakkappavattana*, la *Paṭhamasambodhi* insère une stance relative à la rotation de la roue de la Loi :

Saccakiccakataññāṇaṃ catudhā catudhā kataṃ
Tivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ dhammacakkaṃ mahesino

« Elle possède la (triple) connaissance des vérités, de ce qui doit être fait et de ce qui a été fait, appliquée quatre fois (c.-à-d. à l'égard de chacune des quatre vérités), elle tourne à trois tours et de douze manières, la roue de la Loi du grand ascète. »

Cette stance qu'on chercherait en vain dans les textes canoniques, se lit parmi les inscriptions gravées sur une roue de la Loi en pierre provenant du site de Nak'on Pathom au Siam, et datant d'après l'écriture du VIIe ou du VIIIe siècle[4] : époque manifestement trop haute pour qu'on puisse y rapporter la *Paṭhamasambodhi*. Mais elle figure dans le *Sāraṭṭhasamuccaya*, commentaire des Bhāṇavāra composé à Ceylan probablement sous le règne de Parākramabāhu (1153-1186)[5]. La stance étant attestée par l'épigraphie dès le VIIIe siècle, il serait vain de rechercher si c'est la *Paṭhamasambodhi* qui l'a empruntée au *Sāraṭṭhasamuccaya*, ou si c'est l'inverse, car il est plus probable que tous deux l'ont empruntée à un texte ancien d'où l'inscription de la roue de la Loi l'avait elle-même tirée. Il est toutefois intéressant de constater que le *Sāraṭṭhasamuccaya* date

1. G. Cœdès, *A propos d'une stèle sculptée d'Angkor Vat*, Mém. concernant l'Asie orient. publiés par l'Acad. des Insc. et B.-L., II, 1916, p. 117.

2. Au Siam et au Cambodge la Terre n'est jamais représentée autrement que sous l'aspect d'une femme tordant une longue chevelure. V. p. ex. L. Fournereau, *Le Siam Ancien*, I, pl. XXX.

3. Ce passage se trouve aussi dans un texte pāli de basse époque, la *ṭīkā bāhuṃ* qui peut l'avoir emprunté à un autre ouvrage que le *Paṭhamasambodhi*. Cf. G. Cœdès, *loc. cit.*, p. 118, n. 5.

4. G. Cœdès, *Une roue de la Loi avec inscription en pāli provenant du site de P'ra Pathom*, Artibus Asiae, XIX, 1956, 3-4, p. 221.

5. *Ibid.*, p. 226, n. 13.

du XIIe siècle, c'est-à-dire de la même époque que les plus anciennes sculptures figurant la Terre tordant sa chevelure.

Il serait téméraire d'aller au-delà de cette simple constatation et d'insinuer que la *Paṭhamasambodhi* elle-même remonte à cette époque, même en tenant compte du fait que les deux chapitres où se trouvent la légende de la Terre et la stance font partie de son noyau le plus ancien. On peut d'ailleurs se demander où la *Paṭhamasambodhi*, en langue pāli, eût bien pu au XIIe siècle être composée en Indochine, en dehors de la Birmanie où justement elle semble être inconnue. Le Cambodge est hors de question, et c'est seulement plus tard que se sont formés en pays t'ai des foyers de culture bouddhique auxquels on pourrait raisonnablement attribuer la rédaction d'un pareil ouvrage.

On peut par exemple songer à Sukhot'ai où au milieu du XIVe siècle le roi Lü T'ai, auteur de cette savante compilation qu'est la *Traibhūmikathā*[1], aurait été parfaitement capable de composer la *Paṭhamasambodhi* à l'aide des textes dont sa préface de la *Traibhūmikathā* et son épigraphie montrent qu'il possédait une vaste collection.

On peut aussi songer à Ch'ieng Mai qui a vu fleurir au XVIe siècle une pléiade de lettrés[2], et dont les recherches récentes ont permis de retrouver plusieurs des riches bibliothèques monastiques mises autrefois à l'abri dans les grottes des environs. C'est d'ailleurs de la région de Ch'ieng Mai que provient le manuscrit de la traduction en dialecte local de la recension de la *Paṭhamasambodhi* apparemment la plus ancienne.

Enfin l'ancienne capitale Ayuth'ya a fourni assez de preuves de son activité littéraire[3] dans tous les domaines pour qu'il ne soit pas impossible de localiser éventuellement dans l'un de ses nombreux monastères la composition de la *Paṭhamasambodhi*.

Cette composition, on vient de le voir, s'est faite par additions successives de nouveaux chapitres à un noyau primiif. Ce processus s'est poursuivi jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, puisque c'est dans un manuscrit daté de 1786 que l'on trouve incorporé pour la première fois le chapitre *Mārabandhana*, c'est-à-dire l'histoire, bien connue par le *Divyāvadāna* et le *Sūtrālaṅkāra*, de la soumission de Māra au thera Upagupta, dans un texte très voisin de celui de la *Lokapaññatti* birmane[4].

1. G. Cœdès, *The Traibhūmikathā, Buddhist cosmology and treatise on ethics*, East & West, VII, 1957, 4, p. 349.

2. G. Cœdès, *Note sur les ouvrages* pālis *composés en pays thai*, BEFEO, XV, 3.

3. P. Schweisguth, *Étude sur la littérature siamoise*, Paris, 1951, chap. II-IX, pp. 43-169.

4. C. Duroiselle, *Upagutta et Māra*, BEFEO, IV, p. 414. — Éd. Huber, *Études*

La révision du Prince Paramānujit au milieu du XIXe siècle a mis fin à ce processus et fixé la *Paṭhamasambodhi* dans la dimension qu'elle avait atteinte au début du siècle. C'est à peu près la seule date certaine dans l'histoire du texte. Celle de sa première rédaction reste inconnue et il est à craindre qu'elle ne le demeure à jamais, de même que le lieu où elle a vu le jour. On a vu que le *Gandhavaṃsa* cite la *Paṭhamasambodhi* comme ayant été composée à Ceylan, mais le témoignage de cet ouvrage du XVIIe siècle ne nous fait pas remonter plus haut que les plus anciens manuscrits qui sont tous indochinois.

En admettant qu'une première version, s'arrêtant peut-être à la Sambodhi, soit d'origine singhalaise, il n'en reste pas moins que les additions successives qui lui ont donné sa forme définitive semblent bien avoir été toutes faites en Indochine. A ce titre, la *Paṭhamasambodhi* mérite bien d'être considérée comme une vie indochinoise du Buddha.

Paris, Mars 1966.

de littérature bouddhique, IV. Trois contes du Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa dans le Divyāvadāna, BEFEO, IV, p. 709.

"MAITREYA'S QUESTIONS" IN THE *PRAJÑĀPĀRAMITĀ*

BY

Edward CONZE and Iida SHOTARO

At some time the *Pañcaviṃśatisāhasrikā* was revised to conform to the divisions of the *Abhisamayālaṅkāra*. That revised version contains a passage dealing with some problems raised by Maitreya, which is sandwiched between VIII 5,21 and VIII 5,22 of the *Abhisamayālaṅkāra* and is missing from the *Śatasāhasrikā*, and also in the Gilgit Ms of the *Aṣṭādaśasāhasrikā* and in all Chinese sources. Haribhadra probably refers to it in the *Abhisamayālaṅkārāloka*[1], and Asvabhāva quotes it twice in his commentary to the *Mahāyānasaṃgraha*[2].

The text exists in one Sanskrit and three Tibetan recensions. The Sanskrit (here called S) is found in the revised *Pañcaviṃśatisāhasrikā*. The present text has been established on the basis of the Tokyo Ms[3], ff. 461b9-466b1 (= Ms T); Cambridge Add. 1628 (= Ms P) and 1629 (= Ms L) have also been compared. Mr. Iida has inserted 91 subdivisions into the text. The repetitions have been abbreviated, and three dots (...) indicate that the same formula is repeated for the last four skandhas.

The Tanjur (To. no. 3790) contains an almost literal translation of this Sanskrit text (Narthang III ff. 130a7-147a6.) This translation is designated as T*a*, and it has been the basis of the Dezhung Rinpoche's comments (marked with the initials DR) which, with the help of Mr. Gene Smith, he gave to Dr. Conze between June and August 1964 in Seattle.

1. Ed. U. WOGIHARA, 1935, p. 47, 12-15. *tat punas trividhaṃ rūpaṃ. kalpitaṃ rūpaṃ grāhya-grāhaka-rūpeṇa kalpitatvāt. vikalpitaṃ rūpam asad-bhūta-parikalpena jñānam eva tathā pratibhāsata iti vikalpitatvāt. dharmatā-rūpaṃ tattvato rūpam eva śūnyatā-rūpeṇa pariniṣpannatvāt. evaṃ vedanā-ādayo'pi vācyaḥ.*

2. *In* E. LAMOTTE, *La Somme du grand véhicule d'Asanga*, II 1, p. 91, he quotes our no. 39-41, and elweshere our no. 43-6.

3. S. MATSUNAMI, *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*, 1965, no. 234.

Both the Tibetan versions in 18.000 and 25.000 *ślokas* have at the end a miscellaneous collection of items missing in the version in 100.000 Lines, and in both cases the Maitreya-chapter is the first of these additions. It is there entitled, "The distinctive features *(rab-tu phye(dbye)-ba, prabhāvanā)* of a Bodhisattva's training". Chapter 83 of the version in 18.000 *ślokas* is fairly close to the Tanjur text, and we call it T*b*. On the other hand, chapter 72 of the version in 25.000 *ślokas* (= T*c*) differs a great deal from T*a* and T*b*. The translator not only frequently uses different Tibetan equivalents for the technical terms, but also seems to have had before him a different recension of the text.

This chapter has given rise to some discussions in Tibet. Buston describes it, and three further chapters, as a later addition[1]. Tsong-kha-pa in his *Legs-bśad sñiṅ-po*[2] discusses it at some length, and refers to it as *Byams shus-kyi le'u*, "The chapter preached at the request of Maitreya". His problem concerns the three successive proclamations of the Dharma, as well as the division of the Scriptures into those which are literally true *(nītārtha, ṅes don)* and those which are not *(neyārtha, draṅ don)*. The first proclamation of the Dharma taught the four holy Truths, the second the marklessness *(mtshan-ñid med-pa)* of all dharmas, and the third was known as "well classified" *(suvibhakta, legs-par rnam-par phye-ba)* because it clearly distinguished between the three kinds of form, etc. (i.e. *parikalpita*, etc.). According to the Rinpoche the three "turnings of the wheel of the Dharma" arose because the thinking of the scholars became estranged from the mind of the Buddha, and so they were naturally at odds with one another.

As for the difference between *nītārtha* and *neyārtha*, it is bound to arise in all traditions which last for a long time. In radically altered circumstances some of the older teachings must appear as distinctly outmoded, and in contemporary Christianity, for instance, we find that they are relegated to the status of "mythological" accretions, while at the same time efforts are made to reformulate

1. Trsl. E. Obermiller, II 50. — *Chos-'byuṅ*, fol. 71 b of the Lhasa blockprint (in Seattle) : *stoṅ-phrag brgya-par byams (1) rtag (2) chos-'phags (3) mjug-sdud (4) bshi med-pa ni klu-sgrub-kyis klu'i yul-nas gdan ma 'droṅs-pa yin no.* The four chapters which Nāgārjuna did not bring up from the realm of the Nāgās are 1. Maitreya (Ad 83, P 72), 2. Sadāprarudita (Ad 85, P 73-4), 3. Dharmodgata (Ad 86, P 75), and 4. the conclusion at the end (Ad 87, P 76). Obermiller misunderstood *rtag* to mean « Eternity », whereas in fact it stands for *rtag-par rab-tu ṅu-ba*. E. Conze's *The Prajñāpāramitā Literature*, p. 39 must be amended accordingly.

2. To no. 5396. *Draṅ-ba daṅ ṅes-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos, Legs-bśad sñiṅ-po.* 114 pp. Pha 103 b-111 b.

the essential message of the religion in new terms (e.g. taken from Heidegger's philosophy). In Buddhism *neyārtha* is equated with *saṃvṛti*, and Mahayanists believe that the Buddha may deliberately deceive people in order to put them on the path to salvation. *Nītārtha*, on the other hand, is the pure truth and corresponds to *paramārtha*[1]. *Nītārtha* statements are ultimate and can be taken literally *(sgra ji bshin-pa)*, whereas *neyārtha* statements are provisional and require further interpretation[2].

This is how the Dezhung Rinpoche further explained this matter: Whatever the foolish common people *(pṛthagjanā)* can conceive with their intellects *(blo)* is *ipso facto* merely conventional truth *(saṃvṛti)*. But when one becomes an *ārya*, then, at the beginning of the first *bhūmi*, at the stage of the *chos-ñid-kyi bden-pa*, the *saṃvṛti* is cut off and one knows that all *saṃvṛti* things are false. For the *ārya* everything is *paramārtha*, though full understanding *(yoṅs-su rdzogs-pa)* comes only on the stage of a Buddha. At this point Conze asked: 'If ultimate truth is inexpressible, how then can the verbal expressions of the *Prajñāpāramitā* be regarded as *paramārtha* ?' In reply he was told that we must distinguish two kinds of *paramārtha*, i.e. (1) *rnam-graṅs-pa'i don-dam bden-pa*, and (2) *rnam-graṅs ma yin-pa'i don-dam bden-pa*[3]. The meaning of the Scriptures is realized on three successive stages: (I) on the first one hears about them from others *(śrutamayī)* and all that one is able to grasp there is merely their general sense *(don spyi (sāmānya)tsam)*; (II) on the second one thinks about them for oneself *(cintāmayī)* and that leads to greater understanding *(rtogs-kyi don)*, and on the third (III) one meditates about them *(bhāvanāmayī)* with the result that one has a direct experience, face to face *(mṅon-sum-gyi rtogs-par 'gyur)*. On the first two stages books are *paramārtha* in the first[4], on the third stage in the second sense. It is only on the third level that one knows from real experience that verbal expressions are mere words, and from the second to the tenth *bhūmi* no words are used.

This was then made perfectly clear by a comparison : (I) There is the general idea of the great ocean on the part of a man who has

1. Ultimately *(mthar thug)* the two are the same, but on the level of the deceived mind there is a distinction (DR).

2. e.g. « One should not take life » must be taken literally, but not so that « one should achieve Buddhahood through slaying one's parents » (DR).

3. *paryāya-paramārtha*, where *paryāya* is equivalent to *upāya* (see Edgerton p. 335 b) ; *niṣparyāya-paramārtha :* in DhSA 317 *nīppariyāyena* has the meaning of « not figuratively ».

4. « They are *paramārtha*, but not really so » (DR). —For a useful collection of passages about *paramārtha* see G. H. Sasaki in « Journal of the Oriental Institute, Baroda », XIV, 1965, 236-251.

never seen it. But he has *heard* a lot about the ocean, and desires to see it. If you ask him to describe the ocean, he says that it is large, has many waves, has fishes in it, has a briny taste, has islands with jewels, is very deep, joins with the horizon and touches the sky. So, although he has never seen it, from listening to others he has an image, an idea of the ocean. (II) He has *thought* much about it, and thinks the ocean is like this. But he cannot be certain. So, when we learn about the characteristics of *paramārtha*, e.g. that it is *avacanīya*, etc., these statements represent on levels I and II only approximate knowledge. (III) Finally, the man says, I must see the ocean, please lead me to it. He will then arrive at the ocean and see it. All his doubts will be resolved because he has personally experienced it. So when a Bodhisattva joins quietude with insight, reaches *samādhi* and *bhāvanā*, he will perceive inwardly face to face. This latter is the real *paramārtha*[1].

The dividing line between *nītārtha* and *neyārtha* varied, of course, with the philosophical schools. When for the Abhidharmists the doctrine of the absence of a "self" or "person" in all dharmas became one of central importance, all references in the Sūtras to a person *(pudgala)*, as well as the use of words such as "I", "mine", etc. had to be devalued as *neyārtha*[2]. The difference of opinion which concerns us here is that between Mādhyamikas and Yogācārins[3]. They both agreed that the doctrine of the Hīnayāna was clearly *neyārtha*. Each one then pronounced their own doctrine to be pure *nītārtha (ṅes don mthar thug-pa)* and relegated that of their rivals to the position of being a mixture between *nītārtha* and *neyārtha (draṅ don ṅes don gñis-pa)*. This led to some difficulties when later ages found in the *Prajñāpāramitā*, normally the canonical basis of the Mādhyamikas, a chapter (to us, but not to them, a clear interpolation) which seems to expound the Yogācārin doctrine of the triple *svabhāva*, normally derived from the *Sandhinirmocanasūtra*[4]. To a Mādhyamika most of the *Prajñāpāramitā* would be *nītārtha*, and the "Maitreya-chapter" *neyārtha*. In contrast to these scholars[5] Tsongkhapa, who usually follows

1. In other words, if modern scholars try to define *paramārtha* without taking account of the level of spiritual realization, they are apt to heap confusion upon confusion (EC).

2. See e.g. E. CONZE, *Buddhist Scriptures*, 1959, pp. 195, 197.

3. Tsongkhapa discusses the wider background of the problem on pp. 103 b 5-106 a.

4. *gal te Dgoṅs-'grel-gyi mtshan-ñid gsum-gyi rnam-gshag (vyavasthāpanatā) rnal-'byor spyod-pa'i lugs-su 'chad na Byams shus-kyi le'u las mtshan-ñid gsum gsuṅs-pa yaṅ de-bshin-du 'dod dam mi 'dod. 'dod na yum-gyi mdo-rnams sgra ji-bshin-par (yathāruta)*, etc.

5. Whereas some authors name their opponents, Tsongkhapa refers to them by

Candrakīrti, in this case preferred a more eclectic attitude, and decided after lengthy deliberations[1] that the teaching of the three *lakṣaṇas* is as authoritatively *nītartha* as the remainder of the *Prajñāpāramitā*. He disagreed with those later Yogācārins, like Ratnākaraśānti (one of Atīśa's teachers) who had assumed the doctrine of the "Maitreya chapter" to be identical with that of the *Sandhinirmocana*. And he claimed that the three *lakṣaṇas* of the "Maitreya chapter" are a genuine part of the *Prajñāpāramitā*, and thereby *ipso facto nītārtha*, because they serve a purpose different from that of the triple *svabhāva* of the Yogācārins and are expounded only in order to clear up a misunderstanding that might arise from an erroneous interpretation of the *Prajñāpāramitā* teaching according to which "all dharmas are mere names". A modern historian, on the other hand, cannot fail to note that this "Maitreya chapter" differs radically from the remainder of the *Prajñāpāramitā* in vocabulary, style and doctrinal content. Be that as it may, scholars will welcome the publication[2] of this new and important document, in some ways clearer than others, concerning a doctrine of the tree *svabhāvas* which may, or may not, be identical with the Yogācārin division into *parikalpita*, *paratantra* and *pariniṣpanna*.

THE SANSKRIT TEXT

I. (P 578a5) (T 461b9) (1) atha khalu Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo Bhagavanta(T 462a)m etad avocat : (2) *yadi Bhagavann abhāvasvabhāvāḥ sarvadharmās tadā Bhagavan prajñāpāramitāyām caratā bodhisattvena mahāsattvena bodhisattva-śikṣāyāṃ śikṣitu-kāmena rūpe kathaṃ śikṣitavyam? vedanāyāṃ saṃjñāyāṃ saṃskāreṣu vijñāne kathaṃ śikṣitavyam?cakṣurāyatane śrotrāyatane ghrāṇāyatane jihvāyatane kāyāyatane manāyatane kathaṃ śikṣitavyam? rūpāyatane śabdāyatane gandhāyatane rasāyatane spraṣṭavyāyatane dharmāyatane kathaṃ śikṣitavyam? cakṣurdhātau rūpadhātau cakṣurvijñānadhātau... manodhātau dharmadhātau manovijñānadhātau kathaṃ śikṣitavyam?cakṣuḥsaṃsparśāyatane śrotrasaṃsparśa-ghrāṇa-jihvā-kāya-manaḥ-saṃsparśāyatane kathaṃ* (P 578b)

way of *kha-cig*, « somebody », to avoid trouble from the well-known vanity and churlishness of scholars (DR).

1. pp. 106 b-111 b. He quotes, with some comments, our no. 43-5, 1-7, 23, 25-6, 13-19 and 39-41.

2. For an English translation see pp. 642-650 of my *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, Parts II and III, Seattle 1966. The Madison 1964 version is faulty, and a corrected translation can be had from Luzac & Co, the agents.

śikṣitavyam?avidyāyāṃ saṃskāreṣu... jātau jarāmaraṇe kathaṃ śikṣitavyam?duḥkhasatye samudayasatye nirodhasatye mārgasatye kathaṃ śikṣitavyam? (3) *rūpiṣu dharmeṣv arūpiṣu sanidarśaneṣu anidarśaneṣu sapratigheṣu apratigheṣu saṃskṛteṣu asaṃskṛteṣu śāśraveṣu anāśraveṣu sāvadyeṣv anavadyeṣu hīneṣu praṇīteṣu ādhyātmikeṣu vā bāhyeṣu vā dṛṣṭa-śruta-mata-vijñāteṣu atīta-anāgata-pratyutpanneṣu kuśala-akuśala-vyākṛta-avyākṛteṣu kāma-pratisaṃyukteṣu rūpa-pratisaṃyukteṣu ārūpya-pratisaṃyukteṣu śaikṣeṣv aśaikṣeṣu naiva śaikṣeṣu na-aśaikṣeṣu kathaṃ śikṣitavyam?* (4) *rāge pratighe māne avidyāyāṃ dṛṣṭe vicikitsāyāṃ kathaṃ śikṣitavyam? mātsarye dāne dauḥśīlye śīle vyāpāde kṣāntau kausīdye vīrye vikṣepe dhyāne dauṣprajñe prajñāyāṃ kathaṃ śikṣitavyam? vikalpe śūnyatāyāṃ nimitte ānimitte mithyāpraṇihite samyakpraṇihite śubhe aśubhe dharme*[a] *kathaṃ śikṣitavyam?* (5) *kleśe kleśaprahāṇe saṃkleśe vyavadāne saṃsāre nirvāṇadhātau kathaṃ śikṣitavyam? buddhadharmeṣu kathaṃ śikṣitavyam?*

II. (6) evam ukte Bhagavān Maitreyaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvam evam āha: *prajñāpāramitāyāṃ caratā Maitreya bodhisattvena mahāsattvena bodhisattva-śikṣāyāṃ śikṣitukāmena nāmamātrakaṃ rūpam iti śikṣitavyaṃ... nāmamātraṃ yāvad buddhadharmā iti śikṣitavyam*[b]. (7) atha Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo Bhagavantam etad avocat: *yadā Bhagavan savastukam idan* (T 462b) *nāmadheyam upalabhyate yad idaṃ rūpam iti... savastukam idan nāmadheyam upalabhyate yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti, yad uta saṃskāranimittam upādāya.tadā kathaṃ bodhisattvena mahāsattvena nāmamātrakaṃ rūpam iti śikṣitavyam?... nāmamātraṃ yāvad buddhadharmā iti śikṣitavyam?atha-avastukam evaṃ sati tasya nāmnas tad api nāmamātraṃ na prayujyate, yad idaṃ rūpam iti nāmamātraṃ na yujyate...* (P 579a) *yāvad buddhadharmā iti nāmamātraṃ na prayujyate.* (8) evam ukte Bhagavān Maitreyaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avocat: *āgantukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ*[c] *tasmin saṃskāra-nimitte vastuni yad idaṃ rūpam iti, āgantukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ... yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti.* (9) *yataś ca Maitreya tena saṃskāranimittena vastuni rūpam ity etasmin nāmni rūpam iti sampratyayo bhavati. pratyayāgamaḥ pratisaṃvedanā*[d], *tena ca Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyam: āgantukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ tasmin saṃskāra-nimitte vastuni yad idaṃ rūpam iti... yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti.* (10) *tat kiṃ manyase Maitreya syād ihaikatyasya tasminn eva saṃskāra-nimitte vastuni saṃjñā vā prajñaptir vā nāma vā'nuvyavahāro vā-abhiniveśo va?* (11) āha: *evaṃ Bhagavan.* (12) (Bhagavān āha:) *tad anena-api te Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyam: āgantukam*[e] *etan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ tasmin saṃs-*

kāranimitte vastuni yad idaṃ rūpam iti... yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti[f].

a) *dharme*, so T, L; T*ab*: *chos-rnams (-la)*; *=śubha-aśubha-dharmeṣu?*

b) this refers back to an earlier passage of the *Prajñāpāramitā* which was a great favourite with the Yogācārins, and of which five versions have been printed in E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, 1960, pp. 98-100.

c) This refers back to A ii 47 (= P f. 219a) : *āgantukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam avastukam etan nāmadheyaṃ prakṣīptam anātmīyam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam anārambaṇam etan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ yad uta ṣaḍḍvaḥ sattva iti.* Haribhadra p. 179 comments: *kathaṃ tarhi sattva iti vyavahāro'tipratīta ity āha-agantukam etad ity ādi. hetu-samudaya-prabhava-pratyaya-ākāra-niṣedhād āgantukam ity-ādi padacatuṣṭayam. prakṣiptam adhyāropitaṃ saṃvṛti-mātram iti yāvat.*

d) These three terms are not very well attested in the dictionaries. T*a* gives: *Yaṅ-dag-par rtogs-pa daṅ, rab-tu rtogs-pa daṅ, so-so yaṅ-dag-par rig-par.* T*b* omits. One may perhaps translate: "the conviction, the assignment, the recognition". The translation of the first term follows Monier Williams. But since the *Mahāvyutpatti* gives *saṃpratipatti* as an equivalent or *yaṅ-dag-par rtogs-pa*, the meaning might also be "affirmation". As to the second, since in the *Lankāvatāra Sūtra suprativibhāga* renders *rab-tu rtogs-pa*, one might also translate as "apportioning", or "distinctive attribution". For the third the usual rendering as "experience" seems unsuitable here, and we follow Edgerton s.v. *apratisaṃvedanā*.

e) Ms T adds: *ekam*; MS L: *ekatan*, = *eva tan?*

f) Here T*b* adds a fairly long passage, i.e. ff. 132b5-134a4 in the Narthang print.

III. (13) atha khalu Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo Bhagavantam etad avocat: *evaṃ sati Bhagavann upalabhda eva bhavati rūpasya svabhāvo yat tat saṃskāra-nimittaṃ vastu.yad upādāya nāma-saṃjñā-prajñaptir-anuvyavahāro bhavati.yad idaṃ rūpam iti..yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti.* (14) evam ukte Bhagavān Maitreyaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ evam āha: *saṃskāra-nimitte vastuni nāma-saṃjñā -prajñaptir-anuvyavahāro rūpam iti.tat kiṃ manyase Maitreya svabhāvo vā sa rūpasya prajñapti-mātraṃ ceti?* (15) āha: *prajñaptimātraṃ Bhagavan yad idaṃ prajñapti-mātraṃ.* (16) Bhagavān aha: *tat kathaṃ Maitreya tavaivaṃ bhavaty upalabdha eva bhavati rūpasya svabhāva iti yat tat saṃskāra-nimitta-vastu yad*((T 463a))*upādāya nāma-saṃjñā-prajñaptir-anuvyavahāro bhavati. yad idaṃ rūpam iti... yad idaṃ yāvad buddhadharmā iti. tat kiṃ manyase Maitreya* (P 579b) *svabhāvo vā sa vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ vijñānasya yāvad buddhadharmāṇāṃ prajñapti-mātraṃ ceti?* (17) āha: *prajñaptimātraṃ Bhagavan yad i(daṃ) prajñaptimātram.* (18) Bhagavān āha: *tat kathaṃ Maitreya tavaivaṃ bhavaty, upalabdha evag bhavati vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ vijñānasya yāvad buddhadharmāṇāṃ svabhāva iti?* (19) Maitreya āha: *saced Bhagavan nāma-saṃjñā-saṃketa-prajñapti-*

vyavahāra-mātratvaṃ rūpaṃ...yāvad buddhadharmā iti.tad evaṃ sati na tu-upalabdha eva svabhāvo bhavati.rūpasya yad idan nāma-saṃketa-prajñapti-vyavahāra-mātratvam iti, tad evaṃ sati... yāvad buddhadharmāṇāṃ yad idaṃ nāma-saṃjñā-saṃketa-prajñapti-vyavahāra-mātratvam iti? (20) Bhagavān āha: *tat kiṃ manyase Maitreya yad rūpam iti nāmasaṃjñāsaṃketaprajñaptivyavahāramātratvaṃ...yāvad buddhadharmā iti nāmasaṃketaprajñaptivyavahāramātratvam, api nu tasya-utpādo vā prajñāyate vyayo vā, saṃkleśo vā vyavadānaṃ vā?* (21) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (22) (Bhagavān āha:) *tat kutas tavaivaṃ bhavati Maitreya upalabdha eva svabhāvo bhavati rūpasya...yāvad buddhadharmāṇām iti peyālam.* (23) Maitreya āha: *kiṃ punar Bhagavan sarvaśaḥ svalakṣaṇena*[h] *na-asty eva rūpam... na santi eva yāvad buddhardharmāḥ?* (24) Bhagavān āha: *na-ahaṃ Maitreya sarvaśaḥ svalakṣaṇena rūpan na-asti-iti vadāmi... yāvad buddhadharmā na santi-iti vadāmi.* (25) Maitreya āha: *kathaṃ Bhagavaṃ rūpam asti... yāvad buddhadharmāḥ santi?* (26) Bhagavān āha: *loka-saṃketa-vyavahārato Maitreya rūpam asti, na tu paramārthato... yāvad buddhadharmāḥ santi, no*[i] *paramārthataḥ.* (27) Maitreya āha: *yathā khalv ahaṃ Bhagavan Bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi, nirabhilapyā eva dhātuḥ*[k] *paramārthataḥ,* (P 580a) *saced Bhagavan nirabhilapyā dhātuḥ paramārthartaḥ, tat kathaṃ yat tat saṃskāra-nimittaṃ vastu yatra rūpam ity āgantukan nāmadheyaṃ prakṣipyate? ...yāvad buddhadharmā* (T 463b)*ity āgantukan nāmadheyaṃ prakṣipyate paramārthato na bhavati? sacet tan*[l] *na paramārthatas, kathaṃ nirabhilapyā dhātur bhavati, saṃskāra-nimittaṃ vastu nirabhilapyā dhātur iti na yujyate*[m]*?* (28) Bhagavān āha: *tena hi Maitreya tvām eva-atra pratiprakṣyāmi yathā te kṣamate tathaivaṃ vyākuru. tat kiṃ manyase Maitreya yathā te nirabhilapya-dhātau prajñā-pracāro bhavati. upalabhase tvaṃ tasmin samaye saṃskāranimittaṃ vastu yatra-idam āgantukaṃ nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ yad idaṃ rūpam iti... yāvad buddhadharmā iti?* (29) (āha:)*no hīdaṃ Bhagavan.* (30) (Bhagavān āha:) *tad anena-api te Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyaṃ. yat tat saṃskāra-nimittaṃ vastus tan nirabhilapyād dhātor na-anyan na-apy ananyan,* [*sacet*[n] *asmāt saṃskāranimittād vastuno na-anyā nirabhilapyā dhātur na-apy ananyā, yatra-idam āgantukan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ yad idaṃ rūpam iti... yāvad buddhadharmā iti*], *saṃskāranimittāc ced vastunā Maitreya nirabhilapyā dhātur na-anyā*[o] *syād api-idānīṃ sarvabālapṛthagjanāḥ*[p] *parinirvāyur anuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisaṃbuddheran.* (31) *anyaś*[q] *cen Maitreya saṃskara-nimittād vastuno nirabhilapyā dhātuḥ syād api-idānīṃ tad api nimittan nopalabhyeta. yatas tasya nirabhilapyasya dhātoḥ prativedho bhavet, tad anena-api te Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyaṃ, na tasmāt saṃskāranimittād vastuno'nyā nirabhilapyā dhātur, na-api tasmād ananyā*

nirabhilapyā dhātur yatredam āgantukan nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ yad idaṃ rūpam iti... yāvad buddhadharmā iti. (32) Maitreya āha: *saced Bhagavaṃ bodhisattvo mahāsattvo nirabhilapya-dhātu-upanibaddhe prajñāpracāre varttamānas tat saṃskāra-nimittaṃ vastu nopalabhate yatra-idam āgantukaṃ nāmadheyaṃ prakṣiptaṃ yad idaṃ rūpam iti...* (P 580b) *yāvad buddhadharmā iti* [r]*tat katham Bhagavan vidyamānaṃ (vā-avidyamānaṃ) nopalabhate?* (33) evam ukte Bhagavān Maitreyaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvam evam āha: *na hi Maitreya tasya saṃskāra-nimittasya vastunaḥ kācid vidyamānatā vā avidyamānatā vā. tat kasya hetor? yasmin hi vā Maitreya samaye tat saṃskāra-nimittaṃ vastu vikalpayasi tasmin samaye tat saṃskāra-nimittaṃ vastu vikalpato grahaṇam eti. yasmin*[s] *vā punaḥ samaye nirabhilapya-dhātu-upanibaddhe prajñā-pracāre varttamāno na vikalpayasi tasmin samaye nirvikalpato grahaṇam eti?* (34) Maitreya āha: *evaṃ Bhagavan.* (35) Bhagavān āha: *(na) tv evaṃ*[t] *sati Maitreya vikalpa-mātram etad yad uta saṃskāra-nimittaṃ vastu yatredam āgantukaṃ nāmadheyaṃ prakṣi*(T 464a)*ptaṃ yad idaṃ rūpam iti...yāvad buddhardharmā iti, vikalpamātre vā punas tasya nirvikalpe vā dhātau varttamānasya vikalpeṣv apagateṣu katamā tasya vidyamānatā vā-avidyamānatā vā upalabhyate yatra-idam āgantukan nāmadheyaṃ prakṣiptam yad idaṃ rūpam iti...yāvad buddhadharmā iti.*

g) evaṃ, Ms T, L(?); T*ab*: dmigs-pa kho-na'o
h) T*ab*, mtshan-ñid thams-cad-kyis, = sarvalakṣaṇaiḥ?
i) so Mss T, L
k) i.e. the *dharmadhātu* (DR).
l) = all dharmas (DR).
m) If no dharmas exist, you cannot talk of non-existing, and also not of a *dharmadhātu* (DR).
n) Should we read *katham* for *sacet?* If not, we do not understand the passage we have placed into square brackets.
o) Ms T: anyā; Ms L: anyaḥ.
p) So Ti; Ms T: sarvakālaṃ pṛthagjanāḥ; Ms L: sarvakāraṃ pṛthagjanāḥ.
q) T*ab:* gshan; Ms T, L: ananyaš
r) T*ab:* bcom ldan 'das ci mchis-pa mi dmigs lags sam 'on te ma mchis- pa mi dmigs-pa lags?
s) T*ab*, *gaṅ-gi tshe;* Mss T, L: *tasmin*
t) so Ms L; Ms T: *enaṃ; Tab: de-ltar yin na*

IV. (36) Maitreya āha: *prajñāparamitāyāṃ caratā Bhagavan bodhisattvena mahāsattvena dharma-prabheda-kauśalye varttamānena katibhir ākārair rūpa-prabheda-prajñaptir anugantavyā?...yāvad buddhadharma-prabheda-prajñaptir anugantavyā?* (37) Bhagavān āha: *tribhir Maitreya ākārair bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā dharma-prabheda-kauśalye varttamānena rūpa-*

prabheda-prajñaplir anuganlavyā...yāvad buddhadharma-prabheda-prajñaplir anuganlavyā. yad ula-idaṃ parikalpilaṃ rūpam, idaṃ vikalpilaṃ rūpam, idaṃ dharmalā-rūpam ili... (P 581a)*...ime yāval parikalpilā buddhadharmā, ime vikalpilā buddhadharmā, ime dharmalā-buddhadharmāḥ.* (38) Maitreya āha: *kalamad Bhavagan parikalpilaṃ rūpaṃ, kalamad vikalpilaṃ rūpaṃ, kalamad dharmalā-rūpam?...yāval kalame Bhagavan parikalpilā buddhadharmāḥ? kalamā vikalpilā buddhadharmāḥ? kalamā dharmalā-buddhadharmāḥ?* (39) Bhagavān āha: *yā Maitreya lasmin saṃskāranimille vasluni rūpam ili nāma-saṃjña-saṃkela-prajñapli-vyavahāran niśrilya rūpa-svabhāvalayā parikalpanā-idaṃ parikalpilaṃ rūpam...* (T 464b)*... yāval ime parikalpilā buddhadharmāḥ.* (40)*yā punas lasya saṃskāra-nimillasya vasluno vikalpamālra-dharmalāyām avasthānalā vikalpa-pralīlya-abhilapanalā lalra-idaṃ nāmasaṃjñāsaṃkelaprajñapli-vyavahāro rūpam ili...yāvad buddhadharmā ili. idaṃ vikalpilaṃ rūpam...ime vikalpilā buddhadharmāḥ.* (41)*yā ulpādād vā lalhāgalā-nām anulpādād vā slhilaiveyaṃ dharmāṇāṃ dharmalā dharmasthi-lilā dharmadhālur yal lena parikalpila-rūpeṇa lasya vikalpila-rūpasya nilyaṃ nilyakālaṃ dhruvaṃ dhruvakālaṃ niḥsvabhāvalā dharma-nairālmyan lathalā bhūlakoṭir idaṃ dharmalā-rūpam...ime yāvad buddhadharmā.* (42) Maitreya āha: *eṣāṃ Bhagavan trayāṇāṃ rūpāṇāṃ, kalamad rūpam adravyaṃ draṣṭavyam? kalamal sadravyaṃ draṣṭavyam? kalaman naiva-adravyaṃ (draṣṭavyaṃ) na sadravyaṃ draṣṭavyaṃ, paramārtha-prabhāvilam?...trayāṇāṃ* (P 581b) *yāvad buddhadharmāṇāṃ kalame'dravyāḥ draṣṭavyā kalame sadravyā draṣ-ṭavyā kalame naiva-adravyā draṣṭavyā na sadravyā draṣṭavyā para-mārthaprabhāvilāḥ?*[u] (43) Bhagavān āha: *yan Maitreya parikal-pilaṃ rūpam idam adravyaṃ darṣṭavyaṃ.* (44) *yad vikalpilaṃ rūpam idaṃ vikalpilaṃ rūpaṃ*[v] *sadravyalām upādāya*[v] *sadravyaṃ draṣṭ-avyaṃ na lu svalantra-vṛllilaḥ.* (45) *yad dharmalā-rūpan lan naiva-adravyaṃ na sadravyaṃ paramārtha-prabhāvilaṃ draṣṭavyam... yāvad ye Maitreya dharmalā-buddhadharmās le naiva-adravyā na sadravyāḥ paramārthena prabhāvilā draṣṭavyāḥ.* (46) Maitreya āha: *yad uktaṃ Bhagavan Bhagavalā'dvayasyaiṣā gaṇanā kṛtā yad ula rūpam ily*[w]*...yāvad buddhadharmā ili, tad evaṃ rūpa(pra)bheda-prajñaplau salyām*[x]*...yāvad buddhadharma-prabheda-prajñaplau sa-lyāṃ*[y]*, kiṃ sandhāya nirdiṣṭaṃ Bhagavalā advayasyaiṣā gaṇanā kṛtā yad ula rūpam ily...yāvad buddhadharmā ily advayasyaiṣā gaṇa*(T 465a)*nā kṛtā-ili?* (47) Bhagavān āha: *tat kiṃ manyase Maitreya yā parikalpile rūpe'dravyalā.rūpaṃ vā tan na vā-ili?* (48) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (49) (Bhagavān āha:) *yā punas tatra nāmasaṃjñāprajñaplivyavahāra-mātralā rūpam ily api nu tad rū-pam?* (50) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (51) (Bhagavān āha: *tad anena Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyaṃ. yat parikalpitaṃ rūpaṃ tan*

na rūpaṃ na-arūpaṃ, yat punar na rūpaṃ na-arūpaṃ tad advayam. idaṃ ca saṃdhāya-uktaṃ mayā advayasyaiṣā gaṇanā kṛtā yad idaṃ rūpam iti. (52) *tat kiṃ manyase Maitreya yā vikalpitasya rūpasya sadravyatā'pi nu tad rūpaṃ yad upādāya nāmasaṃjñāprajñaptivyavahāro bhavati*[z] *rūpam iti?* (53) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (54) (Bhagavān āha:) *tat kiṃ manyase Maitreya yā nimittena parikalpitena rūpena pari*(P. 582a)*kalpitasya rūpasya tat svabhāvatā sallakṣaṇatā-api nu tad rūpam*[a]*?* (55) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (56) (Bhagavān āha:) *tad anena te Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyaṃ. yad vikalpitaṃ rūpam api na rūpan na-arūpaṃ, yat punar na rūpaṃ na-arūpan tad advayam, idañ ca saṃdhāya-uktaṃ mayā advayasyaiṣā gaṇanā kṛtā yad idaṃ rūpam iti. tat kiṃ manyase Maitreya yā dharmatā-rūpasya nairātmya-prabhāvitā-api nu tad rūpam?* (57) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (58) (Bhagavān āha:) *yā punas tathaivaṃ dharmatā-rūpasya rūpa-dharmatā api nu tad rūpaṃ?* (59) āha: *no hīdaṃ Bhagavan.* (60) (Bhagavān āha:) *tad anena Maitreya paryāyeṇa-evaṃ veditavyaṃ yad dharmatā-rūpam api na rūpaṃ na-arūpaṃ, yan na rūpaṃ na-arūpaṃ tad advayam, idaṃ ca saṃdhāya-uktaṃ mayā'dvayasyaiṣā gaṇanā kṛta yad idaṃ rūpam iti...yāvad buddhadharmeṣu peyālaṃ karttavyaṃ.*

u) *prabhāvita, rab-tu phye-ba.* For the various meanings of this term see E. Conze, *Vajracchedikā*, 1957, pp. 98-9.

v) T*ab:* rnam-par rtog-pa rdzas-su yod-pa'i phyir

w) e.g. at A i 27.

x) T*ab:* de-ltar gzugs rab-tu dbye-ba'i btags-pa 'aṅ *ma* mchis-la

y) as x)

z) T*ab: gaṅ-la brten-nas gzugs śes bya-ba'i miṅ daṅ, btags-pa daṅ, thasñad-du 'gyur-ba rnam-par btags-pa'i gzugs rdzas-su yod-pa ñid gaṅ yin-pa de ci ga gzugs ma yin-la yin nam?*

a) T*ab: rnam-par btags-pa'i (vikalpitasya!) gzugs de ñid-la kun btags-pa'i gzugs des, de'i ṅo-bo-ñid ma yin shiṅ, de'i mtshan-ñid ma yin-pa gaṅ yin-pa de gzugs yin nam?*

V. (61) Maitreya āha: *prajñāpāramitāyāṃ carato Bhagavan bodhisattvasya mahāsattvasya rūpam evam advaya-lakṣaṇa-kuśalasya... yāvad buddhadharmeṣu evam advaya-lakṣaṇa-kuśalasya-antadvayaṃ varjayitvā madhyamāṃ pratipadaṃ pratipannasya, kathaṃ lakṣaṇaparijñā, kathaṃ lakṣaṇa-prahāṇaṃ, kathaṃ lakṣaṇa-sākṣātkriyā, kathaṃ lakṣaṇa*[b] *-bhāvanā draṣṭavyā?* (62) Bhagavān āha: *prajñāpāramitāyāṃ Maitreya carato bodhisattvasya mahāsattvasya-antardvayaṃ varjayitvā madhyamā-pratipadaṃ pratipannasya, rūpasya yan na parijñānan na-aprijñānam iyam eva-asya parijñā...yāvad buddhadharmāṇāṃ na parijñānaṃ na-aparijñānaṃ iyam eva-asya parijñā.* (63) *yad rūpasya na prahāṇam na-aprahāṇam idam eva-asya prahāṇaṃ...yāvad buddhadharmāṇān na prahāṇan na-aprahāṇam*

idam eva-asya prahāṇaṃ. (64) *yā rūpasya*[c] *na sākṣātkriyā na-asākṣatkriyā iyam eva-asya sākṣātkriyā...yāvad buddhadharmāṇāṃ na sākṣātkriyā na-asāk*(T 465b)*ṣātkriyā iyam eva-asya sākṣātkriyā.* (65) *(yā) rūpa(sya) prahāṇāya na mārgasya bhāvanā na-abhāvanā iyam eva-asya bhāvanā...*(P 582b)*...yāvad buddhadharmāṇāṃ prahaṇāya na mārgasya bhāvanā na-abhāvanā iyam eva-asya bhāvanā.*

b) Mss T, L: *lakṣaṇaṃ-; Tab: bsgom-pa'i mtshan-ñid*

c) T*a: gaṅ gzugs spoṅ-ba mṅon-sum-du byed-pa yaṅ ma yin-la mṅon-sum-du mi byed-pa,* etc.; similarly T*b.*

VI. (66) Maitreya āha: *prajñāpāramitāyāṃ Bhagavaṃs carato bodhisattvasya mahāsattvasya-evaṃ parijñā-prahāṇa-sākṣātkriyā-bhāvanā-samanvāgatasya katamaṃ nirvāṇam?* (67) Bhagavān āha: *gambhīraṃ Maitreya parama-gambhīraṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ nirvāṇaṃ.* (68) Maitreya āha: *kena kāraṇena bodhisattvānāṃ mahāsattvānām evaṃ gambhīraṃ paramagambhīran nirvāṇāṃ?* (69) Bhagavān āha: *bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ Maitreya nirvāṇaṃ yan (na) nirvāṇan na-anirvāṇas*[d], *tena gambhīraṃ paramagambhīram ity ucyate.* (70) Maitreya āha: *kathaṃ Bhagavan bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ na nirvāṇaṃ (na-anirvāṇaṃ)*[e] *bhavati?* (71) Bhagavān āha: *para-arthaṃ Maitreya-ārabhya saṃsāra-aparityāgo na nirvāṇaṃ. ātma-artham ārabhya nirvāṇa-aparityāgo na-anirvāṇaṃ.* (72) Maitreya āha: *saced Bhagavan bodhisattvo mahāsattvaḥ para-artham ārabhya saṃsāraṃ na parityajati, saṃsāra-aparityāgāt katham anena nirvāṇaṃ na parityaktaṃ bhavati?* (73)*saced Bhagavan bodhisattvo mahāsattva ātma-artham ārabhya nirvāṇan na parityajati* [f]*nirvāṇa-aparityāgāt*[f] *katham anena saṃsāro na parityakto bhavati?* (74) Bhagavān āha: *iha Maitreya bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran saṃsāram api saṃsārato na vikalpayati, nirvāṇam api nirvāṇato na vikalpayati.* (75)*tasyaivam avikalpayataḥ samam*[g] *etad bhavati, yad uta saṃsārañ ca nirvāṇañ ca. tat kasya hetoḥ? tathā hi sa yathā saṃsāraṃ saṃsārato'vikalpayan saṃsāran nodvijati*[h]*. tathaiva nirvāṇaṃ nirvāṇato'vikalpayan nirvāṇato nodvijaty*[i]*, evam avikalpa-dhātu-pratiṣṭhitasya-anayā yuktyā*[k] *na saṃsāra-parityāgo na nirvāṇa-parityāgo veditavyaḥ.* (76) Maitreya āha: *na nu Bhagavan prajñāpāramitāyāṃ caratā bodhisattvena mahāsattvena-avikalpadhātu-pratiṣṭhitena saṃsāro yathaiva na tyaktas tathā na-ādattaḥ. Katham atyakto bhavati? nirvāṇaṃ yathā na tyaktaṃ tathā na-ādattaṃ, katham atyaktaṃ bhavati?* (77) Bhagavān āha: *na-ahaṃ Maitreya saṃsārasya-evaṃ mokṣaṇaṃ*[l] *vā-anādānaṃ vā vadāmi. nirvāṇasya-evam ādānaṃ vā-anādānaṃ vā vadāmy,* (78) *api tu Maitreya prajñāpāramitāyāṃ* (P 583a) *carato bodhisattvasya*

mahāsattvasya avikalpadhātvālambanena jñānena citta-vaśitām anuprāptasya daśadiśi loke gaṃgānadīvālukopameṣu lokadhātuṣu-upāyakauśalyena saṃsāra-saṃdarśanatām upādāya-ahaṃ parinirvṛtānāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ saṃsārasya-aparityāgaṃ vadāmi. (T 466a) (79) *śūnyatā-*[m] *anupalambhadhātu-pratiṣṭhānatām upādāya*[n] *nirvāṇasya-aparityāgaṃ vadāmi.* (80) Maitreya āha: *avikalpanāyā Bhagavan katham samastalakṣaṇaṃ draṣṭavyam?* (81) Bhagavān āha: *yac ca Maitreya rūpaṃ... yāvad ye ca buddhadharmā, yā ca rūpasya śūnyatā...yā ca yāvad buddhadharmāṇāṃ śūnyatā, teṣāṃ ca dharmāṇāṃ tasyāś ca śūnyatāyā yā bhāva-abhāva-advayatā yā vāaprapañcanā, idaṃ Maitreya avikalpanāyāḥ samasta-lakṣaṇaṃ draṣṭavyam.*

d) T*ab* justifies the addition in brackets.
e) as d)
f) Om. T*ab;* Ms T: *nirvāṇāṃ-*
g) Ti: *mñam-pas mñam-pa,* "exactly the same".
h) Ms L: *nodvijayati;* T*ab: 'khor-ba-las yid byuṅ-bar mi 'gyur ro.*
i) T*ab: mya ṅan-las 'das-pa-las ñams-par yaṅ mi 'gyur te.de-bshin-du 'khor-ba na'aṅ mi ñams so.* Tc has "does not settle down in" *(na-abhiniviśate)* in both cases.
k) T*ab: de rigs-pa 'dis*
l) T*ab, len to*
m) so Ms L; ms T: *śūnyatām-up-*?
n) T*ab: stoṅ-pa ñid mi dmigs-pa'i dbyiṅs-la gnas-pa'i phyir*

VII. (82) Maitreya āha: *kiṃ nu Bhagavan sarveṣāṃ śrāvakānām ekāṃśenaikāṃśikī nirvāṇa-pratiṣṭhā bhavati?* (83) Bhagavān āha: *no hīdaṃ Maitreya. tat kasya hetor? hi*[o] *nānā-dhātuko'yaṃ Maitreya loko'neka-dhātukas, tasmiṃś ca nānā-dhātukeṣu bhūtāḥ sattva-gotraprabhṛtaya*[p] *upalabhyante.* (84)*asti Maitreya sattvānāṃ sā gotrajātir yā-ādita eva praṇītaṃ viśeṣaṃ prārthayate praṇītam eva viśeṣaṃ adhigacchati.* (85)*asti sā gotrajātir yā-ādita eva*[q] *hīnaṃ viśeṣaṃ prārthayate hīnam eva viśeṣaṃ adhigacchati. tenaiva ca saṃtuṣṭho bhavati.* (86)*asti sā gotrajātir yā-ādita eva hīnaṃ viśeṣaṃ prārthayate hīnam eva viśeṣam adhigacchati. na ca tāvatā saṃtuṣṭho bhavati. tata uttari praṇītaṃ viśeṣaṃ prārthayate praṇītam eva viśeṣam adhigacchati.* (87) Maitreya āha: *yo Bhagavaṃs tṛtīyaḥ sattvo*[r] *gotrabhūmi. so'rhatvaṃ prāpya-anuttarāṃ samyaksambodhim abhiprārthayamāno'nupapadyamānaś ca katham prāpnoty? upapattiś ca-asya Bhagavatā pratipattyaiva na vyākṛtā?* (88) Bhagavān āha: *na-ahaṃ Maitreya karma-kleśa-vaśena tasya-upapattiṃ prajñapayāmi, api tv acintyan*[s] *nirvāṇa-pāra-gāminīm arhato'py upapattiṃ prajñapayāmi.* (89) Maitreya āha: *āścaryaṃ Bhagavan yāvad udāra-āśayā bodhisattvā mahāsattvā māhātmya-adhyāśayāś ca. yatra-idānī-*(P 583b) *m ādita eva*[t] *praṇītaṃ viśeṣaṃ prārthayanti. praṇītam eva viśeṣam*

adhigacchanti. katamā Bhagavan bodhisattvānāṃ mahāsattvānām udāra-āśayatā? katamā ca māhātmya-adhyāśayatā? (90) Bhagavān āha: *yan Maitreya bodhisattvo mahāsattvaḥ śakratva*[u] *-lokapālatva-cakravartitva-sarvākāra-loka-saṃpattibhir anarthino'nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau kuśalamūlaṃ pariṇāmayati. tāsu ca niḥsaṃgatā niravagrahatā ca-iyaṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānām udāra-āśayatā. yat*[v] *punar bodhisattvā mahāsattvās tad asakti-sukham anavagraha-sukhaṃ nirvṛtti-sukhaṃ ca sarvasattva-sādhāraṇam icchanto' nuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau kuśalamūlaṃ pariṇāmayanti.yadula saṃsāra-aparityāgatayā, iyam eṣāṃ māhātmya-adhyāśayatā draṣṭavyā.*(T 466b) (91) atha khalu Maitreyo bodhisattvo mahāsattvo Bhagavantam etad avocat: *āścarya-adbhutā Bhagavaṃ bodhisattva-dharmāḥ, āścarya-adbhutā Bhavagaṃ bodhisattva-śikṣā, āścarya-adbhutān Bhagavaṃ kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā bodhisattva-dharmān anuprāptu-kāmena*[w] *-anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādayitavyam.*

o) So Mss T, L. *hi* should come before *'yaṃ?*
p) T*ab: ran-bshin man-du, = bahu-prakṛtaya*
q) so Ms L; Ms T: *evaṃ*
r) So Mss T, L. This seems corrupt. T*ab: sems-can rnams-kyi rigs-kyi rnam-pa gsum-pa gaṅ lags-pa de *dgra-bcom-pa-ñid thob-nas.* Emend to: *yo trīyaḥ sattvānāṃ gotraśaḥ* (in respect of his lineage) *so 'rhatvaṃ* (?)
s) T*ab: sprul-pa (nirmāṇa, nirmita)daṅ yoṅs-su bsṅos-pa'o (pariṇāmana, pariṇāmita).* The phrase can mean, "to Nirvana which is the Beyond", or "to the beyond of the (Hinayanistic) Nirvana". — Whereas ordinary people take birth as a result of their *kleśas*, Bodhisattvas appear in Samsara by virtue of their Vow. A Bodhisattva's body emanates from his spiritual cognition, and is sometimes called *jñāna-śarīra* (e.g.: *Lankāvatāra Sūtra* 20, 3). For some useful remarks about the rebirth of Arhats see also D. S. Ruegg, JAOS 82, 1962, 327-8.
t) sp Ms L; Ms T; *evaṃ*
u) T*ab* adds: *tshaṅs-pa ñid daṅ*
v) Mss T, L :*tat*
w) T*ab: slab-par 'tshal-bas, = śikṣitukāmena*

Seattle.

TAITTIRĪYA-BRĀHMAṆA 1.4.3-4

Les rites de réparation *(prāyaścittāni)* qu'il faut exécuter si, à l'agnihotra du soir ou à l'agnihotra du matin, une faute rituelle a été commise, ou si le sacrifice a été endommagé par quelque événement imprévu.

(Texte et traduction)

PAR

Paul-Émile DUMONT

INTRODUCTION

L'agnihotra, l'oblation à Agni, est un des sacrifices les plus importants du rituel védique, car c'est un sacrifice que tout chef de famille appartenant à la classe des brahmanes ou à la classe des vaiśyas doit offrir chaque jour, soir et matin, sa vie durant.

Si, au cours de ce sacrifice, une faute rituelle a été commise, ou si un événement imprévu a causé quelque dommage au sacrifice, il faut exécuter certains rites de réparation. C'est le sujet des chapitres 3 et 4 du quatrième *Prapāṭhaka* du premier *Kāṇḍa* du *Taittirīya-Brāhmaṇa*.

Ma traduction de ces deux chapitres est aussi littérale que possible, mais, pour la rendre plus claire, j'ai souvent ajouté, entre parenthèses, les mots qui sont sous-entendus dans le texte, et quelques explications.

Pour comprendre certains détails des rites de réparation dont il s'agit dans ces deux chapitres, il importe de connaître les rites normaux de l'agnihotra. C'est pourquoi je pense qu'il convient de présenter tout d'abord au lecteur une brève description de l'agnihotra.

L'agnihotra consiste essentiellement en une oblation de lait offerte à Agni. Dans quelques cas particuliers, on peut offrir en oblation d'autres substances sacrificielles, mais, dans le sacrifice normal, c'est du lait qu'il faut offrir en oblation.

On commence par enlever au feu gārhapatya un tison enflammé, au moyen duquel on allume le feu āhavanīya ; puis on fait la toilette des foyers, on en arrose les entours, et l'on verse un jet d'eau ininterrompu qui réunit le foyer de l'āhavanīya au foyer du gārhapatya. Après cela, on amène la vache qui doit fournir le lait de l'agnihotra, et l'on amène près d'elle son veau. On fait traire la vache, et l'on recueille le lait dans une écuelle de terre. Ensuite, on écarte du feu gārhapatya quelques braises, sur lesquelles on met à chauffer l'écuelle et son contenu. On ajoute un peu d'eau au lait, puis on retire l'écuelle. On puise dans l'écuelle quatre ou cinq cuillerées de lait que l'on verse dans la cuiller oblatoire de l'agnihotra ; on porte solennellement l'offrande contenue dans cette cuiller au feu āhavanīya, on verse dans ce feu deux libations de lait, la première en récitant la formule prescrite, la seconde en silence. Puis l'adhvaryu boit le reste du lait contenu dans la cuiller. A la fin du sacrifice, on offre des libations d'eau aux dieux, aux ancêtres du sacrifiant, aux sept Ṛṣis, à Agni, ou à d'autres divinités.

A l'agnihotra se rattache le rite de l'agnyupasthāna, qui consiste à adorer les feux sacrés en récitant des stances et des formules propitiatoires.

Bien que l'on distingue deux agnihotra : celui du soir et celui du matin, ces deux agnihotra ne sont en réalité que les deux parties d'un seul et même sacrifice.

La question de savoir quand il faut commencer l'agnihotra du soir, et quand il faut commencer l'agnihotra du matin, est un sujet de controverse ; mais, selon l'auteur de notre texte (Tait- Br. 1.4.4), il faut commencer l'agnihotra du soir en enlevant un tison enflammé au gārhapatya avant le coucher du soleil ; et il faut commencer l'agnihotra du matin en enlevant un tison enflammé au gārhapatya avant le lever du soleil.

Les deux chapitres qui traitent des rites de réparation relatifs à l'agnihotra, se trouvent, non pas à la suite des chapitres qui traitent de l'agnihotra, dans le premier *Prapāṭhaka* du deuxième *Kāṇḍa* du *Taittirīya-Brāhmaṇa*, mais dans le quatrième *Prapāṭhaka* du premier *Kāṇḍa* de ce Brāhmaṇa. C'est là une bizarrerie qu'il est difficile d'expliquer.

1.4.3

(a) *údasthād devy áditir viśvarūpī́ ; áyur yajñápatāv adhāt, índrāya kṛṇvatī́ bhāgám, mitrā́ya vā́ruṇāya ca.*

(Si l'*agnihotrī*, c'est-à-dire la vache qui doit fournir le lait pour l'oblation de l'agnihotra, se couche, quand on va la traire ou pendant qu'on la trait, il faut que l'adhvaryu la fasse se lever, en réci-

tant :) « La déesse Aditi, qui prend toutes les apparences, s'est levée. Elle a donné la force vitale au seigneur du sacrifice, donnant une part à Indra, et aussi à Mitra et à Varuṇa, »

(b) *iyáṃ vấ agnihotrí ; iyáṃ vấ etásya niṣīdati, yásyā 'gnihotrí niṣídati ; tấṃ útthāpayet, údasthād devy áditir íti ; iyáṃ vái devy áditiḥ, imấm evấ 'smā útthāpayati.— ấyur yajñápatāv adhād ity āha ; ấyur evấ 'smin dadhāti. — índrāya kṛṇvatí bhāgáṃ mitráya váruṇāya cé 'ty āha, yathāyajúr evái 'tát.*

En vérité, l'agnihotrī (c'est-à-dire la vache qui doit fournir le lait pour l'oblation de l'agnihotra) est cette terre. En vérité, c'est cette terre qui se couche, si l'agnihotrī du sacrifiant (c'est-à-dire de l'homme au bénéfice duquel le sacrifice est offert) se couche. Il faut que l'adhvaryu la fasse se lever, en disant : « La déesse Aditi s'est levée ». En vérité, la déesse Aditi est la terre que voici. (Par conséquent, en disant cela,) c'est cette terre que l'adhvaryu fait se lever pour le sacrifiant. L'adhvaryu dit : « Elle a donné la force vitale au seigneur du sacrifice. » (En disant cela,) l'adhvaryu donne la force vitale au sacrifiant. L'adhvaryu dit : « Donnant une part à Indra, et aussi à Mitra et à Varuṇa. » Ceci (c'est-à-dire le sens de ceci) est conforme au texte de la formule sacrée.

(c) *ávartiṃ vấ eṣái 'tásya pāpmấnaṃ pratikhyấya niṣīdati, yásyā 'gnihotry úpasṛṣṭā nisídati ; tấṃ dugdhvấ bráhmaṇấya dadyāt, yásyấ 'nnaṃ nấ 'dyất ; ávartim evấ 'smin pāpmấnaṃ prátimuñcati ; dugdhvấ dadāti, ná hy ádṛṣṭā dákṣiṇā dīyáte.*

En vérité, si l'agnihotrī du sacrifiant se couche après que son veau s'est approché d'elle, elle se couche en proclamant la misère, le malheur du sacrifiant. Après l'avoir fait traire, il faut que le sacrifiant la donne à un brahmane dont (dès lors) il ne mangera point la nourriture. (En agissant ainsi) il lui donne (c'est-à-dire il donne à ce brahmane) sa misère, son malheur. Il donne la vache (à ce brahmane) après l'avoir fait traire, (en présence de ce brahmane), car le salaire que l'on donne à un prêtre ne doit pas être donné sans que ce salaire ait été regardé (par ce prêtre).

(d) *pṛthivíṃ vấ etásya páyaḥ práviśati, yásyā 'gnihotráṃ duhyámānaṁ skándati. — yád adyá pṛthivím ásakta, yád ósadhīr apy ásarad yád ấpaḥ, páyo gṛhéṣu páyo aghniyấsu, páyo vatséṣu páyo astu tán máyí 'ty āha ; páya evấ ''tman gṛhéṣu paśúṣu dhatte. — apá úpasṛjati, adbhir evái 'nad āpnoti.*

En vérité, le lait (tout le lait) qui appartient à un sacrifiant dont le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra est répandu (à terre) pendant qu'on le trait, entre dans la terre. — Le sacrifiant (ou

l'adhvaryu se substituant au sacrifiant) dit : « Le lait qui aujourd'hui s'est attaché à la terre, qui a coulé vers les plantes, qui a coulé vers les eaux, — que ce lait soit lait dans ma maison, lait dans mes vaches, lait dans leurs veaux, lait en moi ! » (Par cette formule) le sacrifiant se donne du lait à lui-même, à sa maison, à son bétail. (Puis) l'adhvaryu verse de l'eau (sur ce qui reste de lait dans le pot). (En faisant cela) il obtient (c'est-à-dire il récupère) par l'eau (le lait qui a été répandu).

(e) *yó vái yajñásyā́ ''rtenā́ 'nārtaṁ saṁsr̥játi, ubhé vái té tárhi árchataḥ, árchati khálu vā́ etád agnihotrám, yád duhyámānaṁ skándati ; yád abhiduhyā́t, ártenā́ 'nārtaṃ yajñásya sáṁsr̥jet, tád evá yā́dr̥k kī́dr̥k ca hotavyàm, átha 'nyā́ṃ dugdhvā́ púnar hotavyàm, ánārtenau 'vā́ ''rtaṃ yajñásya niṣkaroti.*

En vérité, si, à ce qui, d'un sacrifice, est détérioré, on mêle ce qui n'est pas détérioré, alors l'un et l'autre sont détériorés. En vérité, le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra est détérioré s'il est répandu (c'est-à-dire si une partie de ce lait est répandue) pendant qu'on le trait. Si l'on trayait du lait pour l'ajouter (à ce qui reste du lait), on mêlerait à ce qui, du sacrifice, est détérioré, ce qui n'est pas détérioré. — Il faut que cela (c'est-à-dire le lait qui est resté dans le pot), quelle que soit sa quantité, soit offert en oblation. Puis, après avoir fait traire une autre vache, il faut que l'on offre de nouveau (l'agnihotra). (Ainsi) par ce qui n'est pas détérioré on élimine ce qui, du sacrifice, est détérioré.

(f) *yád úddrutasya skándet, yát táto 'hutvā púnar eyā́t, yajñáṃ vicchindyāt ; yátra skándet, tán niṣádya púnar gr̥hṇīyā́t, yátrai 'vá skándati tátа evái 'nat púnar gr̥hṇā́ti, tád evá yā́dr̥k kī́dr̥k ca hotavyàm, átha 'nyā́ṃ dugdhvā́ púnar hotavyàm, ánārtenai 'vā́ ''rtaṃ yajñásya niṣkaroti.*

Si, quand l'adhvaryu marche rapidement vers le feu āhavanīya (en transportant le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra), une partie du lait se répandait (à terre), et si (dans ce cas) de là (c'est-à-dire de l'endroit où le lait a été répandu) il revenait sans avoir fait oblation, il causerait une rupture dans le sacrifice. (C'est pourquoi) il faut (en ce cas) qu'après avoir déposé (le pot d'où l'on a puisé le lait) à l'endroit où le lait est répandu, l'adhvaryu puise de nouveau du lait (de ce pot). (Ainsi) c'est de l'endroit où le lait est répandu qu'il puise de nouveau du lait. Il faut que cela (c'est-à-dire le lait qui est resté dans le pot), quelle que soit sa quantité, soit offert en oblation. Puis, après avoir fait traire une autre vache, il faut que l'on offre de nouveau (l'agnihotra). (Ainsi) par ce qui n'est pas détérioré, on élimine ce qui, du sacrifice, est détérioré.

(g) *ví vā́ etásya yajñáś chidyate, yásyā 'gnihotré 'dhiśrite śvā́ 'ntarā́. dhā́vati ; rudráḥ khálu vā́ eṣáḥ, yád agníḥ ; yád gā́m anvatyāvartáyet, rudráya paśū́n ápi dadhyāt, apaśúr yájamānaḥ syāt ; yád apò 'nvatiṣiñcét, anādyám agnér ā́paḥ, anādyám ābhyā́m ápi dadhyāt ; gā́rhapatyād bhásmā "dā́ya, idā́m víṣṇur vícakrama iti vaiṣṇavyā́ rcā́ " havanīyād dhvaṁsáyann úddravet ; yajñó vái víṣṇuḥ, yajñénai 'vá yajñáṁ sáṃtanoti, bhásmanā padā́m ápi vapati śā́ntyai.*

En vérité, le sacrifice du sacrifiant est rompu (c'est-à-dire subit une rupture, est endommagé) si, après que le lait destiné à l'oblation de son agnihotra a été mis sur le feu, un chien passe entre (le foyer du feu gārhapatya et le foyer du feu āhavanīya). En effet Agni (le Feu) est Rudra. Si l'adhvaryu menait une vache (là où le chien a passé), il livrerait le bétail (du sacrifiant) à Rudra, et le sacrifiant serait privé de bétail. (Et) si l'adhvaryu versait de l'eau (là où le chien a passé), — comme l'eau n'est pas un aliment pour le feu, — il donnerait aux deux (feux) (c'est-à-dire au gārhapatya et à l'āhavanīya) ce qui n'est pas un aliment pour eux. (C'est pourquoi) il faut que l'adhvaryu prenne des cendres au feu gārhapatya, et, en les répandant, marche rapidement jusqu'au foyer du feu āhavanīya, en récitant la stance du Ṛgveda qui est consacrée à Viṣṇu (RV. 1.22.17) : « Viṣṇu a marché à grands pas à travers (tout) ceci (à travers tout cet univers) [; trois fois il a fait un pas ; dans la trace poussiéreuse (de ses pas) tout cet univers est assemblé]. » — En vérité, Viṣṇu est le sacrifice. (Par conséquent, en récitant cette stance,) l'adhvaryu unit le sacrifice au sacrifice. (Ensuite) l'adhvaryu recouvre de cendres les traces de pas (du chien), — pour apaiser (le mal causé par la présence du chien).

1.4.4

(a) *ní vā́ etásyā "havanī́yo gā́rhapatyaṃ kāmayate, ní gā́rhapatya āhavanī́yam, yásyā 'gním ánuddhṛtaṁ sā́ryo 'bhínimrócati ; darbhéṇa hiraṇyaṃ prabádhya purástād dharet, átha 'gním, átha 'gnihotrám ; yád dhiraṇyaṃ purástād dhárati, jyótir vái hiraṇyam, jyótir evái 'naṃ páśyann úddharati, yád agníṃ pū́rvaṁ háraty átha 'gnihotrám, bhāgadhéyenai 'vái 'naṃ práṇayati.*

En vérité, le feu āhavanīya du sacrifiant dont le feu (āhavanīya) (à l'agnihotra du soir) n'a pas encore été enlevé (au feu gārhapatya) quand le soleil se couche, désire soumettre[1] le gārhapatya, et son

1. Je pense que *ni-kam-* signifie 'désirer conquérir', 'désirer vaincre', et aussi 'désirer surpasser', 'désirer soumettre', 'désirer l'emporter sur'. — Sāyaṇa explique *nikāmayate* par *nyak kartuṃ kāmayate* 'il désire abaisser, il désire humilier'.

feu gārhapatya désire soumettre l'āhavanīya. (Pour remédier à cela,) il faut qu'en tête on transporte de l'or (c'est-à-dire un objet en or) auquel on a attaché un brin d'herbe *darbha*, puis (derrière cet or), le feu (c'est-à-dire un tison enflammé enlevé au gārhapatya), et puis (derrière le feu), le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra (du soir). — Par le fait que l'on transporte l'or en tête, — comme l'or est lumière, — c'est en regardant la lumière que l'on enlève le feu (āhavanīya au feu gārhapatya) ; et par le fait que (derrière l'or) l'on transporte d'abord le feu, et ensuite (derrière le feu) le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra, c'est avec la part qui lui appartient que l'on transporte le feu[1].

(b) *brāhmaṇá ārṣeyá úddharet, brāhmaṇó vái sárvā devátāḥ, sárvābhir evái 'naṃ devátābhir úddharati.*

Il faut que ce soit un brahmane descendant d'un Ṛṣi (c'est-à-dire d'un voyant, d'un prophète) qui enlève le feu āhavanīya (au gārhapatya). En vérité, le brahmane est toutes les divinités. (Ainsi, par le fait que c'est un brahmane qui enlève le feu,) c'est avec l'aide de toutes les divinités qu'on enlève le feu.

(c) *agnihotrám upasádyā '' támitor āsīta, vratám evá hatám ánumriyate.*

Après avoir déposé le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra (près du foyer du feu āhavanīya), il faut que l'adhvaryu (se substituant au sacrifiant) reste assis en retenant sa respiration jusqu'à ce qu'il se sente défaillir. (En agissant ainsi,) l'adhvaryu (se substituant au sacrifiant) accompagne, dans la mort, la prescription religieuse violée (c'est-à-dire qu'en mimant sa propre mort, il accompagne, dans la mort, la prescription religieuse violée)[2].

(d) *ántaṃ vā́ eṣá ātmáno gacchati, yás támyati ; ántam eṣá yajñásya gacchati, yásyā 'gním ánuddhṛtaṁ sū́ryo 'bhinimrócati ; púnaḥ samánya juhoti ; ántenai 'vā́ 'ntaṃ yajñásya níṣkaroti.*

En vérité, l'homme qui (retenant sa respiration) tombe en faiblesse, va à sa mort (c'est-à-dire est sur le point de causer sa propre mort) ; et l'homme dont le feu āhavanīya (à l'agnihotra du soir) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se couche, va à la mort du sacrifice (c'est-à-dire est sur le point de causer la mort du sacrifice). Après avoir respiré de nouveau,

1. En tête marche quelqu'un (probablement un serviteur du sacrifiant) qui porte un objet en or ; puis vient un brahmane qui, après avoir enlevé le feu āhavanīya au gārhapatya, le transporte ; puis, l'adhvaryu, qui transporte le lait.

2. Sāyaṇa commente ce texte ainsi : *sūryāstamayena vināśitaṃ vratam anu svayam api maraṇopacāraṃ nāṭayati.*

l'adhvaryu fait oblation (du lait de l'agnihotra). En vérité, par sa mort (figurée), il abolit la mort du sacrifice.

(e) *váruṇo vấ etásya yajñáṃ gṛhṇāti, yásyā 'gním ánuddhṛtaṁ sấryo 'bhínimrócati, vāruṇáṃ carúṃ nírvapet ténai 'vá yajñáṃ niṣkrīṇīte.*

En vérité, Varuṇa saisit le sacrifice du sacrifiant dont le feu āhavanīya (à l'agnihotra du soir) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se couche. (C'est pourquoi, en ce cas,) il faut que l'adhvaryu offre à Varuṇa un plat de riz cuit. Par là il rachète le sacrifice.

(f) *ní vấ etásyā ''havanīyo gấrhapatyaṃ kāmayate, ní gấrhapatya āhavanīyam, yásyā 'gním ánuddhṛtaṁ sấryo 'bhy ùdéti; caturgṛhītám ấjyaṃ purástād dharet, áthā 'gním, áthā 'gnihotrám; yád ấjyaṃ purástād dhárati, etád vấ agnéḥ priyáṃ dhấma, yád ấjyam. priyéṇai 'vái 'naṃ dhấmnā sámardhayati; yád agníṃ pấrvaṁ hárati áthā 'gnihotrám, bhāgadhéyenai 'vái 'naṃ práṇayati.*

En vérité, le feu āhavanīya du sacrifiant dont le feu (āhavanīya) (à l'agnihotra du matin) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se lève, désire soumettre le gārhapatya, et son feu gārhapatya désire soumettre l'āhavanīya. (Pour remédier à cela) il faut qu'en tête on transporte du beurre clarifié, qui a été puisé en quatre fois (et versé dans la cuiller oblatoire), puis (derrière le beurre clarifié), le feu (c'est-à-dire un tison enflammé enlevé au gārhapatya), et puis (derrière le feu), le lait destiné à l'agnihotra (du matin). Par le fait que l'on transporte le beurre clarifié en tête, — comme le beurre clarifié est le séjour favori d'Agni (le Feu), — on lui donne (on donne à Agni) son séjour favori ; et par le fait que (derrière le beurre clarifié) l'on transporte d'abord le feu, et ensuite (derrière le feu) le lait destiné à l'agnihotra, c'est avec la part qui lui appartient que l'on transporte le feu[1].

(g) *brāhmaṇá ārṣeyá úddharet, brāhmaṇó vái sárvā devátāḥ, sárvābhir evái 'naṃ devátābhir úddharati.*

Il faut que ce soit un brahmane descendant d'un Ṛṣi qui enlève le feu (au gārhapatya). En vérité le brahmane est toutes les divinités. (Ainsi, par le fait que c'est un brahmane qui enlève le feu,) c'est avec l'aide de toutes les divinités qu'on enlève le feu.

1. En tête marche quelqu'un (probablement un serviteur du sacrifiant) qui porte la cuiller contenant le beurre clarifié ; puis vient un brahmane qui transporte le feu āhavanīya enlevé au gārhapatya ; puis, l'adhvaryu, qui transporte le lait.

(h) *párācī vā́ etásmai vyucchántī vyùcchati, yásyā 'gním ánuddhr̥tam̐ sū́ryo 'bhy ùdéti; uṣā́ḥ ketúnā juṣatām, yajñáṃ devébhir anvitám, devébhyo mádhumattamam̐ svā́hé 'ti pratyáṅ niṣádyā́ ''jyena juhuyāt, pratī́cīm evā́ 'smai vívāsayati.*

En vérité, la brillante (c'est-à-dire l'Aurore) brille en se détournant du sacrifiant, si son feu (āhavanīya) (à l'agnihotra du matin) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se lève. (C'est pourquoi, en ce cas,) il faut que l'adhvaryu, après s'être assis, le visage tourné vers l'ouest, fasse une oblation de beurre clarifié, en récitant : « Que l'Aurore, avec sa clarté, accepte avec bienveillance le sacrifice qui est accompagné des dieux, et qui est très agréable aux dieux. Svāhā ! » (En agissant ainsi,) l'adhvaryu fait briller l'Aurore vers le sacrifiant.

(i) *agnihotrám upasā́dyā́ '' támitor āsīta, vratám evá hatám ánumriyate.*

Après avoir déposé le lait destiné à l'oblation de l'agnihotra (près du foyer du feu āhavanīya), il faut que l'adhvaryu (se substituant au sacrifiant) reste assis en retenant sa respiration jusqu'à ce qu'il se sente défaillir. (En agissant ainsi,) l'adhvaryu (se substituant au sacrifiant) accompagne, dans la mort, la prescription religieuse violée (c'est-à-dire qu'en mimant sa propre mort, il accompagne, dans la mort, la prescription religieuse violée).

(j) *ántaṃ vā́ eṣá ātmáno gacchati, yás tā́myati; ántam eṣá yajñásya gacchati, yásyā 'gním ánuddhr̥tam̐ sū́ryo 'bhy ùdeti; púnaḥ samánya juhoti, ántenai 'vā́ 'ntaṃ yajñásya níṣkaroti.*

En vérité, l'homme qui (retenant sa respiration) tombe en faiblesse, va à sa mort (c'est-à-dire est sur le point de causer sa propre mort) ; et l'homme dont le feu āhavanīya (à l'agnihotra du matin) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se lève, va à la mort du sacrifice (c'est-à-dire est sur le point de causer la mort du sacrifice). Après avoir respiré de nouveau, l'adhvaryu fait oblation (du lait de l'agnihotra). En vérité, par sa mort (figurée) il abolit la mort du sacrifice.

(k) *mitró vā́ etásya yajñáṃ gr̥hṇāti, yásyā 'gním ánuddhr̥tam̐ sū́ryo 'bhy ùdéti; maitráṃ carúṃ nírvapet, ténai 'vá yajñáṃ níṣkrīṇīte.*

En vérité, Mitra saisit le sacrifice du sacrifiant dont le feu āhavanīya (à l'agnihotra du matin) n'a pas encore été enlevé (au gārhapatya) quand le soleil se lève. (C'est pourquoi, en ce cas,) il faut que l'adhvaryu offre à Mitra un plat de riz cuit. Par là il rachète le sacrifice.

(l) *yásyā "havanīyé 'nudvāte gārhapatya udvāyet, yád āhavanīyam ánudvāpya gārhapatyaṃ mánthet, vícchindyāt, bhrātṛvyam asmai janayet; yád vái yajñásya vāstavyàṃ kriyáte, tád ánu rudró 'vacarati; yát pūrvam anvavasyét, vāstavyàm agnim úpāsīta, rudró 'sya paśūn ghātukaḥ syāt, āhavanīyam udvāpya, gārhapatyaṃ manthet.*

Si le feu gārhapatya du sacrifiant s'éteignait alors que son feu āhavanīya n'est pas encore éteint, et si (dans ce cas) l'adhvaryu allumait par friction un (nouveau) feu gārhapatya sans avoir éteint auparavant le feu āhavanīya, il causerait une rupture (dans le sacrifice), et il susciterait un rival au sacrifiant. — En vérité, Rudra s'insinue dans ce qui, du sacrifice, est laissé comme reste. Si l'adhvaryu prenait place près du feu de devant (c'est-à-dire près du feu āhavanīya), il s'assiérait près d'un feu qui n'est qu'un reste, et Rudra tuerait le bétail du sacrifiant. (C'est pourquoi) il faut que l'adhvaryu n'allume par friction un (nouveau) feu gārhapatya qu'après avoir éteint le feu āhavanīya.

(m) *itáḥ prathamáṃ jajñe agníḥ, svād yóner ádhi jātávedāḥ, sá gāyatriyā́ triṣṭúbhā jágatyā, devébhyo havyáṃ vahatu prajānánn íti, chándobhir evái 'naṁ svād yóneḥ prájanayati.*

(Quand il allume par friction le nouveau feu gārhapatya, il faut que l'adhvaryu récite :) « C'est d'ici, de sa matrice, que tout d'abord Agni Jātavedas est né. Qu'au moyen de la Gāyatrī, de la Triṣṭubh, de la Jagatī, il porte l'oblation aux dieux, sachant (comment le faire). » (En récitant ces paroles,) l'adhvaryu fait naître Agni de sa matrice au moyen des mètres védiques.

(n) *gārhapatyaṃ manthati, gārhapatyaṃ vā́ ánv āhitāgneḥ paśáva úpatiṣṭhante, sá yád udvā́yati, tád ánu paśávó 'pakrāmanti; iṣé rayái ramasva, sáhase dyumnā́ya, ūrjé 'pátyāyé 'ty āha; paśávo vái rayíḥ; paśū́n evā́ 'smai ramayati.*

L'adhvaryu allume par friction le feu gārhapatya. — En vérité, le bétail de l'homme qui a établi les feux sacrés (c'est-à-dire le bétail du sacrifiant) se tient près de son feu gārhapatya. Si celui-ci s'éteint, le bétail s'en va avec lui. (C'est pourquoi) l'adhvaryu récite : « Reste ici pour la nourriture et la richesse, pour la puissance et la splendeur, pour la force et la progéniture. » En vérité, la richesse, c'est le bétail. (En récitant ces paroles,) l'adhvaryu contraint le bétail à rester auprès du sacrifiant.

(o) *sārasvatáu tvó 'tsau sámindhātām íty āha, ṛksāmé vái sārasvatā́v útsau, ṛksāmā́bhyām evái 'naṁ sámindhe.*

L'adhvaryu dit : « Que les deux sources de Sarasvatī t'allument. » En vérité, les deux sources de Sarasvatī sont la Ṛc (la stance sacrée)

et le Sāman (la mélodie sacrée). (Par le fait qu'il dit cela,) c'est au moyen de la Ṛc et du Sāman, que l'adhvaryu allume ce feu gārhapatya.

(p) *samrā́ḍ asi virā́ḍ así 'ty āha; rathantaráṃ vái samrā́ṭ, bṛhád virā́ṭ, tā́bhyām evái 'naṁ sámindhe.*

Il dit : « Tu es le seigneur suprême ; tu es le souverain qui règne au loin. » En vérité, le seigneur suprême est le Rathantara(-Sāman), et le souverain qui règne au loin est le Bṛhat (-Sāman). (Par conséquent, en prononçant cette formule,) c'est au moyen de ces deux (mélodies sacrées) (au moyen du Rathantara-Sāman et du Bṛhat-Sāman) que l'adhvaryu allume ce feu gārhapatya.

(q) *vájro vái cakrám; vájro vā́ etásya yajñám vicchinatti, yásyā́ 'no vā rátho vā 'ntarā́ 'gní yáti; āhavanī́yam udvā́pya, gā́rhapatyād úddharet; yád agne pū́rvaṃ prábhṛtaṃ padáṁ hí te, sū́ryasya raśmī́n ánv ātatā́na. tā́tra rayiṣṭhā́m ánu sáṃbharai 'tā́m, sáṃ naḥ sṛja sumatyā́ vājavatyé 'ti; pū́rveṇai 'vā́ 'sya yajñéna yajñám ánu sáṃtanoti.*

La roue, certainement, est un foudre. En vérité, un foudre cause une rupture dans le sacrifice du sacrifiant, si un chariot ou un char passe entre ses deux feux (c'est-à-dire entre son feu gārhapatya et son feu āhavanīya). (C'est pourquoi, en ce cas), il faut qu'après avoir éteint le feu āhavanīya, l'adhvaryu enlève au gārhapatya (un nouveau feu āhavanīya), en récitant : « Jusqu'à cette trace de ton pas, O Agni, qui, autrefois, ayant été portée en avant (par toi), s'est étendue au-dessus des rayons du soleil, porte cet homme riche (c'est-à-dire ce sacrifiant). Accorde-nous ta bienveillance riche en énergie fortifiante. » (En agissant ainsi et en prononçant ces paroles,) l'adhvaryu unit au (premier) sacrifice du sacrifiant le (second) sacrifice.

(r) *tvám agne sapráthā así 'ty āha; agníḥ sárvā devátāḥ, devátābhir evá yajñáṁ sáṃtanoti.*

L'adhvaryu dit : « Tu t'étends, O Agni ». — Agni est toutes les divinités. (Par conséquent, en disant cela,) c'est avec l'aide de toutes les divinités que l'adhvaryu (unissant le second sacrifice au premier,) établit la continuité du sacrifice.

(s) *agnáye pathikṛ́te puroḍā́śam aṣṭā́kapālaṃ nirvapet, agním evá pathikṛ́taṁ svéna bhāgadhéyenó 'padhāvati; sá evái 'naṃ yajñíyaṃ pánthām ápi nayati; anaḍvā́n dákṣiṇā, vahí hy èṣá sáṃrddhyai.*

(Puis,) il faut que l'adhvaryu prépare et offre un gâteau sur huit tessons à Agni Pathikṛt (Agni qui fraie les chemins). (En agissant ainsi,) il s'approche révérencieusement d'Agni Pathikṛt en lui

offrant la part qui lui appartient ; (et) lui (Agni Pathikṛt), conduit le sacrifiant sur le chemin du sacrifice. (A cette occasion,) le salaire qu'il faut donner au prêtre, est un taureau de trait, car ce taureau de trait est (comme Agni Pathikṛt) un transporteur — pour le succès (du sacrifice).

Baltimore.

AN APPROACH TO THE DESCRIPTION OF THE CONTENTS OF THE *ṚGVEDA*

BY

T. ELIZARENKOVA

One of the intransient tasks of Vedic studies consists in attaining a progress that leads to understanding of the contents of the *Ṛgveda* (RV). This understanding should result in a description meeting all the demands claimed to a description in general (a description should be free of contradictions, complete and simple). In case it turns to be impossible to meet satisfactorily all these demands, a description should be operational at least. Concerning the RV the question arises, whether it is possible at present to make a scientific description of the semantics of the RV based upon the huge body of facts and interpretations which are known from the special literature on this subject. There is a hope, that the progress achieved by structural linguistics and general semiotics in working out the problem of the semantic and semiotic description of texts will soon make successful the attempts to describe the contents of such a complicated text consisting of many strata as the RV[1]. The constant discussion, whether the RV is a ritual monument or a mythological but non-ritual one, or a piece of pure religious art, etc. seems to a certain degree to lose its relevance from the view-point of a semiotic approach, when a body of facts is described in their systematic relations beyond the ranges of any obligatory interpretation[2].

1. Structural methods were applied to the field of mythology in the recently published book by V. V. IVANOV, V. N. TOPOROV, *The Slavic linguistic modelling semiotic systems*, Moscow, 1965 (В.В. Иванов, В.Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы). These methods of description were applied to a number of South Indian religious texts in the book of A. M. PIATIGORSKI, *Materials on the history of Indian philosophy*, Moscow, 1962 (А.М. Пятигорский, Материалы по истории индийской философии).

2. By the way, some interesting attempts were made to interpret the contents of the RV in the light of a single theory—a theory of three functions of the Indo-

It seems to be a realistic task to describe that part of the Ṛgvedic hymns, which are built in accordance with some similar formal features, for instance, those addressed to a deity (on the grammatical level it is represented by the presence of a Voc. either of a nomen / nomen prop. or of a constant epithet of the verbum and / or by the modal forms of the verbum finitum corresponding to the name of this deity in the 2nd or in the 3d person). These formal features are found in the majority of the hymns of the Saṃhitā[1].

Having thus limited the text the contents of which is to be described one should stick to the principles applied to a purely linguistic description. The main principle consists in keeping apart the levels of description, and to find correspondences between the data of different levels. On the basis of the analysis of the linguitic data one can draw conclusions concerning the data of a second level, those belonging to the mythological one characterizing different deities and their mutual relations. Each mythological figure can be described with the help of a set of distinctive features acquiring the form of epithets characteristic of this deity, its actions, the things-attributes belonging to its semantic space[2], requests made to this deity.

European gods (the magico-juridical function, the military one, and that of fertility)—cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya comme patron des trois fonctions cosmiques et sociales*, 1947, *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, etc.; a cosmogonic theory based on the idea, that the Vedic people possessed a conception of time as of a cycle—cf. F. B. J. Kuiper. *The ancient Aryan verbal contest*, IIJ. IV, Nr. 4, 1960.

1. This choice of material is explained by the fact, that the hymns which do not meet the formulated demands have been already described with the help of structural methods—cf. the semantic analysis of cosmogonic hymns in the candidate dissertation of B. L. Ogibenin, *Semantics of the mythological texts of the Ṛgveda*, Moscow, 1966 (Б.Л. Огибенин, Семантика мифологических текстов «Ригведы». Автореферат); the same author; *A remark about the structure of myth in the Ṛgveda* (Works on sign systems II), Tartu, 1965 (Замечание о структуре мифа в «Ригведе» Труды по знаковым системам II), and the analysis of magic hymns of the *Atharvaveda* (the method of description is applicable to that kind of hymns of the RV as well) in the candidate dissertation of A. V. Gerasimov; *Atharvaveda as an original source of the history of Ancient Indian culture*, Moscow, 1965 (А.В. Герасимов, «Атхарваведа» как источник по истории древнеиндийской культуры. Автореферат); the same author; *An attempt to analyse the contents of the hymns of the Atharvaveda* (Indian in ancient times), Moscow, 1964 (Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваведы». Индия в древности).

2. A number of gods of the RV were described by means of this method cf., for instance, T. Y. Elizarenkova, V. N. Toporov, *About the old Indian Uṣas and its Baltic correspondence Ūsinš* (India in ancient times) Moscow, 1964 (Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров, О древнеиндийской ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии Ūsinš), T. Y. Elizarenkova, A. Y. Syrkin, *About the analysis of the Old Indian wedding-hymn* (RV X, 85), (Works on sign systems II), Tartu, 1965. (Т.Я. Елизаренкова, А.Я. Сыркин, К анализу ведийского свадебного

The aim of this article is to give a description of the requests addressed to different deities in the hymns of the RV. A functional approach of this kind proves its value, for if the purpose of the RV was to give to a certain community of people by means of the sacred speech the things they needed for their life, and hoped to get from their gods, it is just the requests making that stuff, which contains the most complete information both about the addresser and the addressee. It is important in this case to find out whether the functional approach[1] to the RV as a religious text works effectively for the description of the structure of contents of this monument.

The task of description itself puts a limit to the volume of the stuff under investigation. These are the hymns built according to the above mentioned principles, i.e. those addressed to a deity, which means that all the hymns of speculative character, incantations, dialogues, and ceremonial hymns are excluded[2]. Among the hymns addressed to several gods those to all the gods were not investigated, as *viçvedevāḥ* make in many cases not a sum of features of single gods, but a particular self-dependent conception[3].

Preference was given to hymns dedicated to one god—not to two or to several, for in the two latter types the distinctive features belonging to one god are sometimes automatically transferred to the other one (for instance, in the hymns to Indra-Varuṇa). Thus the hymns dedicated to two or more gods can be taken for a "weak position", where the distinctive features of a single deity might be neutralized. Exception was made only for the hymns to Mitra-Varuṇa, because only one hymn is addressed to Mitra alone, though this deity plays rather an important part in the RV being usually associated with Varuṇa. Out of the hymns in which groups of gods are celebrated those to the Ādityas and to the Maruts were analysed.

As a result of this analysis were made lists of requests character-

гимна /Ригведа X, 85/, Труды по знаковым системам II); T. Y. Elizarenkova, *Once more about the Vedic god Varuṇa* (Papers read during the Orientalist Conference at Tartu, 1965), in press Т.Я. Елизаренкова, Еще раз о ведийском боге Варуне, Труды конференции по востоковедению, Тарту, 1965).

1. The ground for this approach is given by the theory of needs worked out by B. Malinowski — cf. R. Piddington, *Malinowski's theory of needs* (Man and Culture), London, 1957.

2. The hymns of these types belong mainly to the X maṇḍala, the latest part of the whole Saṃhitā, which differs considerably in many respects from the other maṇḍalas — cf. *in* L. Renou, *Études védiques et Pāṇinéennes*, t. II, 1956, « La composition du dixième maṇḍala ».

3. Cf. L. Renou, *E.V.P.*, t. V, 1959, p. 1.

istic of each deity. These requests which might be called distinctive, are treated as invariants usually represented in the text by a number of corresponding variants. A request to Indra, for instance, the invariant of which is formulated as "Help the Ārya in his struggle against the Dāsa/Dasyu" is represented in the text of the RV by the following variants: "Distinguish the Ārya from the Dasyu!", "Make the Dasyu subject to the Ārya!", "Skilfully shoot down the Dasyus—increase the might of the Āryas!", "Let the gods cut short the wrath of the Dāsa, and lead our clan to prosperity!", "Let him destroy many foes—the Dasyus!", "Outwit the weapon of the Dāsa!". The totality of distinctive requests forms the semantic space of a given mythological figure on this level. It is not excluded that the semantic space of some deity could be segmented in a different way, i.e. a somewhat different correlation among the single invariants of requests could be established, the invariants themselves could be formulated in another way, but this should not change the volume of the semantic space as a whole.

The list of the requests is as following.

To Varuṇa:

Do not kill us! Do not get angry! Forgive us! Release us from sin! Release us of thy fetters! Spare us the responsibility for the sins committed by others! Protect us (from fear)!

To Mitra-Varuṇa:

Come here! Drink! Give the vivifying moisture (rain, milk to the cows, ghee to the pastures)! Protect us (from evil)! Helpu s to be guiltless! Give us riches and happiness!

To the Ādityas:

Guard us (on the path of truth)! Protect us (from evil)! Help us to be guiltless! Spare us the responsibility for the sins committed by others! Ward off revenge!

To Savitar:

Help us to do good according to thy ordinance! Help us to be guiltless! Give thy blessing to us! Protect us! Give us riches and happiness!

To Sūrya:

Give us to see thy light day after day (= Give us to live)! Protect us (from heaven, from lightning, from an evil dream)! Regard us with favour!

To Uṣas:

Shine forth! Rise! Wake up! Rejoice! Shine down the gifts! Protect us! Give us riches and happiness! Make the others bountiful! (Be mediator between us and gods! I, 48, 12). (Keep away the foes! VII, 77,4).

To the Açvins:

Make your course (*vartis*)! Come here (with your chariot)! Drink (honey, soma)! Rejoice! Fill with the vivifying moisture (the cows—with milk, the pastures—with ghee)! Give riches (NB a healing remedy) and happiness! Make the others bountiful! Protect us (from foes and evil)! (Slay the foes and the rakṣases! VIII,35, 12, 16).

To Pūṣan:

Go round the paths! Be our charioteer! / Lead us! Help our chariot! Remove dangers from the path (the wolf, the waylayer)! Protect the cattle, the horses! Return what has been lost! Make the others bountiful! / Hit the greedy ones!

To Indra:

Get intoxicated with Soma! Be brave! / Take courage! Come here! Rejoice! Be bountiful! / Make the others bountiful! Support us in battles! Give us booty, vigour in battles, riches, and happiness! Slay the demons! Overcome the foes, destroy their fortresses! Help the Ārya in his struggle against the Dāsa/ Dasyu! Do no harm to us! / Do not kill us! Protect us! Be our friend and ally! Be our leader! / Lead us! Win the sun! Set the waters free! Accept the prayer! (Promote our sacrifice! / Perform the sacrifice! III, 32,12; 40,3; II, 16,4). (Be mediator between us and gods! VI, 21,9).

To the Maruts:

Run swiftly! Expose your vigour! Get intoxicated! Rejoice! Come here! Do not kill us! Slay the foes! Give us riches and happiness (NB a healing remedy)! Protect us! Keep back darkness! Create light! Regard us with favour! Accept the sacrifice!

To Rudra:

Let the cattle be healthy! Do no harm to us! / Do not kill us! Have mercy upon us! / Regard us with favour! Protect us! Help us with thy healing remedies! Give us riches and happiness! Accept the prayer!

To Parjanya:

Roar, thunder! Pour out the rain! Give us fertility! Protect us!

To Vāyu/Vāta:

Come here! Get intoxicated with Soma! Blow us the healing remedy! Give us riches and happiness!

To Agni:

Be mediator between us and gods! Perform the sacrifice and promote it! Flame up! Stand upright! Burn down the foes (atrins, rakṣases and sorcerers)! Slay the foes (atrins, rakṣases, slanderers and malignants)! Shine forth! / Shine us the riches! Be our leader! / Lead us! Rejoice ! Be our friend! Be patron of our household! Protect us! Support us in battles! Forgive us! Release us from sin! Come here! Accept the prayer! Make the others bountiful!

To Bṛhaspati/Brahmaṇas pati:

Be lord of prayer! Be mediator between us and gods! Reject the false speech! Increase thy might! Protect us! Give us riches and happiness! Accept the prayer!

To Soma:

Get purified! Flow! Be tasty for the gods! Intoxicate the gods! Enter (us, the gods)! Make us brighter, better! Purify (the riches, us, the gods)! Give us riches (NB those from heaven and earth), happiness, vigour etc.! Protect us (from evil and evil powers)! Fill both the worlds! Overcome and slay the foes! Do us no harm! Be mediator between us and gods! Lead us! Wake upon the ordinances! Release us from sin!

One can see from the comparison of lists of requests characteristic of particular gods, that only a few of them are common to all the gods. One thing needs here special attention. For the sake of a greater strictness of the method one should make distinction between the cases when certain requests could have been addressed to a particular deity, but were not by chance (because, for instance, only a few hymns are dedicated to this particular deity in the RV), and those when the absence of a certain request is relevant. As a criterion of this or that estimation of the absence of a request in the text of the RV might serve its non-contradictiveness to the other requests addressed to this deity. E.g., if Varuṇa is not asked to rejoice, the Açvins are not asked to bestow victory in battle, and Indra is not asked to help with healing remedies, it is

easy to explain it by the nature of all the other requests distinctive for each deity. Therefore it is not a chance. But if Sūrya or Pūṣan are not invoked to hear and accept the prayer, it should be taken as a mere chance. A request of this kind could be easily addressed to them.

Requests common to all the deities of the RV are comparatively few. These are requests of a most general nature, for instance: "Have mercy upon us!", "Accept the sacrifice / the prayer!", "Help us!", "Protect us!". Even a request like "Come here!" can be addressed not to all the gods. Neither Varuṇa, nor the Ādityas as a group deity (in contrast to the hymns where single gods belonging to the Ādityas or Mitra-Varuṇa together are addressed), nor Rudra are ever asked to come. Not all the gods are asked to give. Such a request is not addressed either to Varuṇa or to the Ādityas as a group deity. Thus one can see even at first sight, that there exist certain deities who are not addressed with some requests most common to the rest of the deities. These are the group of the Ādityas and Varuṇa. The nature of requests addressed to these deities can be generalized by the formula: do not punish us/protect us from sin and injustice, which corresponds to the first (magico-juridical) function of G. Dumézil. However attention should be drawn to the fact that if the addresser deals with a binary addressee Mitra-Varuṇa, the nature of his requests differs considerably from that of the requests either to Varuṇa alone or to the Ādityas together, which gives ground to place Mitra-Varuṇa as an addressee in the same class as the most part of the gods. The punitive function of Varuṇa is neutralized in the invocations to Mitra-Varuṇa. Mitra-Varuṇa are asked to come, to drink, to give. Like the Açvins they should give milk to the cows and ghee to the pastures, like Soma they should give rain, etc. There is only one request concerning the magico-juridical sphere, it is the request to help to be guiltless (cf. the requests to the Ādityas as a group). All this gives an idea that if in requests addressed to Mitra-Varuṇa the specific features of Varuṇa as addressee are neutralized, it means that those of Mitra are relevant. The Ādityas as a group, Mitra-Varuṇa, and Varuṇa are never asked of anything connected with battles, conquests, support against foes. While the most part of the Vedic gods are asked "Slay the foes!" the above mentioned deities are asked "Do not kill us (for our sins and offences)!"

In hymns dedicated to all these gods requests concerning the actions of the gods themselves, i.e. without any connection with the addresser, for instance, of the type: "Get up!", "Rush!", "Sit down!" are almost absent, except the request to Mitra-Varuṇa

"Drink!" (a request to Mitra-Varuṇa, which is met once in a late hymn X, 132, 6: *sắro ninikla raçmíbhiḥ* should hardly be taken into consideration). They are not asked to rejoice. The invocations to them show no connection with any definite ritual. Thus judging by the requests addressed to them this group of gods occupies a particular position among the gods of the RV.

In their totality of distinctive requests Savitar and Sūrya are closer to the Ādityas than the rest. On the one part, like the Ādityas they have no connection with battles, victories, gaining of booty, and they are not asked to slay the foes. On the other, the requests addressed to them show their connection with the conception of sin, for they can help the addresser to become guiltless. This is explicit about Savitar: *ácittī yác cakṛmắ... tváṃ no átra suvatād ánāgasaḥ* IV, 54, 3, and rather implicit about Sūrya: *anamīvắ ánāgasaḥ... udyánlaṃ tvā... práti paçyema sūrya* X, 37, 7; and in one of the contexts Uṣas is also mentioned as a goddess who can be asked to bestow guiltlessness: *anāgāstvắṃ sắryam uṣắsam īmahe* X, 35,2. Attention should be given to the fact that among the variants representing the invariant "Protect us!" there is a variant "Send away evil dream!" both in connection with Savitar (*párā duṣvápnyaṃ suva* V, 82,4) and with Sūrya (*ápa duṣvápnyaṃ suva* X, 37,4).

A big part of the semantic space of the requests to Uṣas is occupied by those concerning the actions of the mythological figure itself, i.e. without any connection with the addresser (e.g. *vy ùcha* I, 113,7, etc.; *prathamắ jarasva* VIII, 76,6; *cakrám iva navyasy á vavṛtsva* III, 61, 3; *stómaṃ juṣasva* III, 61,1). It should be noticed that the main request to Uṣas —to shine— can have quite different meanings in various contexts. The verb can be used both intransitively (*ucha* "Shine forth!") and transitively, with an object (*dūré amítram uchá* VII, 77,4 "Shine far away the enemy!"). Uṣas is not asked to slay the foes, the requests concerning victory, battles and military booty are not connected with her either.

The request which is addressed to no other deity but the Açvins is "Make your course *(vartis)*!" Vartis is regarded as a source of all kinds of blessings and protection for the addressers, and the Açvins are asked to make it for the sake of the ṛṣis and their offspring (*yātắṃ vartis tánayāya tmáne ca* I, 184,5).

Açvins are much more asked to perform constructive actions than the destructive ones. First of all they are asked to bestow abundance: abundance of life, health, riches, happiness and to protect from all that can prevent from this abundance. Just because of this quality of their they are asked several times "to fill" (*pínvatam gắ* I, 118,2; *dhenúṃ na iṣam pinvatam ásakrām*

VI, 63, 8 etc). The Açvins are connected with honey: they are asked to drink honey (*mádhvaḥ pibatam* IV, 45,3), to bestrew the sacrifice with honey (*yajñám mádhunā mimikṣatam* I, 34, 3) and so on. They are also connected with a healing remedy *(bheṣajá)* by means of which they are asked to protect (*yán nāsatya parāké arvāké ásti bheṣajám | téna... chardír...yachatam* VIII, 9,15).

No requests dealing either with justice, sin before the gods, punishment, or with battles and conquests are ever addressed to the Açvins. Only in one hymn they are asked to slay the foes (*hatám ca çátrūn* VIII, 35,12; *hatáṃ rákṣāṅsi* VIII, 35,16). The analysis of the requests to the Açvins also points to the fact that they belong to the third function of G. Dumézil.

The requests characteristic of Pūṣan first of all show the connection of this deity with the paths. It is this connection that governs the requests concerning the actions of the deity irrespective of the addresser (e.g. *sám pūṣann ádhvanas tira* I, 42,1) and those implying an action for the sake of the addresser (e.g. *áti naḥ saççáto naya sugá́ naḥ supáthā kṛṇu* I, 42,7; *abhí no náryaṃ vásu vīrám práyatadakṣiṇam | vāmáṃ gṛhápatiṃ naya* VI, 53,1). It also determines the set of foes whom Pūṣan is asked to disperse: either those who threaten the travellers on the roads *(vṛ́ka, paripanthin,muṣīván)*, or those who prevent a devotee from advancing along the path of truth (*mṛdh*). As knower of ways Pūṣan is asked to guard cattle, for under his protection cows and horses are supposed never to go astray. For the same reason he is also asked to return what has been lost (VI, 54). In cases when requests to Pūṣan touch upon the spheres characteristic mainly of some other gods one can always see the connection with path, which is relevant to Pūṣan par excellence. This explains the form of the request: "Lead us! / Be our leader!". For instance, in the sphere of ṛta mainly characteristic for the Ādityas a request to Pūṣan sounds as : *rathír ṛtásya no bhava* VI, 55,1; in the military sphere characteristic of Indra it is: *imáṃ ca no gavéṣaṇaṃ sātáye sīṣadho gaṇám* VI, 56,5.

Pūṣan usually is not asked to come (instead of "Come here!" he is asked "Lead us!"), to drink Soma, to slay the foes, to rejoice.

Indra is characterized by a set of requests to perform destructive actions: on the one part, he is asked to support in battles or to slay human foes, on the other, to slay various demons (Vṛtra, Çuṣṇa, Çambara and others). Requests of the latter kind can be addressed in the RV only to Indra. While in requests to other gods the idea of slaying is usually expressed by the verb *han*, Indra is supposed to slay in many ways; for him the idea of slaying is specialized (e.g. I, 133: *çīrṣá́ yātumátīnām chindhi vaṭūríṇā padá́*-2, *jahi çárdho yātumátīnām*-3, *piçáćim indra sám mṛṇa sárvaṃ rákṣo ní*

barhaya-5, *avár mahá indra dādṛhi*-6). Among the things, that Indra is supposed to give, victory in battles, booty, vigour, courage and predominance over the foes play an important part. It is worth attention that in the semantic space of Indra the verb meaning "to break open", "to burst" is not seldom used in the function of "to give" (*á no golrá dardṛhi* III, 30,21; *á vājaṃ darṣi sātáye* V, 39,3, etc.). Requests of a political nature, i.e. to support the Āryas against the Dāsas, are applied only to Indra.

Requests concerning Indra himself, that is without mentioning the addresser (such as "Get intoxicated with Soma [to perform heroic deeds]!", "Take courage!", "Be firm!") are in perfect correspondence with those implying the addresser.

A number of cosmogonic requests are addressed to Indra, and it should also be noticed that the request to slay Vṛtra is of an implicit cosmogonic nature as well. The invariant of this request is formulated as "Win the sun!" (its variants being: *ádha sū́ryasya muṣāyáç cakrám* VI, 33,3; *átrā svàr jaya* VIII, 15,12; *svàç ca no maghaván sātáye dhāḥ* III, 31, 19, etc.)

Indra is not invoked in connection with the notions of sin, guiltlessness, truth, that is in connection with things for which the Ādityas are applied. Once Indra is asked to play the part of a mediator between men and gods (*prótáye váruṇam mitrám índram marútaḥ kṛṣvávase no adyá | prá pūṣáṇaṃ víṣṇum agním púraṃdhiṃ savitā́ram óṣadhīḥ párvatāṅç* ca VI, 21,9), several times he is asked to assist to the sacrifice. This function is usually peculiar to Agni. However, as a whole the analysis of the requests to Indra leaves no doubt that this god of the RV illustrates the second function of G. Dumézil.

Out of the requests addressed to the Maruts many concern the actions of the deities themselves, irrespective of the addressers. One can see the physical form of the Maruts from these requests but generally speaking there are none of them addressed to the Maruts par excellence. Each request can be applied to some other god as well. Peculiar to the Maruts is the totality of these requests, their set. Attention should be drawn to the fact that among the things which the Maruts are invoked to give there is a healing remedy (e.g. *máruto mā́rutasya na á bheṣajásya vahatā* VIII, 20, 23)—for the same thing the Açvins, Rudra and Vāta are applied. The Maruts are asked not to admit destructive actions rather than to perform constructive ones (for instance, "Do not give us to perish!" rather than "Bestow protection on us!").

The semantic space of Rudra consists of one request of a constructive nature—that about the health of cattle, and a number of requests about non-admittance of destructive actions directed against the addressers.

Agni differs from the rest of the gods by the peculiar requests to be mediator between men and gods (e.g. *áthā vaha devắn deva víçvān* III, 6, 6, *imáṃ no yajñám amṛ́teṣu dhehi* III, 21,1, etc.), and to perform the sacrifice (e.g. *sá hótā víçvaṃ pári bhūtv adhvaráṃ* II, 2,5; *yakṣi devắn* III, 4,1, etc.). Numerous are the requests concerning the actions of Agni irrespective of the addressers (for instance, *dīdihi* V, 21,4; *svayáṃ vardhasva tanvàṃ* VII, 8,5; *tanvàṃ juṣasva* III, 1,1, etc.). The physical form of the god is clear from the way by which Agni is asked to give—it is not seldom that he is asked "to shine" riches, joy and so on (e.g. *revát... ví bhāhi* I, 95,11; *dīdihi viçé máyo* VIII, 60,6). Once in a late hymn the form of the action characteristic of Indra is applied to Agni, who is asked "to burst" the booty (*vắjaṃ darṣi* X, 69,3). The physical form of the god is also shown by the way in which he is asked to disperse foes. It is not only the usual "Slay the foes!", but also "Burn down the foes!" (*daha*), and among the set of foes first of all are to be mentioned goblins and sorcerers. Peculiar to Agni is the request the invariant of which can be formulated as "Be patron of our household!" (its variants are as following: *sugārhapatyắḥ sám iṣo didīhi* V, 4,2; *sáṃ jāspatyáṃ suyámam ắ kṛṇuṣva* V, 28,3; *sá no védo amắtyam agníṁ rakṣatu viçvátaḥ* VII, 15,3; *asthūri no gắrhapatyāni santu* VI, 15, 19). It is comparatively rare that Agni is asked to come, more often he is asked to bring the gods. There is no such request to Agni as "Do not kill us!", for Agni is not supposed to be hostile towards men.

Beside these requests, which are addressed in the RV to Agni par excellence, there is a number of requests applicable to Agni, but peculiar mainly to the other gods. Thus like Indra, Agni can be invoked to give support in battles (e.g. *sáhasva pṛ́tanā abhímātir* III, 24,1 ; *edhi pṛtsú no vṛdhé* V, 9,7; V, 10,7; V, 16,5; *práva nas toké tánaye samátsv ắ* VIII, 23,12). A number of requests to Agni belongs to the juridical sphere, and he is supposed not only to make gods forgive the sin committed by a mortal, but to forgive the sin and to save from punishment by his own power (e.g. *imắm agne çaráṇiṃ mīmṛṣo na...* I. 31,16; *yuyodhy àsmáj juhurāṇám éno* I, 189,1; *kṛtắṃ cid énaḥ sám mahé daçasya* III, 7,10; *mắ bhrắtur agne ánṛjor ṛṇáṃ ver...* IV, 3,13; *yác cid dhí te puruṣatrắ yaviṣṭhắcittibhiḥ cakṛmắ kác cid ắgaḥ / kṛdhí ṣv àsmắṅ áditer ánāgān vy énāṅsi çiçratho víçvag agne* IV, 12,4).

As a result of the analysis of the requests to Agni one can see that two functions are most characteristic of this god, i.e. his connection with the household (there is no need to ask him to come, for he is amid the people), and his mediation between men and gods (this resulting from his connection with the sacrifice). By the

latter function is explained the explicitly ritual nature of many hymns to Agni. Neither the magico-juridical, nor the military functions are alien to Agni. Thus this god, who is so very important for the RV, cannot be interpreted from the view-point of the three functions of G. Dumézil.

The function of mediation between men and gods is also relevant for Bṛhaspati/Brahmaṇas pati, but he carries out this function by means of the sacred speech—a laudation or a prayer (e.g. *bráhmaṇas pate tvám asyá yantā́ sūktásya bodhi* II, 23,19), which are regarded as a path to gods (*pathā́ḥ sugáṃ no asyai devávītaye kṛdhi* II, 23, 7). Ill-natured speech is the peculiar hostile power which the god is invoked to attack (*bṛ́haspate ví parirápo ardaya* II, 23,14; *púnar neṣad aghāçaṅsāya mánma* X, 182,1).

The semantic space of Soma contains many requests concerning the actions of the deity itself irrespective of the addresser. These requests are peculiar to Soma, because they reflect the particular form of the deified juice of the sacred plant (e.g. *ā́ pyāyasva* IX, 31,4; *āçúr arṣa* IX, 39,1; *pári srava* IX, 56,4, etc.). The main of them is the request to get purified *(pavasva)*, and to purify in a ritual sense, the object of this action being the desired riches or the gods (e.g. *ā́ pavamāna suṣṭutíṃ vṛṣṭíṃ devébhyo dúvaḥ | iṣé pavasva saṃyátam* IX, 65,3; *víçvān devā́ṅ ā́ pavasvā* IX, 80,4). The object of this action can make the addressers themselves (hence requests like: *antár vāṇīṣu prácarā sú jīváse* IX, 82,4; *átha no vásyasas kṛdhi* IX, 4,1).

Like other gods Soma is often asked to give. Peculiar to him is the request to give "all the riches of heaven and earth" (*víçvāni divyā́ni pā́rthivā vásūni* IX, 14,8; IX, 63,30; *viçvā́ vásu divyā́ni pā́rthivā* IX, 64,6; *divyám pā́rthivam vásu* IX, 19,1). This request illustrates the cosmogonic function carried out by Soma, who unites two worlds: heaven and earth (cf. *ā́ mahī́ ródasī pṛṇa* IX, 41,5; *prá ṇaḥ pinva vidyúd abhréva ródasī* IX, 76,3; *sá tú pavasva pári pā́rthivaṃ rájo divyā́ ca soma dhármabhiḥ* IX, 107,24). Another aspect of this function is the part of a mediator between men and gods, which Soma is invoked to play (e.g. *sá no arṣābhí dūlyàṃ* IX, 45,2; *indav índram asmábhyaṃ yācatāt* IX, 86,41).

Like Indra Soma can be asked to slay foes (e.g. *jahí çátrūn* IX, 85,2), to take away their might (*ní çátroḥ soma vṛ́ṣṇyaṃ ní çúṣmaṃ ní váyas tira* IX, 19,7), to give victory in battles (*tváyā vīréṇa vīravo 'bhí ṣyāma pṛtanyátā́ḥ* IX, 35,3). Like the Ādityas Soma can be asked to forgive, to release from sin (e.g. *utá vratā́ni soma te práhāṃ minā́mi pākyà | ádhā pitéva sūnáve... mṛḷá no* X, 25,3) or to keep awake guarding the ordinances (e.g. *sóma vratéṣu jāgṛhi* IX, 61,24).

Drawing the conclusion one can say that the most characteristic action of Soma is to unite: he is a uniter of heaven and earth, a mediator between men and gods (being in this respect functionally equal to Agni). Besides he can be applied for support both in the military and in the magico-juridical sphere. Thus the main part of the semantic space of this deity (like it is in the case of Agni) cannot be modelled by means of the three functions of G. Dumézil.

The characteristics of a mythological figure as it was already mentioned, can be described as a totality of distinctive features acquiring the form of epithets, actions, attributes and requests. These distinctive units belong to different levels, that are connected with certain relations. It is convenient to describe their mutual relations as a number of transformations, for instance, to represent an epithet[1] as a reduced action, and a request as a transformation of the contents expressed by the epithets and / or by the actions within the limits of the explicative function of the language to that of its appellative one. For instance, in the semantic space of Indra the epithet: Vṛtrahan↔the action: *Vṛtraṃ hanti*↔the request: *Vṛtraṃ jahi; maghavan*↔*rayim ā bharati*↔*rayim ā bhara; vajrin, vajrabāhu*↔*vajram ādatta*↔*vajreṇa vadhīḥ; suçipra, çiprin*↔*somam pibati*↔*piba somam*, etc. It is possible, that one of the levels is represented better than the others or even is absent at all.

Having based on these considerations one can make an attempt to describe the contents of the hymns of the RV addressed to the gods with the help of a model consisting of two parts: an explicative one consisting of a number of levels made by oppositions of the corresponding distinctive units, and an appelative one consisting of requests being in accordance with the explicative part. The whole body of the hymn could be described as a successive switching over of the levels, a transition from one code to another. For instance: *pávasva soma divyéṣu dhámasu...—sűryam árohayo divi* IX, 86,22; *īçānā́ imā́ bhúvanāni vī́yase...—táva vraté soma tiṣṭhantu kṛṣṭáyaḥ* IX, 86,37. The request should not always follow immediately the explicative part. The switching over of the codes is carried out on wider scale, within the limits of the whole semantic space of a given deity, e.g. *dádhāti rátnaṃ svadháyor apīcyàm* IX, 86,10 —*asmé vásūni dhāraya sóma divyáni pā́rthivā* IX, 63,30 and so on; *ágre vā́jasya bhajate mahādhanáṃ svāyudháḥ sotṛ́bhiḥ pūyate vṛ́ṣā* IX, 86,12 —*pávasva vā́jasātaye* IX, 43,6.

In some cases the second part of the model, i.e. the requests, can

1. Exhaustive material concerning epithets is collected in the book of J. GONDA, *Epithets in the Rgveda*, 's-Gravenhage, 1959.

be reduced (or even come to naught), then the hymn will consist only of a mythologocial narration, in other cases the explicative part can be reduced to a minimum, and the requests will outweigh. But in general there is usually a certain balance between the explicative and the appellative parts in the semantic space of each mythological figure.

Moscow.

BHAGAVADGĪTĀ NOTES

BY

M. B. EMENEAU

1. *Bhagavadgītā*, chapter 6, vss. 15, 28[1]

The *Bhagavadgītā* has been exhaustively studied, both in India and in the West, with regard to its content. Little attention, however, has been given to its form, and least of all to its poetical or stylistic form. Dr. Ram Karan Sharma, in his monograph *Elements of Poetry in the Mahābhārata* (Berkeley, 1964), found a surprising concentration of figures of sound in the books of the epic that he examined, which included the *Gītā*. He made a preliminary study also of such poetic devices as chiasmus, and repetition in long passages. The latter includes linkage between verses (concatenation), and the use of refrains. The *Gītā* is rich in these devices, as it is also in antithesis (virodha), especially a type of ambiguous antithesis which is based on ambiguity in the resolution of sandhi rules.

All this, however, has little bearing on the content of the *Gītā* and has been almost safely neglected by the commentators and translators. Very occasionally it may be suspected that such neglect brings with it the risk of missing some meaning or some connotation. The risk may be critical at those points where the various types of repetition (concatenations, refrains) require examination of passages longer than the single verse. It has been pointed out that the epic style typically involves unitary composition of long passages, whereas the later poetical style (kāvya) just as typically composes one verse at a time, even when it deals with epic subjects. Those who are nurtured in the kāvya style and are

1. References to the *Mahābhārata* (Mbh.) are to book, chapter, and verse of the Poona edition. However, for simplicity *Bhagavadgītā* (BhG or *Gītā*) references include chapter and verse only, the chapter numbers being those of the usual separate numeration of this text.

trained to appreciate its values may well fail to read the epic with an eye to the implications of this difference of technique.

Examination of the structure of chapter six of the *Gītā* will point to a failure to appreciate the full meaning of one verse and its repetition, because of the failure to envisage the chapter (or the major part of it) as a unitary composition. The verses are numbers 15 and 28.

The early part of the chapter, up to vs. 9, needs little detailed comment. It is on the whole concerned with *sāmya* "holding all to be alike", "indifference"—so vss. 7-9) as the essence of *yoga* "discipline (of activity)", through which the *yogin* "disciplined man" is "disciplined" or "disciplines himself" (various forms of the verb *yuj-*). The first word in vs. 7, *jitātman* "whose self is conquered (by himself)," an epithet of the yogin, is explained by the two previous verses (vss. 5-6). These play at length on a repetition of *ātman* "the self"[1], viewed as one's own friend and one's own enemy. The latter role, which is referred to in the last phrase of vs. 6 (*śatrutve, vartetā 'tmai 'va śatruvat* "his very self would abide in enmity like an enemy"), and *jitaḥ* "conquered", which is found earlier in vs. 6, together are represented by *jitātman*, which begins vs. 7 as a linkage.

After vs. 9 comes a section (vss. 10-14) in which the yogin is enjoined to practise a different sort of approach to the Supreme One, namely, that of the ascetic practices of the classical yoga; these vss. hark back to 5.27-8. He is to sit in a prescribed manner, motionless, with eyes fixed on the tip of his nose (or between his eyebrows), doing breathing exercises, until he attains complete absorption in the Supreme One. The introductory words are: *yogī yuñjīta... ātmānaṃ* "let the disciplined man discipline himself", and the final words (vs. 14d): *yukta āsīta matparaḥ* "let him sit disciplined, concentrated on Me". Vs. 15 then sums up the preceding:

yuñjann evaṃ sadā 'tmānaṃ yogī niyatamānasaḥ
śāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃsthām adhigacchati

"Thus always disciplining himself, the disciplined man with his mind controlled attains to peace of which the highest point is nirvāṇa and which rests in Me". The word *evaṃ* certainly refers back to the preceding. There is even in 15ab *(yuñjann... ātmānaṃ yogī)* a stylistic use of concatenation by repetition (with minor inflectional variation) of the introductory words of 10ab *(yogī yuñjīta... ātmānaṃ)* and of *yukta* of 14d.

1. For fuller examination of these verses from another point of view, see section 2.

But what follows makes the interpretation of vs. 15 not quite this simple. Vss. 16 ff. abandon the injunction to follow ascetic practices. They enjoin moderation, i.e. avoidance of the two extremes, indulgence and asceticism; action is to be carried out with such moderation, with discipline (yoga) of this sort. This is in effect a reversion to the earlier teaching of *sāmya* "indifference" with respect to all desires. The man so disciplined is concerned, not with externals, but with the self alone *(ātman)*. Cf. vs. 20cd

yatra cai 'vā 'tmanā 'tmānaṃ paśyann ātmani tuṣyati

"in which very (yoga), looking upon the self by the self, he finds satisfaction in the self" (see section 2 for further examination of this verse). And his senses of perception and particularly his thought-organ (manas) which has to do with external perceptions, retreat from the external world. This passage ends, so far as new statement is concerned, with vs. 27:

praśāntamanasaṃ hy enaṃ yoginaṃ sukham uttamam
upaiti śāntarajasaṃ brahmabhūtam akalmaṣam

"For supreme bliss comes to the disciplined man whose thought-organ is stilled from activity, whose passions are stilled, who has become one with Brahman [= Me, the Supreme Being], who is stainless".

Then comes vs. 28:

yuñjann evaṃ sadā 'tmānaṃ yogī vigatakalmaṣaḥ
sukhena brahmasaṃsparśam atyantaṃ sukham aśnute

"Thus always disciplining himself, the disciplined man, free from stain, easily attains contact with Brahman, endless bliss". This is a summing-up of the preceding passage (vss. 16-27), as *evaṃ* clearly shows. It also shows concatenation with the previous verse by its repetition of *kalmaṣa* "stain" and of *brahma-*. But, very startlingly, its first five words are a repetition of the first five words of vs. 15, and the second halves of these two verses are practically synonymous. This repetition must be meaningful in so carefully organized a chapter. One might be tempted to regard vs. 15, —which comes between two sections which give two interpretations of the term yoga and reject the first—, as pivotal and, consequently, as ambivalent. But *evaṃ* in vs. 15 clearly refers back to the preceding section, and rules out any ambivalence; yoga in vs. 15 refers to ascetic practices. What is involved in the repetition in vs. 28 is a subtle antithesis (virodha). Vs. 15 declares the yoga of vss. 10-14, ascetic practices, to be prima facie a way to bliss. But the practically identical vs. 28 declares the yoga of vss. 16-27 to

be the real way to bliss, and contradicts the passage ending in vs. 15. The suppression of an outright contrasting negative statement leaves vs. 28 as a strong negation of vs. 15—prefigured, to be sure, by the statement on moderation in vss. 16-17, which by implication are a negation of what preceded on asceticism. The watchful hearer of the passage, when he hears the repetitive vs. 28, is to remember vs. 15 and to realize that it is contradicted[1].

2. Repetition of *ātman*

Vss. 5-7 of chapter 6 of the *Gītā* are striking for their repetition of the word *ātman*, which occurs fifteen times in the three verses (vs. 5 seven times, vs. 6 six times, vs. 7 twice).

vs. 5 *uddhared ātmanā 'tmānaṃ*
nā 'tmānam avasādayet
ātmai 'va hy ātmano bandhur
ātmai 'va ripur ātmanaḥ

vs. 6 *bandhur ātmā 'tmanas tasya*
yenā 'tmai 'vā 'tmanā jitaḥ
anātmanas tu śatrutve
vartetā 'tmai 'va śatruvat

vs. 7 *jitātmanaḥ praśāntasya*
param ātmā samāhitaḥ

Vs. 5 "One should lift up the self by the self, he should not let the self down; for just the self is the friend of the self, just the self is the enemy of the self".

Vs. 6 "The self is the friend of that self by which self the very self is conquered; but of the man who does not possess (= control) the self, the very self would abide in enmity like an enemy".

Vs. 7 "Of the man whose self is conquered, who is stilled from activity, the self is most highly concentrated"[2].

The difficulties of the passage have been much discussed, chiefly as to the shifting back and forth between the meanings of *ātman* as "oneself", "the self", and even as "the Self". I shall not be

1. My reliance on my late teacher Franklin EGDERTON for interpretation of much in the passage will be obvious. Indication of the relationship between vss. 15 and 28 is, I think, new.

2. BELVALKAR's separation of *param* (adverbial) and *ātmā* is attractive (Poona edition, *Bhīṣmaparvan* [1947], pp. LXXX-LXXXI); he agrees with Rāmānuja (as reported by HILL).

able to add much elucidation to this question, chiefly because I think that the composer's intention was not elucidation, but something rather different. He was operating within a poetical technique that composed by reuse of old, long-ago composed, formulaic materials in new (or perhaps not so new) contexts. These clichés were a good fit in the contexts for which they were originally composed, but at times not such good fits in the new contexts to which they were adapted. This did not always bother the composers, and they saw (apparently) no reason why it should, since epic flavor was their prime concern, rather than perfect lucidity. One very good example of a poor fit was discussed by Ram Karan Sharma (*op. cit.*, pp. 59-60); the formula *māghamāse gavām iva* occurs twice in the *Mahābhārata*, being a good fit in neither passage, but still being intelligible enough.

I would argue that our passage contains much formulaic material, that some of it is awkward, if not actually a bad fit in the passage, and that, apart from a modicum of relevant meaning (to be identified if possible), the composer's chief concern was the figure of sound of the repetition (hardly a classical figure, unless it is *laṭānuprāsa*).

No complete concordance exists to yield to such a study as this all the formulaic material that is to be identified in our passage. However, even such an incomplete collection as I have at hand shows that more than two-thirds of the material in the first two verses of the passage is formulaic. This consists of phrases less than a pāda (quarter-verse) in length, with the exception of 5c, in which the whole pāda is involved.

Vs. 5a. A number of pādas end with either *ātmanā 'tmānam* or *ātmānam ātmanā*, metrical variants whose use depends on whether the pāda is odd or even in the verse. E.g. in the *Gītā* itself: 3.43b *saṃstabhyā 'tmānam ātmanā* "steadying the self by the self", 6.20c *yatra cai 'vā 'tmanā 'tmānaṃ* "in which very (yoga) [looking upon] the self by the self", 10.15a *svayam evā 'tmanā 'tmānaṃ* "just you yourself [know] your self by your self", 13.24b *ke cid ātmānam ātmanā* "some [see] the self by the self", 13.28c *na hinasty ātmanā 'tmānaṃ* "he does not harm himself by himself"; elsewhere in the *Mahābhārata:* 1.68.32a *avamanyā 'tmanā 'tmānam* "despising himself by himself", 12.120.13f *rakṣed ātmānam ātmanā* "he should protect himself by himself". Our vs. 5a has this formula in its odd-pāda form[1]. The verb *uddhared* "one should lift up [one-

1. It may be noted that material closely related to these formulas appears in 1.68.71cd:

imaṃ tu bālaṃ saṃtyaktuṃ nā 'rhasy ātmajam ātmanā

self]" refers back to the verb *ruh-* "to climb" in vss. 2-4, especially to *yogārūḍhas* "one who has climbed up to discipline". Our pāda then has relevant meaning: "one should by oneself lift oneself up (to discipline)".

Vs. 5b has no parallel in the collectanea. It is probably a free modulation, the antonym of pāda a: "he should not let himself fail to mount up".

Vs. 5c: *ātmai 'va hy ātmano bandhur*, and vs. 6a: *bandhur ātmā 'tmanas (tasya)*. Presumably one is one's own friend in the matter of bringing about the rise to discipline. But the pāda, probably in the form of 5c (since 6a has suffered rearrangement to add *tasya*, the coordinate of *yena*), is formulaic. The verse 1.67.7 in the Śakuntalā story is also a play on the word *ātman*:

ātmano bandhur ātmai 'va
gatir ātmai 'va cā 'tmanaḥ
ātmanai 'vā 'tmano dānaṃ
kartum arhasi dharmataḥ

"Just oneself is the friend of oneself, and just oneself is one's own resource. According to what is right, you ought to bestow yourself (in marriage) just by yourself". (Duḥṣanta is trying to persuade Śakuntalā not to wait for her guardian to give her in marriage: as her own friend [or possibly relative] she may give herself in the Gāndharva marriage). Here pāda a is the equivalent of our 5c. If there is validity in the syntactic statement that in a noun-plus-noun predication the predicate normally comes first (therefore, BA), 1.67.7a should be the basic form of the formula. Upon displacement (AB), then, 5c has a secondary insertion of *hy* to prevent sandhi reduction of two vowels to one (*'va āt-* > *'vā 't-*), the metrical equivalence being thus retained. Parallel to 5c as it stands is 12.306.100a: *ātmā hy evā 'tmano hy ekaḥ*, at least in its first six syllables. Reversal of the two enclitics *(e)va hy / hy ev(ā)-* is inconsequential, since both orders are otherwise found for the combination. Of the two final syllables, *bandhur* in 5c would *a priori* seem more original than the other passage's *hy ekaḥ*, since *hi* in the latter is redundant.

Vs. 5d: *ātmai 'va ripur ātmanaḥ*. *Bandhu* "friend" having been established as relevant, its opposite, *ripu* "enemy" (synonym *śatru* in vs. 6), is introduced in an antonymic statement, which leads in

« but you ought not to cast off by yourself this child born of yourself ». The substitution of *ātmajam* for *ātmānam* does not affect the meter.

The formula *ātmanā 'tmānam* also appears as the beginning of a pāda at 5.34.62ab: *ātmanā 'tmānam anvicchen manobuddhīndriyair yataiḥ* « one should seek after the self by the self, with mind, intelligence, and senses controlled ».

vs. 6 to the introduction of the verb *ji-* "to conquer" and the concept of the "self-conquered" or "self-controlled" man, who is *jitātman* in vs. 7. 5d takes its form from 5c. It begins identically with *ātmai 'va.* It could end with *hy ātmano ripuḥ*, but chiasmus (a very frequent poetical device in the epic) yields the metrically equivalent *ripur ātmanaḥ* (which may indeed echo 1.67.7b *'va cā 'tmanaḥ*).

Identical with 5cd is 5.34.62cd. That verse as a whole is not as tightly composed as our *Gītā* verse, in itself and within its context (its ab is given on p. 274 n.), and in consequence may be considered to be in some sense secondary to the *Gītā* passage. It is to be noted that the later history of 5.34.62 shows further effects both of the *Gītā* passage and of the Śakuntalā vs. 1.67.7. For pāda b the K(ashmir) mss. read *ātmānam avasādayet*, for which cf. our *Gītā* vs. 5b; for pāda d a number of the M(alayalam) mss. have *gatir* instead of *ripur*, for which cf. the Śakuntalā pāda b: *gatir ātmai 'va cā 'tmanaḥ.* Inconsequential shifts of order appear in pāda c, for which many mss. in the northern subdivision have *ātmā hy evā 'tmano bandhuḥ*, with change of *(e)va hy* to *hy ev(ā)-*; and in pāda d, for which some K(ashmir) mss, and one of the southern ones read *ripur ātmai 'va cā 'tmanaḥ*, with shift of *ripur* to initial position. Finally, many mss. in the northern subdivision (and consequently the vulgate texts) add after 62cd (= *Gītā* 5cd) another verse, the first half of which is identical (with a minor shift of order) with *Gītā* 6ab; the copyist or reciter responsible for the addition knew the *Gītā* very well indeed.

6a has been treated above as a rearrangement of 5c. It is an instance of concatenation in its repetition of 5c.

6b: *yenā 'tmai 'vā 'tmanā jitaḥ.* No exact parallel or repetition is found in the collectanea. However, *Gītā* 2.55c: *ātmany evā 'tmanā tuṣṭaḥ* "being contented by himself just in the self alone", has *vātmanā*—x, the odd-pāda equivalent of our even-pāda's *vātmanā* ⏑ x[1]. For the beginning syllables, see 6d below.

6c: no parallel has been found for *anātmanas.*

6d: *varteta 'tmai 'va śatruvat.* The combination *ātmaivă* can appear beginning the pāda (5c, 5d), following the initial syllable of the pāda (6b), or, as here, following the first two syllables of the pāda; metrical considerations debar it from any later position in the pādas of the śloka, except final in an odd pāda.

Vs. 7: no parallels have been found.

In the two verses 5-6 the formulaic material may now be schematized by underlines as follows:

1. With 2.55 c, cf. 3.17 c: *ātmany eva ca saṃtuṣṭas*, in a verse which plays on *ātman.*

vs. 5 *uddhared ātmanā 'tmānaṃ*
nā 'tmānam avasādayet
ātmai 'va hy ātmano bandhur
ātmai 'va ripur ātmanaḥ

vs .6 *bandhur ātmā 'tmanas* tasya
yenā 'tmai 'vā 'tmanā jitaḥ
anātmanas tu śatrutve
vartetā 'tmai 'va śatruvat

Of the 48 syllables of the two verses, 33 are formulaic, i.e. just over two-thirds of the total[1].

3. *udāsīna* "remote neutral"

The term *udāsīna* of the arthaśāstra is, like other arthaśāstra terms[2], well-known in the epic. *Mbh.* 15.11.1 contains it in a verse about the maṇḍalas, or circles of kings or states which surround the state of the king *(vijigīṣu)* who is the point of reference. Likewise the *Gītā* in 6.9 has a partial list of such kings, *udāsīna* being one in the list. The *udāsīna* is described as being the "remote neutral", who is indifferent to the *vijigīṣu* and to the latter's enemies and friends alike, that is, to all the members of the *vijigīṣu*'s circle of surrounding states[3].

Since the technical term is commonplace enough in the epic, including the *Gītā*, there is no reason why it should not be recognized as such in the simile *udāsīnavad āsīna-* "sitting like the remote (indifferent) neutral", which recurs in *Gītā* 9.9c and 14. 23a[4]. In the first passage Kṛṣṇa says that he, unattached

1. A few more items have been found, the *Gītā* passages being 2.64c, 5.7, 6.29, and elsewhere 1.68.47ab. Of these I only note that *Gītā* 5.7c *sarvabhūtātmabhūtātmā* « he whose self has become the self of all beings », is technically very nearly a *yamaka* in construction, since *bhūta* has different meanings in its two occurrences; it just misses being a really perfect one, since the two occurrences of *ātma* have the same meaning. This pāda is partly formulaic; cf. 6.29ab *sarvabhūtastham ātmānaṃ sarvabhūtāni cā 'tmani.* The only really perfect *yamaka* in the *Gītā* is probably 7.22 *vihitān hi tān,* or *vihitān hitān,* if that be read.

Similar *Gītā* verses with extensive repetition of other items are: 4.24 *(brahman)*, 4.29-30 *(prāṇa)*, 6.23 (*yoga*; cf. 3.203.44cd with variation), 11.23 *(bahu, bāhu)*.

2. E.g. in *Gītā* 10.38b *nītir asmi jigīṣatām, jigīṣant-* equals the *Kauṭilya-arthaśāstra* term *vijigīṣu-*, the king who is the center of interest, « who desires to conquer ».

3. The *madhyastha* is another kind of neutral, who is sometimes said to hold sentiments that are equal towards both parties; he is involved, whereas the *udāsīna* is not involved, but indifferent.

4. The repetition of sound *(-dāsīn-)* need only be noted.

(indifferent) to his activities as world-creator *(asaktaṃ teṣu karmasu)*, is like the *udāsīna* among the kings described in the arthaśāstra. In 14.23 the man who has transcended and is not perturbed by the elements that make up the material world (the guṇas) and who is indifferent *(sama, tulya)* to all the things of this world, is compared to the *udāsīna*. It is a vivid simile, even if drawn from a scholastic body of analysis, and it would be a pity not to recognize it in interpreting the *Gītā*.

Śaṃkara recognized the word as the technical term of the arthaśāstra, since at 14.23 he used the same gloss that he had used at 6.9 in dealing with the list of kings: *udāsīno na kasya cit pakṣaṃ bhajate*. At 9.9 he glossed with the word *upekṣaka-*, which, not being a technical term, is unrevealing. In spite of Śaṃkara, modern translators and commentators, both in India and in the West, have failed to render the simile correctly[1], and a notice of it seems appropriate.

4. *Bhagavadgītā* 3.41c *prajahihi*

Pāda c of this verse *(pāpmānaṃ prajahihy enaṃ)* has been variously interpreted. The sequence *prajahihy* is taken either as one word or as two *(prajahi hy)*, which is of course a matter of interpretation of the sequence in the devanāgarī script. The critical edition accepts the former interpretation, recording in the critical apparatus that this ("abandon, cast off", etc.; root *hā*) is Śaṃkara's interpretation *(parityaja)*; it is also the interpretation of PW, of Yarrow (*Aberrant Forms in the Mahābhārata* [unpublished Yale dissertation, 1950], p. 129), and of those of the translators who use such equivalents as "cast off" (e.g. Telang) or "entsage" (e.g. Garbe). Metrically *prajahihy* and *prajahīhy* are equivalent. Pāṇini teaches both *jahihi* and *jahīhi*, as well as *jahāhi*, in 6.4.117. The critical apparatus records that a number of Śāradā mss. along with three of the Kashmiri commentators read *prajahīhy*. On the other hand, a number of commentators, the influential Nīlakaṇṭha,

1. Hill at 14.23 translated *udāsīna* as « neutral », but omitted a translation of *-vat*; at 9.9 he rendered « as one indifferent ». Edgerton: 9.9 « (sitting in) as one sitting out » (an attempt to reproduce the figure of sound) or « participating as one indifferent », 14.23 « (sitting) as one sitting apart ». Telang, Belvalkar: « like one unconcerned ». Roy: « as one unconcerned ». Deussen: 9.9 « wie einer, der müssig ist », 14.23 « gleichwie ein müssiger ». Garbe: « wie ein Unbeteiligter ». Ram Karan Sharma, *op. cit.*, 107, noted the two uses of this simile, and found no other occurrence in books 1, 3, and 6 of the *Mahābhārata*. In spite of his listing of the simile, I have still felt that a more conspicuous notice and explication of it would be in order.

Rāmānuja, and Dhanapati (a sub-commentator on Śaṃkara), and presumably numerous mss. read *prajahi hy*, taking the verb form to belong to root *han* ("strike off, strike down", etc.); S. K. Belvalkar, the editor of Bhīṣmaparvan, calls this division "usual". Some translators follow this interpretation, e.g. Edgerton ("smite down") and Deussen ("schlage aus dem Felde"). Roy's translation curiously follows Śaṃkara by name with the rendering "cast off", but in the footnote in which Śaṃkara's interpretation is referred to, it is said that this is the interpretation of the verb form *prajahi*! Hill is no better with his reading *prajahi hy* and translation "cast off". Belvalkar in his note on p. 776 of the critical edition seems to argue that the Kashmir reading *prajahīhy* proceeds from an interpretation of *prajahihy* as one word. He also notes that *jahi* in vs. 43 may have suggested, by anticipation, the separation into *prajahi hy*, but that *hi* is tautological after *tasmāt* at the beginning of vs. 41[1].

In what precedes I have added nothing substantial to what I take to be the correct solution adopted by the critical edition. It may be added, however, that the situation reflected in Whitney's statement (*Grammar*, § 665), viz. that of the three Pāṇinean 2sg. imperatives of the root *hā* only *jahīhi* is quotable[2], may have had its moment in the rejection of *prajahihi* in vs. 41. It is now, however, possible to quote *jahihi* in three passages in the classical literature, Aśvaghoṣa's *Saundarananda* 2.62, Mayūra's *Sūryaśataka* 59, and Bāṇa's *Caṇḍīśataka* 34, in all of which the form is guaranteed by the meter; there may be other passages so far not recorded. Whether these are based only on the grammarian's teaching hardly matters. The *Gītā* form, which hardly needs backing, and they mutually support one another.

Berkeley.

1. Certainly there are instances of otiose (verse-filling) *hi* in the epic, but it should be a canon of interpretation to avoid as much as possible recognizing particles as otiose.

2. PW, however, says that only *jahāhi* is « unbelegt ». The BHS *jahāhi* (EDGERTON, *BHS Grammar*, p. 238, *BHS Reader*, p. 27, vs. 2) is hardly to be alleged as a Pāṇinean form ; it belongs rather with forms such as *dadāhi*, etc. in *BHS Grammar*, § 30.6.

NOTES SUR QUATRE UPANISAD

PAR

Anne-Marie ESNOUL

Depuis l'ouvrage de R. Regnaud[1], l'analyse comparée des *Upaniṣad* a été maintes fois reprise. Regnaud avait déjà mis en évidence la communauté de certains thèmes dans trois upaniṣad qu'il donne comme les plus anciennes (*Bṛhad Āraṇyaka*, *Chandogya* et *Kauṣītaki*). M. Renou a souligné dans les E.V.P. I[2] les concordances entre les deux premières (p. 96-100) et, d'autre part, l'introduction à sa traduction de la *Kauṣītaki* (Paris 1948) vient étayer la thèse de l'ancienneté de cette dernière.

La présente note ne prétend donc pas apporter grand chose de nouveau. Il s'agit plutôt d'un certain nombre de réflexions et de questions soulevées par la lecture de ces textes et des études qui leur ont été consacrées. Tenter de répondre positivement à ces questions demanderait un très long travail ; ici, il ne peut être question, au moins provisoirement, que de les poser. Il ne semble pas que l'on ait suffisamment insisté sur le fait que toutes trois se présentaient comme des développements parallèles dans le cadre des *saṃhitā* auxquelles elles se rattachent : on pourrait être tenté de supposer qu'à l'intérieur de chacune des traditions — yajurvédique, sāmavédique et, sans doute légèrement plus tard ṛgvédique — le même effort de compilation se serait produit, se répondant en quelque sorte et abordant les mêmes thèmes essentiels.

Si, comme on le pense, BĀU et Ch.U. ont été composées sous leur forme actuelle à des dates très rapprochées, cette communauté des thèmes s'explique aisément. En ce qui concerne la Kau.U., probablement quelque peu postérieure, on dirait plus volontiers que celle-ci a démarqué des passages entiers des deux premières,

1. R. REGNAUD, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde* Paris, 1876-1878.

2. L. RENOU, *Études Védiques et Pāṇinéennes T. I.*, p. 9, Paris, 1955.

comme pour établir dans la ligne du troisième Veda un texte upaniṣadique symétrique de ceux qui se rattachent aux autres.

Toutes trois font partie de *brāhmaṇa* ou d'*āraṇyaka ;* toutes trois également, rédigées en prose, paraissent constituées de morceaux d'origines diverses rassemblés ultérieurement ; exemple typique : la BĀU., finale du *Śatapatha Brāhmaṇa*, comporte six leçons, regroupées 2 à 2 en trois *kāṇḍa*, dont le dernier porte le titre révélateur de *khila kāṇḍa* « section supplémentaire ». Au brāhmaṇa du Sāmaveda — manuel de chanteurs d'hymnes — dont elle dépend, sont liées étroitement les premières lectures de la Ch.U., alors que les quatre dernières se consacrent davantage aux spéculations plus proprement upaniṣadiques sur l'ātman et le brahman ; quant à la Kau.U., chapitre 3 à 6 du brāhmaṇa du même nom, elle traite en chacune de ses leçons un sujet différent pour n'aborder vraiment la question de l'ātman qu'à partir du troisième — le quatrième n'étant que la reproduction presque littérale de l'enseignement de la BĀU. II touchant le brahman.

Il n'est pas question de relever ici tous les échos d'un texte à l'autre, mais de noter plus simplement quelques points sur lesquels le parallélisme se révèle plus particulièrement frappant.

Ce parallélisme concerne d'abord les personnages mis en scène dans les récits-cadres : si le célèbre sage Yajñavalkya n'apparaît que dans la BĀU. et la Ch.U., par contre, Uddālaka Āruṇi, qu'on dit avoir été son maître (BĀU VI.3.7), joue un rôle important dans les trois upaniṣad (BĀU. III.7 ; VI.2 ; VI. 3.7. — Ch.U. III.11.4 ; V. 3 ; VI. — Kau.U. I.1) ainsi que son fils Śvetaketu (BĀU. VI.2 — Ch.U. III.1 à 5 ; VI — Kau.U. I.1.1.)[1].

Par ailleurs, les problèmes eschatologiques, qui fournissent le sujet de la première leçon de la Kau.U. sont abordés à plusieurs reprises et de façon très apparentée dans la BĀU. V. 10-11 ; VI. 2.2. et enfin VI. 2.14-16 qui offre un développement symétrique de celui qu'on trouve dans la Ch.U. V.10.

On peut noter, d'autre part, que l'intérêt manifesté par la BĀU et la Ch.U. à l'*udgītha* (cantique du sāman) — plus spécialement encore par la Ch.U. parce qu'elle se rattache au Sāma Veda — semble reporté sur l'*uktha* (partie récitée) dans la Kau.U., rappelant ainsi l'appartenance de ce texte aux écoles ṛgvédiques. C'est l'*uktha* qu'on assimile ici au *prāṇa* (III.3) "souffle vital" et au brahman (II.6) au lieu et place de l'*udgītha* (BĀU. I. 3.23 ; Ch.U. I. 2.10 à 13 ; I. 3.3.). Sans doute, dans la BĀU. V. 13.1, l'assimilation de l'*uktha* au *prāṇa* était déjà un fait acquis mais sur le même plan

1. Les passages de la Kau.U. sont empruntés au texte publié par M. Renou dans la collection « *Les Upanishad* ». Paris, 1948.

que le *yajus* (formule sacrificielle) ou le *sāman* (mélodie accompagnant le sacrifice) ; la seule allusion qu'y fasse la Ch. U. est encore plus incidente « cet être qu'on voit dans l'œil, c'est le *ṛc*, c'est le *sāman*, c'est l'*uktha*, c'est le *yajus*, c'est *brahman* » (*ya eṣo 'ntarakṣaṇi puruṣo dṛśyate saivark tat sāma tad uktham tad yajus tad brahma*, I.7.5.).

Mais les thèmes sur lesquels insistent les trois upaniṣad, les passages où se marque le parallélisme le plus net sont ceux qui tournent autour de la notion de *prāṇa*, souffle vital, qui se subdivise lui-même en cinq.

La question du souffle vital se pose dans la majorité des upaniṣad classiques mais, alors que beaucoup d'entre elles ne l'ont traitée qu'épisodiquement, dans nos trois textes elle demeure sous-jacente aux autres spéculations et, bien souvent, elle se présente comme centrale ; à l'intérieur de chaque tradition, les enseignements touchant à ce souffle vital — dont on souligne, d'autre part, l'aspect cosmique — apparaissent de première importance et inséparables de ceux concernant l'*ātman* et le *brahman*.

Le *prāṇa* est une manifestation sensible immédiatement saisissable, comme l'avait été originellement l'*ātman ;* mais celui-ci, au niveau des upaniṣad, avait vu s'estomper sa signification naturaliste pour se transformer en un principe spirituel — individuel et cosmique. Le prāṇa, par contre, garde ce caractère de pulsion vitale dont les fonctions débordent beaucoup celles de la respiration (J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*[1], p. 145). Ces différentes fonctions — ou plutôt ces différentes énergies — portent le nom de *deva*, ou *devatā* (divinités) dans bien des textes d'upaniṣad anciennes[2]. Tantôt donc assimilées, tantôt simplement associées aux différents souffles, elles figurent, accolées à la formule de bénédiction *svāhā*, dans des suites parallèles de mantra destinés à « obtenir — comme le dit la BĀU. VI.3.1 — quelque chose de grand » *(mahat prāpnuyām)*.

2. Par un curieux retour, si le prāṇa est, au départ, plus facilement saisissable c'est lui qui, en revanche, aidera à l'intériorisation du sacrifice lorsque apparaît l'idée de l'*Agnihotra* effectué dans les souffles et non plus dans le feu. C'est là tout le sujet de la *Mahānārāyāṇa* Up. Peut-être serait-elle, dans la perspective du Yajur Veda noir, l'upaniṣad consacrée à cette notion. Mais comme elle est en majeure partie versifiée, que sa présentation est fort différente et que l'apparition d'un dieu personnel la situe dans une toute autre atmosphère, sans doute plus marquée de yoga — comme la *Kaṭha* Up. — il n'a pas été question de la mettre en parallèle avec les autres (cf. J. Varenne, *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, tome II : les Doctrines*. Paris, 1960.

1. L'ancienneté et le large emploi de la théorie des *devatā* facilitera bien plus tard, en contexte théiste, celles des *śakti*, énergies divines qui, dans une perspective différente, et particulièrement dans les milieux tantriques, prendront la relève des énergies d'origine naturiste.

La liste des mantra est longue dans la BĀU ; elle comprend nombre d'autres termes que les noms des cinq devatā, tandis que la Ch.U. (V. 18 à 23) ne cite que des libations aux cinq souffles, chacun joint à une fonction, sauf le dernier, *udāna*, qui n'a pas son correspondant dans le microcosme. La Kau.U. II.3, à la place des souffles, dans une liste analogue, donne les cinq devatā qui les représentent dans la Ch.U.

Soit sous forme d'apologues, soit sous celle de raisonnements suivis, en maint passage s'affirme la précellence du souffle central — celui qui, chef de file, porte plus spécialement le nom de *prāṇa ;* résidant dans la bouche, il représente l'énergie vitale.

Deux apologues célèbres mettent en lumière sa suprématie ; l'un s'attache plutôt à l'aspect physiologique, l'autre à l'aspect cosmique du *prāṇa*, celui qui le rapproche du *brahman-ātman*. Ces deux récits sont repris dans les trois textes.

C'est ainsi que la BĀU. et la Ch. U., dans des versets à peine différents, nous montrent les diverses énergies, arguant chacune de son excellence et, pour la prouver, désertant une à une le corps humain sans que celui-ci en subisse un dommage majeur, jusqu'au moment où vient le tour du souffle — pulsion centrale, celui qui réside dans la bouche : il attire alors à lui toutes les autres énergies, incapables de subsister en son absence. Et chacune se résoudra à reconnaître sa subordination au *prāṇa* tout puissant (BĀU. VI.1 ; Ch.U. V.1). Les deux textes sont symétriques, presque calqués l'un sur l'autre ; ils débutent par une série d'affirmations à peu près identiques touchant « celui qui sait ». La BĀU. donne un verset de plus que la Ch.U., au commencement de l'apologue lui-même. Dans la Ch.U. les *prāṇa* vont porter leur discussion devant le brahman ; dans la BĀU., ils s'adressent à Prajāpati — qui n'est d'ailleurs qu'un autre aspect de celui-ci. Là encore la BĀU. présente un verset supplémentaire ; elle énumère cinq énergies — dont le sperme — auxquelles elle superpose le souffle ; dans la Ch.U., au contraire, le prāṇa est l'une des cinq énergies, ce qui revient une fois de plus à assimiler ces énergies aux souffles.

Le même apologue se retrouve dans la Kau.U. II. 14, dans une version écourtée et présentée différemment : au cours de leur discussion toutes les énergies, souffle compris, abandonnent le corps, puis y reviennent une à une ; mais le corps inanimé ne reprend vigueur que lorsque le souffle le réintègre ; ici *prāṇa* est identifié au Soi conscient *(prajñātman)*, expression qui apparaît pour la première fois dans ce texte.

Déjà à Kau.U. III.3, cette même suprématie du *prāṇa* était posée sous forme d'une série d'affirmations : « On vit sans voix, car nous voyons des muets; on vit sans yeux, car nous voyons des aveugles ;

on vit sans oreilles, car nous voyons des sourds ; on vit sans esprit, car nous voyons des êtres insanes ; on vit les bras coupés, on vit les jambes coupées ; car nous en voyons qui sont ainsi. Mais c'est le souffle, le Soi conscient qui, s'étant emparé de ce corps, le fait se dresser *(jīvati vāgapeto mūkān vipaśyāmo jīvati cakṣurapeto'ndhān vipaśyāmo jīvati śrotrāpeto badhirān vipaśyāmo jīvati mano'peto bālān vipaśyāmo jīvati bāhucchinno jīvaty ūrucchinna ity eva hi paśyāma ity eva khalu prāṇa iva prajñātmedaṃ śarīraṃ parigṛhyotthāpayati).*

L'autre apologue, également rapporté par la BĀU et la Ch.U. de façon quasi identique, concerne le duel entre *deva* et *asura* autour de l'*udgītha* que les dieux se sont approprié et que les asura cherchent à altérer pour leur en ôter le bénéfice (BĀU. I.3. 1 à 8 ; Ch.U. I.2. 1 à 9). Le texte de la BĀU. est plus développé mais l'une et l'autre nomment deux espèces de prāṇa. La BĀU. ne spécifie rien quant au premier, alors que la Ch.U. I.2. 2 dit qu'il s'agit du souffle qui réside dans le nez *(nāsikyaṃ prāṇam);* celui qui se révèle invincible est le second, le souffle dans la bouche *(āsanyaṃ prāṇam)* BĀU. L.3.7 ; Ch.U.I. 2.7.

La Kau.U. semble avoir pris pour modèle la BĀU. plutôt que la Ch.U. Ainsi traite-t-elle de façon analogue la transmission des souffles du père au fils. La BĀU.I. 5.17 disait que « quand trépasse de ce monde celui qui sait ainsi, il pénètre avec ses souffles dans son fils » *(sa yadaivaṃvid asmāl lokāt praity athaibhir eva prāṇaiḥ saha putram āviśati).* La Kau.U. reprendra le même thème en l'amplifiant. Elle pose un dialogue entre père et fils où le premier transmet ses énergies une à une et le fils les accueille ; il s'agit là non seulement des fonctions assimilées aux prāṇa mais il s'y ajoute encore bon nombre d'autres capacités. Le texte indique que si le père trop affaibli est incapable de parler il peut dire en bref : « Je veux mettre en toi mes souffles. »

C'est aussi en accord l'une avec l'autre que BĀU. et Kau.U. envisagent le reploiement des énergies dans le souffle central pendant le sommeil profond — celui qui ne comporte pas de rêves — et lors de la mort. Ces passages mettent en lumière un phénomène de double pulsion : le prāṇa central, souffle de vie dans la veille, se morcelle en cinq (si l'on s'en tient aux souffles) et en beaucoup davantage si l'on s'en rapporte à certains textes qui multiplient les devatā, mais lorsque la vie se retire, le prāṇa se rétracte et retourne à l'état indifférencié[1].

1. Ce mouvement de va-et-vient de l'énergie, qu'il s'agisse du macrocosme ou du microcosme, est une vue constante de la spéculation indienne ; à la base, sur le plan cosmique des théories concernant les « âges du monde » et la destruction périodique

Lors de ce repos — qu'il soit sommeil ou mort — la Kau.U. IV.20 proclame qu'on devient « un dans le souffle » *(prāṇa evaikadā bhavati)*; le III.3, qui considère le processus analogue au moment de la mort, emploie la même expression.

La BĀU II.1.17 n'a en vue que le mécanisme du sommeil ; il s'agit là des enseignements d'Ajataśatru, enseignement que reprendra la Kau.U. IV.20 « Lorsqu'un homme est endormi, cet être conscient, ramenant avec la conscience des souffles la conscience de soi, repose dans l'espace à l'intérieur du cœur, alors il tient le souffle, il tient la parole, il tient la vue, il tient l'ouïe, il tient le sens interne », c'est-à-dire, en résumé, les cinq énergies que l'on assimile aux cinq souffles *(yatraitat supto'bhūd ya eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo'ntarhṛdaya ākāśas tasmiñ śete/tāni yadā gṛhṇāty atha haitat puruṣaḥ svapiti nāma/tad gṛhīta eva prāṇo bhavati gṛhītā vāg gṛhītaṃ cakṣur gṛhītaṃ śrotram gṛhītaṃ manaḥ/)*.

La Ch.U. si elle n'entre pas dans le détail de ce processus, affirme néanmoins[1] le retour des diverses énergies dans le souffle pendant le sommeil (IV.3.3. et VI.8.2.). Surtout, c'est en jonction avec le thème précédent que revient le plus souvent celui des *nāḍi*, terme que l'on traduit fréquemment par veines — ou canaux — mais qui, plus qu'un système sanguin, évoque un réseau ténu où circule l'influx nerveux. Il ne semble pas d'ailleurs qu'il s'agisse de conduits vides, comme le mot lui-même pourrait le laisser supposer, mais de fibres impalpables, d'une substance subtile, différemment colorée où les souffles se fraient un chemin[2].

de celui-ci, c'est elle que l'on retrouve au centre de la conception sāmkhya de déploiement et de reploiement de l'univers à partir de la *Prakṛti*, Nature initiale d'où tout procède et où tout se résorbe ; là, comme dans la théorie des prāṇa, la spéculation joue sur la plan physiologique et sur le plan cosmique ; le Sāṃkhya y ajoutera, en outre, des préoccupations plus manifestement psychologiques.

1. Cf. aussi IV.3.3 ; au VIII.11.1, elle compare cet état de reploiement à l'*ātman* et au *brahman*.

2. On insiste dans les trois textes sur les diverses colorations des nāḍī (ou *hītā* (BĀU. IV.3.20) ; il en est question aussi en IV.8.9 mais sans que figure ni le terme de *hītā*, ni celui de *nāḍī* ; elles ne sont indiquées que par leur couleur ; les listes de ces versets sont identiques ; par contre celles de la Ch.U. et de la Kau.U. présentent de légères différences : dans l'ordre de présentation, d'abord, ensuite dans les termes mêmes employés. La BĀU. IV.3.20 donne *śukla, nīla, piṅgala, harita, lohita ;* la Ch. U. VIII.6 : *piṅgala, śukla, nīla, pīta, lohita*. La Kau.U. IV.19 reproduit la Ch.U. en remplaçant *nīla* par *kṛṣṇa*, l'un et l'autre représentant une teinte foncée, peut-être bleue plutôt que noire. Ch.U. et Kau.U. s'opposent à la BĀU, en donnant *pīta* là où la BĀU. dit *harita ;* il n'en reste pas moins que les trois listes sont certainement superposables ; c'est pourquoi il est surprenant qu'Émile Senart, ayant rendu *pīta* normalement par jaune dans la traduction de la Ch.U., traduise *harita* par vert dans la BĀU. Il ne semble pas avoir noté que *harita*, dont le premier sens est d'ailleurs jaune — et

Ces *nāḍī* sont nommément indiquées comme les voies des cinq souffles que la BĀU. II.1.19 nous dit partir du lotus du cœur et qui vont vers le péricarpe, c'est-à-dire dans les différentes régions du corps *(hṛdayāt purītatam abhipratiṣṭhante)*; elles sont au nombre de 72000 et on les appelle « *hitā* ». La Ch.U., plus modeste, n'en indique que 101 (VIII.6.6.).

Ces considérations sur le sommeil se relient à celles sur le rêve[1], considérations qui seront reprises dans la Māṇḍukya Upaniṣad et surtout dans les *kārikā* que lui adjoindra Gauḍapāda. Cet enseignement plus tardif développera la notion d'un quatrième état, ignoré par les upaniṣad anciennes, où le sommeil profond *(suṣupti)* est lui-même cet état mystique que surajoutent les spéculations ultérieures sous le nom de *turīya*.

A vrai dire, dans nos trois upaniṣad, les vues concernant ces états successifs sont fragmentaires et parfois contradictoires ; cependant, elles sont d'accord, une fois de plus, pour proclamer que dans le sommeil sans rêve, le dormeur réside dans les nāḍī. Cette affirmation se rencontre incidemment dans la BĀU. ; la Ch.U. VIII.6, 3 se montre plus explicite : « ainsi, quand on est endormi tout entier dans un calme total sans rêve, c'est qu'on s'est glissé dans ces veines » *(tad yatraitat suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnaṃ na vijānāty āsu tadā nāḍīṣu sṛpto bhavati)* et la Kau.U. le répète sous une forme légèrement différente.

Mais il se trouve une quatrième upaniṣad où le prāṇa joue aussi un rôle dominant et qui, tout bien considéré, peut apparaître comme un écho des trois autres ; quoique beaucoup moins longue, la Praśna, elle aussi en prose, reprend quelques-uns de leurs thèmes-clefs. Elle se réclame de l'Atharva Veda, la quatrième tradition védique ; cette appartenance n'est pas organique, comme celle des autres aux trois premiers Veda. Elle ne fait pas partie d'un texte de *brāhmaṇa* ou d'*āraṇyaka* — ce qui est d'ailleurs la règle pour les upaniṣad relevant des écoles atharvaniques.

Bien entendu, certaines affinités entre les milieux appartenant à ce courant et les positions du Yoga suffiraient à expliquer l'intérêt que ce texte témoigne pour le prāṇa ; pourtant ce n'est pas le cas des autres upanisad de date ancienne rattachées au quatrième Veda Un choix très net s'affirme ici, comme il s'affirmait dans la BĀU., la Ch.U. et la Kau.U.

parfois doré — tient ici la place occupée par *pīta* dans l'autre classification ; cela l'amène à traduire par jaune *piṅgala* dans le même texte alors qu'il le traduisait bien par brun dans l'autre.

1. Il est d'ailleurs curieux que, bien souvent, les textes sanskrits utilisent le même mot pour rendre le sommeil et le rêve : *svapna*, issu de la racine SVA, P dont le premier sens est « dormir ».

La Práṇa Upaniṣad, « l'upaniṣad aux questions », se présente comme une suite de dialogues entre le sage Pippālada et six interlocuteurs venus l'interroger ; or, quatre sur six de ces dialogues sont consacrés au souffle.

Le temps ayant passé, nous ne trouvons plus les mêmes personnages dans les récits-cadres ; d'autres noms se sont imposés à la tradition, mais les spéculations s'orientent pareillement.

Au II.2, les énergies, sous le nom de *deva*, sont données dans une liste qui comprend les cinq éléments, mais aussi la parole, l'ouïe, l'oreille et le sens interne *(manas)*, c'est-à-dire les *devatā* des textes antérieurs et la cinquième, le souffle, apparaît aux versets suivants, les 3 esquissant brièvement une théorie du souffle divisé en cinq et le 4 reproduisant sous une forme extrêmement succincte, l'apologue de la préeminence du souffle central sans lequel les autres ne peuvent subsister : « vexé, le souffle fit mine de s'échapper vers le haut. Car lorsqu'il s'échappe, tous les autres s'échappent » *(so'bhimānād ūrdhvam utkramata iva tasminn utkrāmaty athetare sarva evotkrāmante)*.

Dans le dialogue suivant (III.5) l'upaniṣad passe en revue les cinq souffles ; la distribution diffère, il est vrai, de celles des textes précédents, mais la suprématie du souffle central sur les autres avait été proclamée une fois de plus au verset précédent : « Comme un souverain enjoint à ses ministres 'va gouverner tels ou tels villages', ainsi le Souffle dispose, chacun à sa place, les autres souffles » *(yathā saṃrāḍ evādhikṛtān viniyuṅkta etān grāmān adhitiṣṭhasvety eva 'evaiṣa prāṇa itarān prāṇān pṛthag eva saṃnidhatta)*.

Dans les passages suivants, la répartition des souffles se rapproche de celle de la Ch.U. III.13. 1 à 5[1] ; comme dans celle-ci, la classification se relie à la théorie des nāḍī ; toutefois on note quelques divergences : ici le souffle principal *(prāṇa)* ne réside plus seulement dans la bouche mais aussi dans le nez et les yeux. Quant aux nāḍī elles-mêmes, leur description s'apparente à celle des autres textes, à ceci près que la question couleur est laissée de côté. Il semble par ailleurs que la Praśna ait renchéri sur l'enseignement des autres upaniṣad : comme dans la Ch.U., il y a 101 veines au départ du cœur, mais elle amalgame à cette opinion celle de la BĀU. : sur

1. Ch.U III.13.1 « Le cœur a cinq canaux des deva » *(tasya ha vā etasya hṛdayasya pañca devasuṣayaḥ)* ; suit la répartition selon laquelle chaque souffle est accordé à une direction de l'espace, le cinquième *udāna*, s'élevant vers le haut, c'est-à-dire vers l'*ākāśa*. C'est à propos d'*udāna* que la Pr.U. III.7 pose sa théorie de la transmigration « Et le souffle udāna, qui se dirige vers le haut par un de ces (canaux) conduit, lorsqu'il y a mérite vers le monde du mérite ; lorsqu'il y a démérite vers le monde du démérite ; lorsqu'il y a l'un et l'autre, vers le monde des hommes » *(athaikayordhva udānaḥ puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati pāpena pāpam ubhābhyām eva manuṣyalokam)*.

chaque nāḍī issue du cœur viennent se brancher 100 autres et sur chacune de ces 100×101, il s'en greffe 72 000 *(atraitad ekaśataṃ nāḍīnāṃ tāsāṃ śataṃ śataṃ ekaikasyāṃ dvāsaptatir dvāsaptatiḥ pratiśākhānāḍīsahasrāṇi bhavanti)*.

Ici, comme précédemment, les spéculations sur les nāḍī accompagnent celles sur le sommeil, sur la mort et sur la rétribution des actes après la mort (III.10), rejoignant ainsi les préoccupations eschatologiques de la Ch.U. VIII. 6.6.[1] et de la Kau.U. I.1. Toutefois, c'est seulement à la question suivante (IV.2) que la Praśna aborde la question du glissement de l'homme dans le sens interne, analogue à l'absorption dans le Souffle (Ch.U. IV. 3.3-4) ; d'ailleurs, à l'intérieur du sens interne la Pr.U. dit que veillent « les feux du souffle »[2].

Les ressemblances abondent donc entre ces quatre upaniṣad, plus peut-être qu'entre la plupart des autres. Le cas de la Pr.U. paraît spécialement curieux. C'est peut-être à des faits très postérieurs qu'il faut nous référer pour tenter de trouver des indications à ce sujet ; la continuité de la pensée indienne, sous-jacente à ses développements dont les divergences sont souvent plus apparentes que réelles, semble nous y autoriser. Ce qui s'est passé plus récemment peut éclairer des faits anciens sur lesquels nous manquent des témoignages contemporains.

Lors de l'émiettement des sectes, à la période dite hindouiste, le facteur dominant n'est plus la recherche, pour le salut, d'une connaissance *(jñāna)* du *brahman-ātman*, mais la confiance en une divinité personnelle, chez laquelle, cependant, se retrouve maints

1. La Ch.U. dit « il y a 101 veines au cœur ; une seule s'élève vers la tête celui qui monte par celle-là va à l'immortalité ; par les autres, on sort dans toutes les directions » *(śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyaḥ / tāsāṃ mūrdhānam abhiniṣṛtaikā / tayōrdhvam āyann amṛtatvam eti / viśvaṅṅ anyā utkramaṇe bhavanti //)* Ce qui est aussi la position de la Praśna (cf. note 10).

2. La Ch.U. IV.3.3 dit « le souffle est un absorbant ; quand on dort la parole disparaît dans le souffle ; de même la vue, de même l'ouïe, de même la pensée ; le souffle donc les absorbe tous » *(prāṇo vāva saṃvargaḥ / sa yadā svapīti prāṇam eva vāg apy eti prāṇaṃ cakṣuḥ prāṇaṃ śrotraṃ prāṇaṃ manaḥ / prāṇo hy evaitān sarvān saṃvṛṅkte /)*. La Praśna fait écho de façon poétique « O Gārgya, de même que tous les rayons du soleil se réunissent en un disque de lumière et que ces mêmes rayons du soleil se levant apparaissent de nouveau, ainsi en vérité toute chose s'unifie dans le Sens Interne, le meilleur des organes des sens. Et alors l'homme n'entend pas, ne voit pas, ne sent pas, ne goûte pas, ne touche pas, ne parle pas, ne mange pas, ne jouit pas, n'excrète pas, ne se meut pas. On dit qu'il dort » *(yathā Gārgya marīcayo'rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā etasmiṃs tejomaṇḍa ekī bhavanti / tāḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranty evaṃ ha vai tat sarvaṃ pare deve manasy ekī bhavanti / tena tarhy eṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na rasayate na spṛśate nābhivadate nādatte nānandayate ṇa vimṛjate neyāyate svapitīty acakṣate)*. — La BĀU. II.1.17 dit presque la même chose, cf. p. 5.

caractères de l'Absolu impersonnel upanisadique. Or, les sectes se sont toutes targuées de leur orthodoxie, ont toutes affirmé détenir la véritable tradition ; toutefois elles ont habituellement élu tel ou tel texte de la *śruti* ou de la *smṛti* comme leur « Livre » et, sur ce texte, ont composé de nombreuses gloses. Chaque commentaire est caractéristique d'un groupe particulier, mais le fond reste identique : mêmes légendes, mêmes croyances — ou à peu près — même ordre de spéculations... que ce soit dans les Purāṇa, les Āgama, voire dans les Tantra[1].

Ne pourrait-on supposer qu'à date plus ancienne le mécanisme a été semblable ? Et, sans vouloir trop affirmer quant au goût de systématisation de la pensée indienne, ne pourrait-on pas être induit à croire que la Praśna Upaniṣad a été composée pour donner à la lignée atharvanique un enseignement parallèle à celui que l'on trouvait dans les traditions de la trayīvidyā ?

Certainement, dans chacune des branches du Veda les écoles étaient nombreuses et, à trop simplifier on se trompe à coup sûr ; mais même si, à l'origine, un tel souci n'a pas été déterminant, n'a-t-il pas joué un rôle dans la compilation, peut-être déjà de la Kauṣītaki Upaniṣad et, ultérieurement, dans celle de la Praśna dont l'unité donne parfois l'impression d'être plus voulue que naturelle ?

Paris.

1. Dans les sectes et les textes bouddhiques mêmes on trouve trace d'un mécanisme analogue.

LE VEDA ET LA LITTÉRATURE TAMOULE ANCIENNE

PAR

Jean FILLIOZAT

L'originalité de la littérature tamoule ancienne est un permanent sujet de controverse. Les opinions sont loin d'avoir toujours reposé sur l'investigation complète et l'exégèse objective des sources d'information. Elles ont couramment été influencées, tant en Occident qu'en Inde même, par des préjugés de racisme, d'hypothèses systématiques ou de particularisme provincial. Beaucoup ont été émises longtemps avant que les sources sur lesquelles elles auraient dû se fonder aient été accessibles.

Les textes sanskrits composés dans le Nord de l'Inde ont souvent marqué du mépris pour les Draviḍa du Sud. Manu fait d'eux — comme aussi des étrangers entourant l'Inde, tels que les Yavana, Pahlava, Cīna, etc. — des kṣatriya déchus par l'omission des *saṃskāra* et le défaut de fréquentation des brâhmanes (X, 44). Dans la Carakasaṃhitā, Agniveśa, d'après Ātreya, pronostique les pires malheurs pour l'homme « qui, en rêve, est environné par des vautours, des chouettes, des chiens, des corbeaux, etc., des rakṣas, des trépassés, des piśāca, des femmes, des caṇḍāla, des draviḍa et et des āndhraka », les deux derniers étant les Tamouls et les Télougous, ainsi rangés après les Caṇḍāla, les « Brutes », c'est-à-dire après ceux qui sont considérés comme des sauvages intouchables[1].

1. gṛdhrolūkaśvakākādyaiḥ svapne yaḥ parivāryate /
rakṣaḥpretapiśācacaṇḍāladraviḍāndhrakaiḥ // *Carakasaṃhitā*, Indriyasthāna, V, 28 (éd. de Jamnagar, 1949, t. III, p. 1218). Il existe une variante *dravitāndhakaiḥ* pour les deux derniers termes de l'énumération (éd. NARENDRAŚĀSTRĪ, Lahore, 1929, t. I, p. 674). Une traduction bengalie (sans le texte sanskrit) a : *dhāvita andha* (*Carakasaṃhitā*, éd. Śrī Devendranāth SENGUPTA et Śrī Upendranāth SENGUPTA, Kalikātā, 1898, p. 520) qui ne donnent pas de sens satisfaisant. Mais Vāgbhaṭa, reprenant le texte dans l'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* (Śārīrasthāna, XII, éd. Ganeśaśarman, t. I, p. 254) et dans l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* (Śār. VI, 49) donne bien *draviḍāndhra*. L'*Aṣṭāṅgasaṃgraha* suit de plus près que l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* le texte de la *Carakasaṃhitā*. Il lit : ----- pretapiśācarakṣodraviḍāṃdhrastrīcaṇḍālādyair, tandis que l'A. H. lit ----

Bāṇa dans *Kādambarī*, fait une description défavorable du *draviḍadharmika* « celui qui suit l'ordre des Dravidiens »[1].

Nombre d'indianistes européens ont, de leur côté, fait l'hypothèse que, si les langues dravidiennes forment une famille linguistique étrangère au sanskrit, la culture dravidienne, à commencer par sa plus ancienne représentante, la tamoule, n'était qu'une adaptation méridionale de la culture aryenne et sanskrite du Nord. Les Aryens auraient soumis ou repoussé au Sud les Dravidiens, et finalement les auraient partiellement instruits et brahmanisés, toute culture valable chez les Dravidiens serait venue des Aryens. Les mentions dans le Veda d'ennemis des Arya, les Dasyu ou Dāsa, ont été souvent interprétées comme se rapportant aux Dravidiens. Des auteurs comme Macdonell et Keith[2] ont, après bien d'autres, voulu que l'épithète des Dasyu ou Dāsa, *anās*, interprétée comme voulant dire « sans nez » (mais qui peut aussi bien vouloir dire « sans bouche », muets) corresponde justement très bien au nez plat des aborigènes dravidiens. Dans leur conviction, ils oubliaient que le *Ṛgveda* (X, 99, 6) caractérisait aussi le Dāsa comme ayant six yeux et trois têtes et que les Dravidiens n'ont pas le nez plat. Les Grecs du temps d'Alexandre avaient déjà remarqué que les Indiens du Sud étaient noirs comme les Éthiopiens mais n'avaient pas le nez aussi camus[3] et ils sont en fait mésorhiniens[4].

Bien des savants du Sud ont réagi contre ces mépris gratuits et ces hypothèses fondées sur des erreurs et tranchant sur eux sans les connaître. Ils l'ont fait souvent jusqu'à l'excès contraire. Certains ont repoussé dans les périodes géologiques, ou dans des âges cosmiques antérieurs à l'actuel, les origines et une partie de la littérature tamoule. Beaucoup ont dénié toute influence venue du Nord ou ne l'ont admise que pour des périodes relativement tardives et en la considérant comme le résultat d'une intrusion coloniale des

pretapiśācastrīdraviḍāṃdhragavāśanaiḥ. La version tibétaine de ce dernier texte traduit, selon l'usage tibétain ordinaire, *preta* par *yi-dags*, interprète *piśācastrī* comme un féminin de *piśāca* en traduisant par *śa-za-mo*, rend *gavāśana*, « se nourrissant de bœuf », par *rme-śa-ćan* « ayant une nourriture souillée » et remplace *draviḍāṃdhra* par *byad-ma* « ennemi » qui, dans la traduction du *Bodhicaryāvatāra*, correspond à *ḍākinī* (Fr. Weller, *Tibetisch-Sankritischer Index Zum B.*, Berlin, 1955, t. II, p. 343, et Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, New Delhi, 1960, p. 1642). Jäschke et S. C. Das interprètent le groupe *byad-ma-rme-śa-ćan* comme désignant « a wicked demon ». De toute façon, l'accord des deux ouvrages sanskrits attribués à Vāgbhaṭa garantit leur lecture *draviḍāndhra* et dans la *Carakasaṃhitā*, leur source, la leçon *draviḍāndhraka*.

1. *Kādambarī*, éd. Kāśīnāth Pāṇḍurāṅg Parab, Bombay, 1921, Pūrvabhāga, p. 398-401.

2. *Vedic Index*, I, 348 ; II, 391 n. 38.

3. Arrien, *Inde*, VI, 9.

4. G. Olivier, *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, Paris, 1961, p. 120.

brâhmanes du Nord. Dans les dernières années, le projet d'adoption de la langue hindie comme langue d'unité nationale panindienne (alors qu'elle est plutôt une pomme de discorde) et la confusion, fréquente chez les politiciens ignorants du Nord comme du Sud, entre le hindi et le sanskrit, ont encore excité les oppositions et conduit à l'échange entre le Nord et le Sud, dans leurs débats politiques, d'arguments linguistiques et culturels aussi passionnés que misérables.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Au temps de la plus grande splendeur de la littérature et de la culture tamoules, le sanskrit a été annexé plutôt que honni et repoussé. Comme moyen de diffusion générale de la pensée des hommes du Sud à vocation universaliste, il a été employé par eux pour l'enrichissement de toute la culture indienne et c'est une gloire pour le Sud, non d'avoir résisté au sanskrit, mais d'avoir produit des hommes comme Diṅnāga, Kumārila, Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva et bien d'autres au premier rang de la philosophie panindienne en sanskrit, tout en continuant à engenfrer des auteurs de chefs-d'œuvre en tamoul, comme en ont produit les NāyaNmār, les ĀLvār, Māṇikkavācakar ou Kampar. On a bien à noter parfois dans certains milieux tamouls du Moyen Age, une mode trop servile de sanskritisation qui a abouti d'une part à des légendes absurdes comme celle d'Agastya venant du Nord enseigner la grammaire tamoule à Madurai[1], d'autre part à des démarquages inadéquats de la grammaire sanskrite pour exposer la grammaire tamoule, comme c'est le cas du *VīracōLiyam*. Mais on doit plutôt admirer la double maîtrise qu'ont souvent manifestée des Dravidiens — Tamouls, Kannaḍa, Telugu et Malayāli — dans deux cultures et deux littératures à la fois, celles de leurs pays respectifs et celle du sanskrit qui n'est pas, en dépit de ses lointaines origines préhistoriques, le bien du Nord, mais celui de tout le Bhāratavarṣa depuis deux mille ans au moins.

Heureusement, dès la fin du siècle dernier, le labeur infatigable de nombreux érudits tamouls, philologues et épigraphistes, à commencer par V. Cāmināṭaiyar parmi les philologues, a mis progressivement à la disposition de la recherche une masse considérable de documents originaux qui permettent de substituer des constatations de faits aux opinions gratuites, intéressées ou prématurées. La publication est achevée. L'examen et la critique des textes tamouls anciens, de la collection la plus ancienne dite « du Saṅgam » (Caṅkam), sont en cours[2]. L'interprétation et, consé-

1. Cf. R. DESSIGANE, P. Z. PATTABIRAMIN et J. FILLIOZAT, *La légende des jeux de Śiva à Madurai*, Publ. de l'I.F.I. n° 19, Pondichéry, 1960, p. XII.

2. L'institut français d'Indologie à Pondichéry, a achevé sur fiches (plus de 300.000) le relevé de tous les mots de la littérature du Sangam dans toutes leurs occu-

quemment, la critique des textes restent parfois difficiles. Elles sont aidées par des commentaires médiévaux sans lesquels bien des passages resteraient inintelligibles mais auxquels certains se fient parfois trop aveuglément, au point de substituer leur teneur littérale à celle des textes originaux eux-mêmes et d'imputer au contenu de ceux-ci les remarques que ces commentaires ont ajoutées selon les idées de leur temps. Il n'en est pas moins possible aujourd'hui, grâce aux documents originaux et aux études auxquelles ils donnent lieu, d'aborder au fond bien des problèmes faussement résolus d'avance ou dont la solution est en suspens.

Un des plus importants de ces problèmes a trait aux références de l'ancienne littérature du « Saṅgam » au rituel et à la science védiques, sa solution intéressant le jugement à porter sur les rapports réels du Nord et du Sud dans les premiers siècles de notre ère.

Ces références ont été pour la plupart relevées à plusieurs reprises, mais d'ordinaire en même temps que celles qui se rapportent aux divinités des cultes post-védiques, l'ensemble étant traité comme celui des témoignages sur l'apport aryen en général dans le pays dravidien. Or, à cet égard, seules les données védiques sont significatives, car une partie incomplètement identifiable des données post-védiques n'est pas sûrement originaire du Nord. Seule la tradition védique fondamentale, avec la langue védique, est nécessairement de provenance septentrionale. Au contraire, les traditions en prâkrits et en sanskrit classique, une fois ces langues adoptées dans le Sud à côté des langues dravidiennes, ont été l'œuvre des hommes du Sud aussi bien que de ceux du Nord. Il ne suffit pas qu'on trouve dans les textes tamouls des concepts exprimés en sanskrit pour que ces concepts aient nécessairement été importés par les « Aryens » : en Europe il ne suffit pas qu'une notion soit exprimée en latin pour qu'elle provienne d'Italie. L'usage de mots indo-aryens en tamoul prouve la connaissance et l'adoption d'éléments culturels indo-aryens et rien de plus.

Il n'existe pas de textes étendus en tamoul ancien actuellement conservés qui soient tout à fait exempts de mot d'emprunts indo-

rences, sous la direction de M. Kandaswamy Pillai. Ce travail est destiné à faciliter l'interprétation des textes et l'étude morphologique, lexicographique et statistique de la langue, ainsi que la recherche des données de cette littérature sur la société ancienne et sa culture. L'Université du Kerala a de son côté publié l'index complet du *PuRanāNūRu* : V. I. SUBRAMONIAM, *Index of Puranaanuuru*, Trivandrum, 1962, 628 pages, avec traduction de chaque mot en tamoul moderne et en anglais et avec identification grammaticale des formes. Elle a publié de même, en le faisant précéder d'une étude grammaticale l'index du *Cilappatikāram* : S. V. SUBRAMANIAN, *Descriptive grammar of Cilappatikāram*, Madras, 1965, 88 pages. Part II. *Index of C.*, 308 pages.

aryens. On a souvent voulu disposer les textes tamouls en chronologie relative d'après les proportions de mots sanskrits qui s'y rencontrent. En supposant que la sanskritisation ait été progressive, les textes tamouls seraient d'autant plus anciens qu'ils contiendraient moins de mots sanskrits. Mais la valeur de ce critère statistique est très limitée et cela pour deux raisons. D'abord la fréquence des emplois de mots sanskrits peut dépendre du sujet traité aussi bien que de la date du texte et dépendre aussi des habitudes personnelles de chaque auteur disposant d'un double jeu de termes équivalents, les uns tamouls, les autres sanskrits à choisir à son gré. En second lieu, on n'a pas assez tenu compte des mots d'emprunt moyen-indiens qui n'ont pas toujours été reconnus comme tels et qui, par conséquent, ont trop souvent été considérés comme purement tamouls[1].

Toutefois, l'usage de mots prâkrits est un peu plus significatif quant à la chronologie que ne le sont la fréquence ou la rareté des mots sanskrits. Avant la période de généralisation du sanskrit comme langue commune des relations entre les différentes régions de l'Inde et même avec l'étranger, les emprunts populaires à l'indo-aryen se sont fait de préférence aux prâkrits. Les textes tamouls comportant des mots prâkrits et peu ou point de mots sanskrits ont donc chance d'appartenir à une couche plus ancienne et plus populaire que ceux où les mots sanskrits abondent, encore qu'une fois entrés dans l'usage courant, ces mots prâkrits soient souvent restés usuels jusque dans la langue moderne et que la rareté de mots sanskrits équivalents concuremment employés puisse tenir, selon le cas, aussi bien au sujet du texte qu'à sa date de rédaction et à des tendances plus ou moins sanskritisantes des auteurs.

On ne peut donc fonder une chronologie relative détaillée et certaine sur les indices de fréquence des mots d'emprunts indo-aryens dans les textes tamouls. Ceux-ci sont tous postérieurs à la diffusion précoce dans le Sud d'une vaste connaissance des littératures originaires du Nord. On voit seulement que la langue a été influencée d'abord, et jusque dans son usage général, par les vocabulaires prâkrits, surtout par celui de l'ardhamāgadhī des Jain, longtemps nombreux en pays tamoul et qu'elle a ensuite admis des mots sanskrits savants ou quelconques, d'autant plus fréquents que le sanskrit s'employait davantage comme langue de culture et de communications générales et que des auteurs plus nombreux du Sud écrivaient eux-mêmes en sanskrit.

Mais les emprunts spécifiques de termes techniques, spécialement

1. J. FILLIOZAT, *Chronique bibliographique. Travaux récents sur les langues dravidiennes*. J.A. 1963, p. 267 et suiv.

de termes védiques, sont au contraire significatifs de l'adoption au pays tamoul de croyances et de rituels du Nord et ils sont d'autant plus remarquables qu'il est possible de trouver au moins un repère daté pour situer une des premières manifestations de leur usage.

Le recueil de poèmes appelé « Les quatre cents sur les exploits », *PuRanāNūRu*, ou en abrégé *PuRam*, contient des indications manifestement ajoutées en colophons aux poèmes lors de leur réunion en ce recueil et qui donnent les noms des poètes et des personnalités en l'honneur desquelles ils ont été composés. Ces indications ne font pas partie des textes eux-mêmes et peuvent contenir des erreurs mais il serait arbitraire de supposer qu'elles ont été inventées de toutes pièces. Elles dérivent bien plutôt de notions conservées en même temps que les textes. On ne saurait leur dénier *a priori* toute valeur, d'autant plus qu'on ne voit pas dans quel intérêt elles auraient été falsifiées.

Plusieurs de ces colophons désignent les poèmes correspondants comme chantés en l'honneur du Pāṇḍya Palyākacālai Mutukuṭumi PeruvaLuti. Les textes eux-mêmes l'appellent Kuṭumi (*PuR.* 6.26, 9.8). On sait par ailleurs qu'il est mentionné dans l'inscription de Vēḷvikkuṭi[1]. Cette mention est fort importante car, comme l'a établi P.T. Srinivas Iyengar[2], elle permet de fixer, sinon son époque exacte, du moins le temps avant lequel il faut le placer.

La charte de Vēḷvikkuṭi est bilingue, sanskrite et tamoule. Elle donne une généalogie des Pāṇḍya qui commence dans la légende et dans la période cosmique antérieure à l'actuelle. A la fin de cette période régnait un roi pāṇḍya qui avait Kumbhodbhava, c'est-à-dire Agastya, comme *purodhas*. Ce roi au début du présent kalpa est revenu à la vie et a repris son règne. Il a eu pour fils un Pururavas dans la lignée duquel est né Palyākacālai. Celui-ci a accordé un *brahmadeya* à un certain NaRkoRRaN de KoRkai[3] qui était un *kēḷvibrāhmaṇa*, c'est-à-dire un *śrotriya*[4]. Plus tard a régné un des Kalabhrar[5], usurpateurs qui ont annulé la donation. La dynastie

1. E.I., XVII, nº 16, p. 291-309.

2. *History of the Tamils from the earliest times to 600 A.D.*, Madras, 1929, pp. 439, 535.

3. Ptolémée : κόλχοι, éd. L. Renou I, 10, p. 6. *Périple* 58.

4. Cf. Krishnaswami Aiyangar, *Ancient India and South Indian History and culture*, vol. I, Poona, 1941, p. 471, n. 1.

5. Kalabhrar a une terminaison de pluriel qui s'emploie aussi pour l'honorifique. Néanmoins le pluriel s'impose. On s'est demandé si l'usurpation de la royauté pāṇḍya par les Kalabhrar ne serait pas le fait des Kaḷḷar (Krishnaswami Aiyangar, *Ancient India*... Il faudrait alors qu'il s'agît d'un groupe particulier de ces Kaḷḷar, autrement ceux-ci eussent été désignés par leur nom usuel. La forme Kalabhrar n'est pas tamoule (*bhra* est une notation sanskrite ou sanskritisante).

pāṇḍya a été rétablie par KaṭuṅkoN (590-620)[1]. A partir de ce prince la dynastie historique est indiquée jusqu'à Parāntaka NeṭuñcaṭaiyaN, nommé dans la partie sanskrite Jaṭilaparāntaka (tam. *caṭai* = skr. *jaṭā*) qui accorde la charte pour le rétablissement de l'ancienne fondation de Palyākacālai. Jaṭilaparāntaka donne cette charte la troisième année de son règne, soit en 768 ou 769, ce règne s'étant exercé de 765 à 815.

Or nous savons par ailleurs que la vie de Buddhadatta, bouddhiste tamoul, commentateur du canon pāli et auteur de l'*Abhidhammāvatāra* et du *Vinayavinicchaya* en pāli, se place autour de 400 de notre ère et qu'il écrivait à Kāverīpaṭṭanam sous le règne d'Accutaccutavikkanta Kalabbhakulanandana (*Vin.* 3178). Le vers qui donne cette indication présente parfois une autre leçon : *kaḷambha* au lieu de *kalabbha*. Comme l'a remarqué P.T. Srinivas Iyengar[2], ceci peut être dû à une réminiscence des Kaḍamba qui aurait interféré avec *kalabbha* dans l'esprit d'un copiste. De toute façon *kalabbha*, correspondant en pāli à *Kalabhrar*, l'emporte en vraisemblance et en probabilité sur *kaḷambha* isolé.

Buddhadatta, auteur pāli antérieur à Buddhaghosa était d'URaiyūr (Uragapuranivāsika) selon le colophon de l'*Abhidhammāvatāra*. URaiyūr et Kāverīpaṭṭanam appartenaient traditionnellement au royaume Coḷa au Nord du Pāṇḍya où avait régné Palyākacālai mais l'usurpation des Kalabhrar a dû s'étendre à tout le pays tamoul. L'inscription de Vēḷvikkuṭi n'indique malheureusement pas le temps écoulé pendant cette usurpation ni entre Palyākacālai et son commencement. Il n'en reste pas moins que nous devons placer le roi pāṇḍya en question un certain temps avant 400. Il se peut que la donation qu'il est dit avoir faite et que Jaṭilaparāntaka était censé rétablir après plus de quatre siècles, ait été supposée par des prétendus descendants des premiers bénéficiaires, mais il reste que Jaṭilaparāntaka y ajoutait foi et que l'existence de Palyākacālai avant les Kalabhrar était certaine d'après la tradition dynastique en vigueur au VIIIe siècle dans le pays qu'il avait gouverné.

Or, parmi les références assez nombreuses aux Veda, aux brâhmanes védisants et aux choses védiques qui se trouvent dans la littérature du « Sangam » celles qui se rapportent à Palyākacālai sont des plus importantes.

Yākacālai est la transcription tamoule du sanskrit *yāgaśālā* et *pal* signifie « nombreux ». Le roi en question est donc celui qui a fait faire de nombreuses « halles aux sacrifices » (si on adopte, selon

1. Nilakanta SASTRI, *History of South India*, Oxford-Madras, 1955, p. 164.
2. *Hist. of Tamils...* p. 532.

l'usage, la traduction vague de « sacrifice » pour *yāga*, qui désigne plus précisément les cérémonies à oblations).

Un poème de Kārikilār (*PuR.* 6) évoque d'abord le monde connu tout entier, comme si le roi le dominait effectivement, puis il exalte les succès de ce roi sur les ennemis, sa piété et sa générosité. Il termine par le vœu que ce roi demeure autant que la Lune et le Soleil. Le thème du panégyriste est déjà celui qui est devenu courant dans les inscriptions royales, non seulement dans l'Inde mais encore jusqu'au Cambodge.

Le poème entier peut se traduire littéralement ainsi :

6. « 1. Ce qui est au Nord, c'est le Nord aux montagnes en chaînes qui supportent les neiges[1],
   2. Ce qui est au Sud, c'est le Sud à la Vierge[2] terrible,
   3. Ce qui est à l'Est, c'est l'Est à l'océan qui s'approche en battant le rivage.
   4. Ce qui est à l'Ouest, c'est l'Ouest au vieil océan de l'antiquité.
   5. Ce qui est en bas, c'est, au premier ensemble dans la succession régulière du groupe des trois[3],
   6. le bas, au niveau du séjour des eaux[4]. Ce qui est en haut
   7. c'est ce qui n'est pas terminé même par le monde des vaches[5].
8-9-10. En supputant une fortune qui s'étend en tant que crainte et que gloire, puisses-tu ne pas laisser pencher un côté comme le fléau d'une balance. Que ton côté prospère !
   11. Chez les ennmis opposés à l'activité que tu mènes,
12-13. ayant rassemblé, pour submerger, leur armée qui est un océan, tu as commandé avec bonheur les éléphants au petit œil brun foncé.
   14. Du côté des basses-terres vertes, tu as donné maints rudes remparts [conquis],
15-16. tu as donné en présents aux gens, selon leurs rangs, les beaux ornements gagnés en opérant pour prendre ces remparts-là.
17-18. Puisses-tu incliner ton parasol pour faire la circumambulation de la cité de Celui qui est riche de Trois-yeux, (le dieu) des sages *(muni)*.

1. L'Himālaya.
2. KaNNiyakumari (Cap Comorin).
3. La Terre, premier ensemble dans le groupe des trois plans successivement énumérés comme étant la Terre *(nilam)*, l'espace *(ākāyam)* et le ciel *(cuvarkkam)*. Il s'agit du bas pays pāṇḍya central.
4. L'océan.
5. Le Goloka. Ce qui est en haut va au-delà même du Goloka c'est-à-dire à l'infini.

19-20. Puisses-tu courber ta tête, ô Grand, devant la main étendue[1] des sages des quatre mystères excellents !
21-22. Puisses-tu faner, ô Seigneur, ta guirlande de tête par la violence de la fumée odorante qui brûle le pays des ennemis !
23-24. Puisses-tu chasser ta colère devant les visages lumineux boudeurs des femmes aux parures intactes (non touchées par d'autres hommes) !
25. Là, renfermant en ton cœur toutes les victoires, après avoir vaincu,
26. ô roi Kuṭumi à disposition d'incessante libéralité,
27-29. puisses-tu demeurer comme la Lune aux froids rayons, comme le Soleil aux brillants rayons à la chaleur écrasante, ô Grand, toi qui es au faîte de la Terre ! »

Les vers 17 et 18 se réfèrent à la *pradakṣiṇā* du temple du dieu aux Trois-Yeux des *muni*, donc de Śiva, les vers 19 et 20 aux bénédictions que le roi doit recevoir des *muni* des quatre Veda, désignés ici selon un usage très fréquent comme des « Mystères » *(maRai)*. Le roi pratique donc le culte selon les *muni* çivaïsants en même temps qu'il révère les *muni* védisants. Ceci évoque la dualité et le rapprochement des deux traditions toujours en vigueur jusqu'aujourd'hui des *Āgama* et des *Veda* et montre cette dualité déjà établie à l'Extrême-Sud de l'Inde au temps de Palyākacālai. Il y a d'une part le temple et le culte du Dieu suprême, d'autre part la récitation du Veda et l'accomplissement de cérémonies védiques. La faveur accordée à celles-ci par Palyākacālai est confirmée par d'autres poèmes du *PuRanāNūRu*, les 9e et 15e, dus à Neṭṭimaiyar qui s'exprime ainsi, d'abord en *Pur.* 9 :

« 1. ô vaches, peuples de brâhmanes *(pārppaNa makkaḷ)* de même essence que les vaches et
2. femmes, il vous a protégés, vous qui souffrez,
3-4. vous qui n'avez pas eu des fils [précieux] comme l'or pour accomplir le pénible devoir envers ceux qui vont vivre du côté du Sud (les morts),
5. lorsqu'il a dit : « Nous allons bientôt lâcher nos flèches, ralliez vos remparts ! »,
6. grâce au courage d'assumer de dire la voie du bon-ordre.
7. Le ciel s'est obscurci des enseignes dressées nombreuses sur ses éléphants de tuerie.
8. Qu'il vive, notre Seigneur Kuṭumi, son propre Seigneur à lui-même !

1. La main étendue, l'est pour bénir.

9. Il a donné aux danseuses plus d'or neuf liquéfié au rouge,
10. lors de la fête de la mer, lui le Grand,
11. qu'il n'y a de sable dans le PaḶRuli à la bonne eau. »

Pur. 15 est dédié par son mot final, *niNkē*, « à toi ! », à Kuṭumi pour être chanté dans la marche à l'ennemi appelée *vañci*, du nom de la guirlande qui s'y porte en guise d'emblème. C'est dans ce poème qu'il est fait allusion au grand nombre d'aires sacrificielles établies par Kuṭumi, d'où sa désignation comme Palyākacālai :

1. Là où les rues ont été creusées par les chars rapides,
2. attelant de petits groupes d'ânes à bouches blanches,
3. tu as dévasté les bons remparts au faîte large des gens de là-bas.
4. dans les champs retentissant de foules d'oiseaux, produisant avec une abondance fameuse,
5. sous les sabots ronds des fiers chevaux aux crinières blanches,
6. toi qui as conduit ces chars dans le pays de tes ennemis.
9. Les éléphants aux brillantes défenses
7. à l'humeur de bouleverser, à l'encolure puissante,
8. aux pieds énormes, aux regards furieux
10. tu les as baignés dans les étangs qui étaient sous la protection de ces gens-là.
11. Ainsi en est-il s'il advient que tu sois en colère.
12. Avec les boucliers riches de l'éclat jeté par l'or brillant,
13. sous cette protection dressant leurs longues piques, les ennemis
14. voulant prendre le dessus sur la force de l'avant-garde légère de [ta] brillante armée,
15. eux qui sont venus dans ce but, après qu'ils eurent manqué ce but,
16. subissant le mépris, beaucoup vivent-ils [encore] ? Des irréprochables
17. bons traités et des quatre Veda
18. gardant en grande considération la rare excellence,
19-20. tu as accompli, bouillonnant d'oblations riches en beurre des cérémonies aux multiples excellences, d'une splendeur immortelle.
21. Sont-elles nombreuses les vastes aires plantées de poteaux sacrificiels !
22. sont-elles nombreuses ces choses-là ! ô Grand ! Avec des courroies, soigneusement
23. pris de liens tendus sont les tambours chargés de pâte[1],

1. Les tambours sont chargés d'une pâte noire au centre de leur peau tendue.

24. pour la marche à l'ennemi que sur eux chanteront les chanteuses,
25. ô toi de force capable d'appréciation, voilà pour toi ! »

Dans ce dernier poème nous trouvons, vers 17, mention des « bons traités », *naRpaNuval* à côté des Veda (sous le nom même de « Veda »), littéralement des « bons fils », le mot *paNuval* correspond exactement à skr. *sūtra* et il s'agit manifestement ici des *sūtra* védiques rituels. Plus loin, les *yāga* paraissent sous le nom tamoul de *vēḷvi* employé ailleurs comme équivalent de *kratu*[1]. Les oblations de ghī du vers 19 sont appelées *āvuti* (skr. *āhuti*). Les « poteaux » et les « aires » du vers 21 sont respectivement des *yūpa* et des *kaḷam*. Ce dernier mot correspond à *śālā*. Le poète a donc employé indifféremment des termes tamouls et des termes sanskrits même en évoquant des choses spécifiquement védiques. C'est là un des faits qui montrent qu'on ne doit pas attacher trop d'importance pour dater les textes du Sangam, à la plus ou moins grande proportion de mots sanskrits paraissant dans ces textes.

Nous traduirons encore le poème 224 du *PuRanāNūRu*, parmi ceux de la littérature du Sangam qui font allusion au rituel védique, parce qu'il nous donne quelques précisions supplémentaires. Il s'agit là d'une lamentation par KaruṅkuLālataNār sur la mort du roi coḷa KarikāRperuvaḷattāN, évoquant sa puissance guerrière, sa magnificence comme patron des bardes dans les assemblées où il boit largement avec eux et comme patron du bon Ordre (*aRam* qui correspond à skr. *ṛta* et *dharma*) assuré par les rites védiques :

« 1. Les forteresses, sans se soucier du combat, il les détruisait.
2. Avec la société assemblée en compagnie il vidait des pots.
3. En grand nombre, les bardes et toute leur parenté, il les patronnait.
4. Du grand conseil où est complètement en vue la voie du Bon Ordre,
5. les bons connaisseurs des procédures conduisaient les dignes
6. femmes à la nature de pureté, irréprochables quant à leurs vœux, avec lesquelles,
7. dans l'enceinte à multiples couches circulaires,
8. à haut pilier qui est un poteau [planté où] le milan avale,
9. il accomplissait l'œuvre du rite védique.
10. Il savait, certes, il était homme doué de connaissance.
11. C'est lui qui est mort ! Ce monde-ci est à plaindre !
12. Quand les sources ont tari, quand il chauffe effroyablement

1. Cf. *TirumurukaRRuppaṭai* 155-156 où Indra est appelé *nūRupalvēḷvi* qui correspond à *śatakratu*.

13. au temps de l'été fertile en grandes famines,
14. pour donner aux troupeaux utiles, aux groupes affamés
15. les vachers aux couteaux pointus font tomber les fleurs,
16. ils les cueillent et le veṅkai[1] perd sa luxuriance.
17. [Comme lui] les femmes à la nature tendre ont ôté leurs joyaux ! »

L'« œuvre du rite védique », *velavēḷvilloLil*, s'accomplissait donc avec la participation des épouses conduites par les experts du Bon-Ordre dans une aire circulaire faite d'anneaux empilés (vraisemblablement de terre) où il y avait un poteau *(yūpa)* planté devant le bec d'une représentation du milan c'est-à-dire d'un *garuḍa* figuré au sol, et formant un pilier *(tūṇ*, skr. *sthūṇa)* élevé. En effet *eruvai*, « milan », s'applique spécialement au pays tamoul à l'oiseau rouge brique à col blanc qu'on nomme *karuṭaN* (skr. *garuḍa)* et qu'on considère comme l'oiseau de Viṣṇu. Cependant *eruvai* peut aussi désigner un autre rapace, appelé en tamoul *kaLuku* et qui pourrait rappeler davantage le *śyena* en forme duquel sont construits des autels védiques.

On pourrait multiplier les textes mentionnant dans les mêmes conditions des rites védiques dans les poèmes du Sangam, mais l'indication la plus importante nous paraît être celle que nous avons relevée plus haut et d'après laquelle coexistent et sont observés simultanément par le roi le culte de Śiva et le rituel védique avant 400. Le rituel védique est essentiellement dans toute la tradition ultérieure du pays tamoul considéré comme assurant la *bhukti*, la prospérité, il doit donc être patronné par les rois pour le bien général du royaume mais la religion selon les *Āgama* comportant l'adoration de Dieu, assure à la fois la *bhukti* et la *mukti*, la prospérité matérielle et la délivrance.

Par ailleurs, il est clair que les poèmes tamouls anciens représentent une littérature aussi originale par sa nature que par sa langue. Cette littérature n'est pas inspirée par des modèles sanskrits mais elle exprime une culture déjà panindienne où le Veda joue un rôle important. Telle qu'elle nous apparaît, elle s'est développée après les temps apparemment très anciens où le Nord et le Sud de l'Inde ont commencé à se connaître mutuellement.

Paris.

1. Butea frondosa Roxb.

ATHARVAVEDA 11, 7

BY

J. GONDA

There has been some controversial discussion about the Atharvavedic 'hymn' 11, 7 which—to borrow the title given to it by Whitney and Lanman[1]— is "to extol the remnant of the offering". Whilst observing that the *Atharvaveda* deals, *inter alia*, with subjects "provoking metaphysical disquisitions so fleeting, disjointed, and unsteady, that it is a relief to reassure one's self... that... they have been pressed into the service of ordinary concerns" Bloomfield[2] opined that within this sphere of (naive) conceptions arose also the famous hymn 11, 7, to the *uchiṣṭa-*, the leavings of the *brahmaudana*[3], "with its momentary symbolic transfer of the highest divine or pantheistic attributes to an intrinsically most trivial ritualistic circumstance". "Universal or special cosmogonic power is attributed... even down to the special features and implements of the sacrifice: ...the hymn is nothing but a momentary symbolic transfer of the divine... attributes to a certain ritualistic feature made prominent for the time being"[4]. Referring for a more general and comprehensive criticism of the, in my opinion quite untenable, views of this meritorious scholar to a recent publication[5], I must especially object to the qualification "trivial", because the residue of an oblation was—as I hope to show further on—in the eyes of the ancient Indians a very potent and important substance and by no means the insignificant remains of food which are no longer of any use. After Hopkins[6] has considered the text

1. W. D. WHITNEY-Ch. R. LANMAN, *Atharvaveda Saṃhitā*, Harvard Univ., Cambridge Mass. 1905, p. 643 ff.

2. M. BLOOMFIELD, *The Atharva-veda and the Gopatha brāhmaṇa*, Strassburg 1899, p. 87 ; cf. also p. 90.

3. For this particular rite see further on.

4. BLOOMFIELD, in « Hymns of the Atharvaveda », *S. B. E.* 42, Oxford 1897, p. 629.

5. *The Savayajñas, Kauśikasūtra* 60-68, Amsterdam Academy 1965, p. 17 ff.

6. E. W. HOPKINS, *The religions of India*, Boston 1895, p. 150.

as "the paralyzing extreme of ritualistic reverence", Victor Henry, a scholar, who in spite of his great achievements in Vedic philology, not rarely failed to penetrate the mysteries of the ritual, spoke very depreciatingly of it: « Ce fragment de *brāhmaṇa* versifié est une glorification, grotesque à force d'hyperbole,... des 'restes' de la nourriture consacrée soit aux dieux soit aux prêtres officiants »[1]. However, the very fact that the compilers of the Atharvaveda considered this text worthy to be inserted in their collection should prevent us from qualifying it as bizarre or ridiculous[2].

According to the view held by Oltramare[3] the *brahmans*, considering themselves gods among men, gave expression to their « orgueil clérical » in the apotheosis of the residue (AV. 11, 7) which was made the support of the universe because it was the portion set aside for the *brahman* officiants. While the haughtiness of the *brahmans* is too easy—and in many cases too inadequate—an argument to explain ritual features of this description, it was in this case not the remains of the sacrificial food which was offered to the *brahmans*. A short note which however was not completely devoid of appreciation was published on this document by L. Scherman[4]: "AV. 11, 7 bietet einen gewissen Anklang an das *Purusha-sūkta* (the well-known hymn *Ṛgveda* 10, 90, in which the world is said to have been made out of the body of a primeval giant), das jedoch weit rationeller gehalten." This 'philosophical' line of reasoning was more consistently followed up by Paul Deussen[5] who could not admit that in this hymn the term *uchiṣṭa-* means remnant of the offering, but rather 'residuum in general'. Arguing that this text should be considered one of those documents « in denen jene Unbefriedigtheit, jenes Streben, alle Schalen abzulösen und zu dem Grund aller Gründe durchzudringen, einen ganz merkwürdigen Ausdruck fand », he translated the term *uchiṣṭa-* as « der (*sic* !, not das), welcher übrig bleibt, wenn man alles abzieht, was abziehbar ist » and characterized the text as « (ein) seltsame(r), nicht ohne Absicht rätselhafte(r) Hymnus ». In his opinion *uchiṣṭa-* means, first and foremost, « Rest im allgemeinen », and in the second place and generally « das was übrig bleibt, wenn wir alle Formen der Erscheinungswelt in Abzug bringen ». « Der Begriff *uchiṣṭa-* ist sonach in ähnlicher Weise negativ und zugleich relativ, wie der

1. V. Henry, *Les livres X, XI et XII de l'Atharva-véda*, Paris 1896, p. 156.

2. I refer to my paper on the so-called « secular, humorous and satirical hymns of the Ṛgveda », in *Orientalia Neerlandica*, Leiden 1948, p. 312 ff.

3. P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris 1906, I, p. 32.

4. L. Scherman, *Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-veda-Saṃhitā*, Strassburg 1887, p. 87.

5. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, Leipzig ⁴1920, p. 305 ff.

Ātman und diesem auf das nächste verwandt. » To this explication Deussen added the supposition that the meaning "leavings of an oblation" may have played a part in that it might have recalled *Ṛgveda* 10, 90 in which the world is said to have arisen from a sacrifice in which Puruṣa is the victim, three quarters of whom remained in Heaven. — Deussen's theory was quoted by Keith only to deny the serious character of this speculation of the atharvaṇic poet[1]. It was completely rejected by Renou[2] who in an attempt at characterizing AV. 11, 7 observed that « contrairement aux autres supports du Principe, qui sont par nature indifférents, l'*Uchiṣṭa* est une sorte dégradée, inférieure : « les reliefs » du repas, de l'oblation consommée... Il est vain de chercher avec Deussen un concept métaphysique, que ne confirme nullement l'emploi, tout analogue, qui est fait du mot 11, 3, 31, ou encore 11, 6, 48, dans l'hymne à l'Hôte où l'*uchiṣṭa-* est assimilé à la portion terminale du sāman, le *nidhána-* ».

Hauer[3] preferred onesidedly to connect this remnant concept with ecstatic practices, which lead to the belief that the man who eats the intoxicating remains of the sacrificial food enjoys a state of exaltation in which he regards the remnant as a cosmic 'Urprinzip', as « das, was als Rest bleibt, wenn alles Geschaffene und alle Gottmächte erfaszt und gewürdigt sind, sozusagen 'der ewige Rest', das schlechthin Transzendente ». His interpretation of AV. 11, 7, 7 *jīvábarhir madintamaḥ* as referring to the man who becoming intoxicated is the living sacrificial grass on (in) which the remnant is put, may be modified so as to apply to those sacrifices in which the oblation is offered to (i.e. into) *brahmans*[4]. Other expressions (e.g. 5 *tán máyi*) may be explained without the hypothesis of a « Zauberkraft, die den Verzückten so seltsam ergreift ».

I am afraid that I cannot agree with any of the above views and interpretations of this remarkable document. It is to begin with necessary to form an idea of what this text according to the Indian tradition is, what it extolls, what 'remnant' is meant. According to the commentary attributed to Sāyaṇa[5] it[6] refers to the remnant of "the *savayajña* called *brahmaudana*", that means of that curious

1. A. B. KEITH, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge Mass. 1925, p. 445 ; see also p. 24.

2. L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*, II, Paris 1956, p. 99 f.

3. J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart 1922, p. 130 ff.; the same, *Der Yoga*, Stuttgart 1958, p. 78 f. Cf. also KEITH, *op. cit.*, p. 275.

4. See further on, p. 332.

5. For the value of this commentary see my remarks in *The Savayajñas*, p. 9 f.

6. Or more precisely the three *sūktas* in which this text is in this commentary divided. This point is of no consequence for the problem under discussion.

atharvaṇic rite[1] which is described in *Kauśikasūtra* chapter 60 ff. This ritual—which represents itself as a counterpart of, or a sort of substitute for, a regular *Soma* sacrifice—consists of the cooking of a rice-mess which is ceremoniously presented to and offered into *brahmans* (hence the name the "rice-mess for the *brahmans*"), an act from which the giver derives much reward and benefit, because he will be enabled by it to ascend to the heavenly regions, to continue his existence through offspring and to realize various ambitions of secondary importance. The cooked rice is explicitly stated to go to the 'world' of those who have acquired religious merit[2], i.e. to heaven. The ritual preparation of this rice-dish is a replica of Aditi's rice-cooking, the sacrificer repeating the mythical act of power[3], by which the goddess who was desirous of offspring gave birth to the gods called Ādityas.

Now this sacred rice-dish is extolled in AV. 11, 3[4], where it is conceived of as a potency of world-wide and fundamental significance, the cooking-vessel being for instance identified with the earth (11, 3, 11), sun and moon being its eyes (11, 3, 2), etc. In short, the dish is described as a cosmic entity which is commensurate with the universe. Far from being grotesque phantasy[5] this conception is, in the view of the world of the ancient Indians, a logical necessity resulting from the conviction that the sacrificer may by an adequate ritual technique transcend the limitations of the finite human condition after identifying himself with the esoteric significance of that rite and after having "gained the universe", i.e. after having merged into the divisible and qualifiable total of existence from whence to gain access to heaven. This explains why it reads in 11, 3, 20 that in this sacred rice-dish are contained sea (i.e. the heavenly ocean)[6], sky and earth and in 21 that in its remnant *(uchiṣṭa-)* took shape six times eighty gods. That is to say, that its remnant represents, or is the visible manifestation of, a large group of high powers, which by being six times eighty[7] in number is symbolically characterized as representing obtainment

1. See *The Savayajñas*, Introduction, esp. p. 17 ff.; p. 53, ff. etc.

2. I refer to my treatise on *World and Heaven in the Veda* (Amsterdam Academy 1966), chapter XI.

3. *The Savayajñas*, p. 28.

4. I refer to *The Savayajñas*, p. 30 ff.; 41 f.; 433.

5. Cf. WHITNEY, in WHITNEY-LANMAN, *op. cit.*, p. 625.

6. See H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen 1951-1959, p. 111 f.

7. For eighty *(aśīti-)* compare also AV. 2, 12, 4; ŚATBR. 9, 3, 3, 19; according to *ŚatBr.* 8, 5, 2, 17; 9, 1, 1, 21 eighty means « food » (*aś-* means « to eat »); according to *AitĀr.* 1, 4, 3, 1 « obtainment » (*aś-* « to obtain »), six is the number of the regions of the universe (e.g. *ŚatBr.* 6, 7, 1, 16) and of the seasons (e.g. *ŚatBr.* 5, 2, 1, 4) and hence of the whole universe in respect to space as well as time.

as well as the complete extensiveness of time and space, or of the obtainment of the whole of the universe in respect to space as well as to time. Hence the explanation furnished by the commentator on 11, 3, 21 "by means of the rice-dish all *lokas* (i.e. positions of safety and contact with Power) are to be obtained" (cf. 11, 3, 19) and his reference to AV. 11, 7, 1 suggesting that also in his opinion the remnant may be considered the 'place' where the whole world is fashioned and disposed. Since the document under discussion (AV. 11, 7) forms part of the same collection of texts as AV. 11, 3 and 11, 1 which is to accompany the offering of the rice-dish, there can hardly be any doubt that it (11, 7) also originated in the ritual sphere of those who were concerned with this important atharvaṇic sacrifice and that it was indeed intended to emphasize and to extol the special power and importance of the remnant of the oblation. Here the question arises: why should it be the remnant that was made the object of this eulogy?

The term *ucchiṣṭa-*, literally "what is left (out)", occurs to denote "the food left in the plate from which one has eaten"; "the food taken out in a vessel for serving to a person but not exhausted by being served in his plate". That this remnant was no ordinary scraps or leavings and from the ritual point of view a matter of indifference may appear from the strict rules applying to it, for instance, when one's *ucchiṣṭa-* is given to another[1]. An ancient Indian was not to eat everything on his plate[2]; he should leave some remnant of food except of curds, ghee, honey, milk and barley or barley flour (*bhojanaṃ na niḥśeṣaṃ kuryāt*, lit. "he should not leave the food without a rest")[3]. What remained was to be given to one's wife or servant who could eat it, because up to the present day behaviour which usually results in pollution is sometimes intentional in order to show respect, deference and submissiveness. No adult person was to give the remnants of his food— which are regarded as 'impure'— to other people or to eat the leavings of anothers' food (*ŚatBr.* 14, 1, 1, 31; *Manu*, 4, 211)[4]. Even

1. P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, II, Poona 1941, p. 769 f. Compare also places such as *TaittĀ.* 5, 8, 13 (in connection with a *vrata*); 10, 23, 1.

2. For this custom which was also known to other peoples see the remark made by C. J. BLEEKER, *The sacred bridge*, Leiden 1963, p. 233: « ... une règle de l'étiquette de laisser quelque chose de son repas dans le plat 'pour l'honneur de l'assiette'. » Well-bred English children were supposed to leave something to Mr. Manners.

3. Compare also the exposition of facts in the *Smṛtyarthasāra*, quoted by KANE, *op. cit.*, II, p. 1270 ... *pavitraṃ visṛjya bhūmau pātre vā kṣiptvā samyag ucchiṣṭaṃ prakṣālya dvir ācāmet.*

4. There are exceptions. In the *Vinayapiṭaka* 4, 91 there is for instance evidence that wanderers were « eaters of scraps », of food not otherwise wanted *(vighāsāda-)* and that they did not object to receiving this from the followers of Buddha. (See also

the crumbs on the place where one has eaten should be swept together and taken away. Only a *brahman* might remove the plate of a *brahman*, and one remained 'impure' till the plate was removed, even after sipping water[1]. A dark-coloured person should by no means eat the remnant *(ucchiṣṭa-)* of the food of a sacrificer (cf. also *Manu*, 4, 80), "because thereby he sharpens his brilliant energy" (*tejaḥ: TaittĀr.* 5, 8, 13; *BhārŚrS.* 11, 12, 19 f.). A *brahman* should of course not touch the food of a *śūdra* (*Manu* 4, 211).

In describing the rules of the *madhuparka*, i.e. the mixture of honey, etc., respectfully and ceremoniously offered to a guest, *HirGS.* 1, 13, 8 enjoins an Aryan to give the remainder *(ucchiṣṭa-)* to a person who is favourably disposed toward him, the other alternative being the eating of the whole *madhuparka* (9). After some other ceremonies the guest is offered a meal of which he must eat as much as he likes while pronouncing the formula (*TaittS.* 3, 3, 3, 3[2]) "Indra and Agni must bestow vigour-and-lustre *(varcas)* on me". Thereupon he should again give the remainder to a person who is favourably disposed towards him[3], of course, lest his specific power should decline or be transferred to an unworthy person.

These practices and 'rules of etiquette' can only be explained from the wide-spread belief that the remains of one's meals are bearers of power not only because they are food—which is the highest manifestation of the *ātman* (*MaitrU.* 6, 11 f.)[4]—but also because they have come into contact with the eater and participate in his special power or 'aura'. They are permeated by the eater's properties and are accordingly supposed to transmit these. They should therefore be either destroyed or rendered harmless or converted to the use of other people without being detrimental to the

I. B. HORNER, *The Book of discipline*, II, London 1957, p. xliii and *Mahāv.* VI, 224). We should however remember that by doing that which under other circumstances would be defiling a person may express special reverence. Even nowadays disciples and other adherents of 'holy people' *(sādhus)* are, for instance, seen to take and eat the food left by the *sādhu* (see e.g. E. B. HARPER, *Religion in South Asia*, Seattle 1964, p. 182). Cf. also Mbh. 12, 11, 4.

1. See e.g. *ĀpastDhS.* 1, 11, 31, 22; 2, 2, 4, 23; *BaudhDhŚ.* 2, 7; *Manu* 2, 56; 4, 80; *Laghu-Āśval.* 1, 165 f. and other authorities quoted by KANE. Compare also *ChāndU.* 5, 24, 4 « therefore if one who knows this should offer the remnant of his food to a *caṇḍāla* ... » (who being of a very low social status is symbolic of those who do not deserve it). See also DŚS. 6, 4, 17.

2. Where this formula is to accompany a purificatory act.

3. i.e. not to a *śūdra* in case this one is not a near relation (the commentator Mātṛdatta).—Leaving a small amount of food for instance for one's wife is up to the present day regarded as a symbol of affection (HARPER, *op. cit.*, p. 158).

4. Cf. also *TaittĀr.* 8, 2, 1; *TaittU.* 2, 2, 1; *Gaṇeśagītā* 2, 14 *ūrjo bhavanti bhūtāni vedād annasya saṃbhavaḥ.*

eater himself[1]. Moreover, definite details become clearer when we remember that "there will be for the donor whatever attaches to a worthy recipient of a gift"[2], that it to say that it is the donor who often benefits most by his liberality[3]. He may of course also earn demerit: the man who for instance gives, after eating a *śrāddha* dinner, the remains to a *śūdra* falls into a terrible hell (*Manu* 3, 249). From a variety of sources, e.g. from a long note by the commentator Medhātithi (9th century) on *Manu* 4, 80[4] it indeed appears that the idea of *ucchiṣṭa-* was quite intelligibly connected with the general concept of ritual purity (and impurity) —which, as is well known, is a question of harmlessness or noxiousness from the ritual and religious point of view: the leavings, he argues, have indeed come into contact with the dish out of which a person has eaten, and may therefore be regarded as having come into contact with himself[5]. It depends on the relation between the eater and the person touching or using the remnant, whether it will exert a wholesome or a detrimental influence upon either of them[6]. Whereas the remnants of food offered to a god are highly beneficial and even nowadays the food left by a 'holy person' is consumed by his followers "in order to absorb his qualities"[7], a *brahman* should avoid leaving the remainder of his food to an unworthy *śūdra*, but may have offered it to a worthy person of the same class (who serves him well, *Manu* 10, 125)[8].

The Indian ritual directions are in harmony with practices obtaining among other peoples. "The king of Loango may not be seen eating or drinking by man or beast under pain of death... The remnants of his food are buried, doubtless to prevent them from falling into the hand of sorcerers, who by means of these fragments might cast a fatal spell over the monarch"[9]. A comparable custom is handed down by the Greek author Athenaeus[10] with regard

1. See also F. ECKSTEIN, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, II, 68; V, 1505 f.; E. CRAWLEY, *The mystic rose*, London ²1927, I, p. 188 ff.

2. Cf. *MajjhNikāya*, I, 236.

3. See J. GONDA, *Change and continuity in Indian religion*, The Hague 1965, chapter VII.

4. For a translation see *Manusmṛti*, translated by GANGANĀTHA JHĀ, II, 2, Calcutta 1921, p. 373 f.

5. Cf. also ŚB. 14, 1, 1, 31 « while not coming into contact with *śūdras* and remains of food » *(aśūdrochiṣṭī)*.

6. Ritual purity is a question of degree. A substance may be intrinsically pure and defile a god, but be pure in relation to a human being.

7. HARPER, *o c.*, p. 182.

8. Thus the leavings of a *śrāddha* diner (see further on) should not be given to one who is inferior to the invited *brahmans* in qualities (*ĀpastDhS.* 2, 8, 18, 11).

9. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, Abridged edition, I, London 1957, p. 262.

10. ATHENAEUS, *Deipnos.*, 4, 26, 145 B-D. For other peoples ECKSTEIN, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, II, 1034 f.; CRAWLEY, *op. cit.*, chapter VII.

to the court-etiquette of the Achaemenidian kings[1]. It is not surprising that the remains of food eaten by an enemy could be used to his detriment: *KauśS.* 47, 37 f. has them thrown into a pond; when the fish approach it (and devour it) the enemy is destroyed. In connection with this magical rite Caland[2] already collected some interesting parallels. « Die Zauberer der Neu-Hebriden-Insel Tanna können Krankheit und Tod über andere Menschen verhängen, indem sie... ihre Speiseabfälle verbrennen »[3]. Hence also the custom to destroy the shell of an egg which one has eaten, with reference to which Plinius N. H. 28, 4 observes: "*defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit. huc pertinet ovorum, ut exsorbuerit quisque, calyces cochlearumque, protinus frangi, aut eosdem cochlearibus perforari*". That a close connection was supposed to exist between remains of food and the person who has eaten of it appears from *KauśS.* 48, 42: one should offer to one's enemy the remainder of a rice-dish eaten by a hungry person. "Ohne Zweifel erwartet man durch diese Massregel den Feind hungrig zu machen. Der Hunger der ersten Person hat ja die Speisereste durchzogen »[4]. It is the counterpart of a belief recorded in the island of Sumatra[5]: the poor are convinced that they add to their vital power by consuming the leavings of the meals of the rich and prominent.

A curious ritual practice takes place on the occasion of an offering to the Fathers *(śrāddha):* the sacrificer should feed an odd number of *brahmans*, the food being an oblation which is sacrificed in their mouth (*HirGS.* 2, 11, 4 ff.). The formula accompanying this act is "I establish myself in *prāṇa* (i.e. the 'vitalistic' aspect of the *Ātman*, the vivifying principle in nature and the animating element in man[6]) and I sacrifice food of 'immortality'[7] (continuation of life)". While they are eating the sacrificer looks at them saying "My *ātman* ('soul') dwells in *brahman*, that it may be immortal

1. ZAHIR AHMED, *Dusk and dawn in village India*, London 1965, p. 6 (the author, an Indian official entering a house in a village in Telingana): « he (the inmate) put his hand over the dish to ward off the evil eye, for ... outsiders should not see food being eaten »; C. G. DIEHL, *Instrument and purpose*, Lund 1956, p. 136: « The young elephant of the Mīnākṣi temple at Mathurai had an amulet to protect him from the evil eye when he was eating »; E. THURSTON, *Omens and superstitions of Southern India*, London 1912, p. 109.

2. W. CALAND, *Allindisches Zauberritual*, Amsterdam Acad. 1900, p. 164, n. 32.

3. Vgl. auch L. von SCHRÖDER, *Indiens Literatur und Cultur*, Leipzig 1887, p. 124, n. 1.

4. CALAND, *Allindisches Zauberritual*, p. 171, n. 24.

5. J. WARNECK, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 18 (1915), p. 373 f.

6. J. FILLIOZAT, « La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde », in *Revue Philosophique* 116 (1933), p. 410 ff.

7. See e.g. FRAZER, *op. cit.*, p. 261 f.

(i.e. that it may be free from death)". This description seems to be the counterpart of the above taboo on seeing a chief or other person of high rank eating or drinking, because according to an often repeated explication[1], the 'soul' —or 'specific virtue'— of the eater is at this moment liable to leave his mouth and to be seized upon by the onlooker. When the *brahmans* have eaten and go away, the sacrificer follows them and asks for their permission to take the remains of their meal, for, as already stated, they were expected to leave a little of the food on the plate[2]. The commentator Mātṛdatta adds that the sacrificer had strewn part of the remnants and the remains of sesam-water which had been drunk by the *brahmans* on sacred grass. At the end of the rite he should collect the food given to him and eat something of it[3]. In other texts also there is much discussion about these remains[4] which in *Yājñ.* 1, 249 are qualified as *pitṛsevitam* "near which the Fathers have stayed and which they have used" and, from which, according to *VāsDhS.* 11, 21, streams of 'nectar' (the food of 'immortality', see above) are believed to flow which are drunk by spirits of those departed persons for whom no water was offered. Medhātithi, on *Manu* 3, 264 informs us that, in case the *brahmans*— who are to permit the performer to make a definite use of the remnants—claim it themselves, the offering of these leavings to them is regarded as being prescribed only with a view to some transcendental result.

According to some authorities (e.g. *Manu* 3, 245 f.; *ViṣṇuSm.* 81, 22 f.) these leavings *(ucchiṣṭa-)*, like those portions of the food which were scattered on sacred grass *(darbha)*, were the share of those members of the family who had died young[5]. The leavings of a *śrāddha* dinner which fell or were left on the ground were the lot of deceased honest and dutiful servants[6].

That the remains of consecrated food might also be used in

1. See note 7, p. 308.

2. Compare also Hemādri, *Śrāddhakalpa*, p. 1025 f.; for particulars see KANE, *op. cit.*, IV, p. 470.

3. See also CALAND, *Allindischer Ahnenkult*, Leiden 1893, p. 62 ff. For particular stipulations see *Manu* 3, 264; *Yājñ.* 1, 249 and KANE, *History of Dharmaśāstra*, IV, p. 469.

4. *śrāddhāvaśiṣṭānnam* comm. on *Yajñ. loc. cit.*

5. Medhātithi on *Manu* 3, 245 furnishes us with the note that no uncleanliness attaches to these remains.

6. It may be recalled that in ancient Greece the food fallen on the ground was believed to belong to the deceased; cf. e.g. ATHEN., *op. cit.*, 10, 427 E; it should not be picked up (IAMBL., *V. Pyth.* 126); see E. ROHDE, *Psyche*, Leipzig ^{10}1923, I, p. 245, n. 1. A similar belief obtained in ancient Rome (PLINIUS, N. H. 28, 27 and X. F. M. G. WOLTERS, *Notes on antique folklore*, Thesis Utrecht 1945, p. 97).

remedial rites appears from *KauśS.* 26, 18: after having made the patient eat a definite rice-dish one should smear him with the remains and that part of it which he has not consumed *(ucchiṣṭa-* and *anucchiṣṭa-)*[1], the commentary informing us that both remnants should be united and made an unguent. It may be noticed that in contradistinction to the consecrated food itself which is received into the patient's system the remainders—which do not seem to be of lesser importance—are reserved for outward application.

Āpastamba, *DhS.* 1, 11, 31, 22, did not allow a *brahman* to give the remnants of his food to a person who is not a *brahman*, unless a very curious thing was done to it: "when he gives it (the residue to such a one, i.e., the commentator Haradatta observes, to a *śūdra* who is his dependent), he shall clean his teeth and give (the food) after having placed in it the dirt from his teeth". At first sight one might be inclined to suppose, with Kane[2] who speaks of "rather obnoxious things done to it", that the food should by this act be contaminated. On second thoughts however one arrives at the conviction that this interpretation cannot be right. Brushing and cleaning the teeth is from the 'magical' point of view a very important and dangerous act[3], which is for purification, not only prescribed in the morning, but sometimes (*VaiṣṇuDh.* 61, 16) also after taking one's meal. The dirt of the teeth was on the other hand also a sort of, or part of the, residue of the sacrificial food, and should, I suppose, as such be combined with the other residue to make it complete. It has however come into contact with the eater who by means of his saliva transfers some 'power' on his dependent to whom he gives the remnants of his food, or, what is more probable, protects himself against the man who is lower in the social scale. As is well known saliva is, not only in India, regarded as extremely defiling, but also widely believed to be a bearer of a positive, apotropaeic and salutary power[4] and a means of

1. According to the commentator Dārila on 47, 37 the difference is this: *ucchiṣṭa-* refers to what is on his plate, *anucchiṣṭa-* to what is left in the cooking-vessel.—For the rite compare CALAND, *Altindisches Zauberritual*, p. 75 f.; V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, Paris 1904, p. 182.

2. KANE, *o. c.*, II, p. 44, n. 109; J. J. MEYER, *Das Wesen der altindischen Rechtsschriften*, Leipzig 1927, p. 11 f.; 197 f.; 275.

3. I refer to KANE, *op. cit.*, II, p. 653 ff.; J. J. MEYER, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig 1937, III, p. 67 ff.

4. See e.g. W. CROOKE in *Hastings, Encycl. of Rel. and Ethics*, 11, p. 100 ff.; F. T. ELWORTHY, *The evil eye* (London 1895), New York 1958, p. 416 ff.; MEYER, *op. cit.*, I, p. 130 f.; CRAWLEY, *The mystic rose*, I, p. 146; 154; 162; WOLTERS, *op. cit.*, p. 67 ff. (with a bibliography); R. THURNWALD, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren*, Berlin 1951, p. 107; G. van der LEEUW, *Religion in essence and manifestation*, London 1938, p. 279.—Cf. e.g. also *Kauś.* 19, 15.

contact between two beings, "an easily produced material for transferring one's '*orenda*' ". The same substance was also widely used to propitiate evil powers. It may be supposed that these were also the main functions of the dirt from the Aryan's teeth meant in the above text.

Another rite was based on the idea of the well-known 'sympathetic' connection between a man or animal and his footprints[1]. *BaudhGS.* 2, 1 prescribes that the remainder *(atiśiṣṭam)* of the food which has been offered to a new-born boy should be brought to and deposited on—the term used is *ninayati*—the footprint of cows *(gos pade)*[2]. This act was no doubt intended to bring it into the wholesome contact with the cow, that is with the pure sphere in which possible inimical influences would be counteracted or annihilated. The cow is indeed 'sanctus' in all her limbs except her mouth[3]. The same verb *(ninayati)* is used *HirGS.* 1, 13, 4: the guest has to recite some *mantras* over the remainder of the water offered to him on his arrival, when he has given it back to the person who had offered it to him and when the latter takes it away and pours it out: "...go back to your source; may I not suffer loss in my offspring; that my fluid (the term *payas* denoting *inter alia* the *semen virile)* not be shed"[4].

A number of ritual directions in connection with the remains of sacrificial food is of particular importance for our subject. In describing the *Sākhamedhās*, one of the seasonal sacrifices[5], the author of *ŚatBr.* 2, 5, 3, 16 states that all members of the sacrificer's household who are entitled to partake of these remains (i.e. those who have been invested with the sacrificial cord) may eat (of the rice-pap); or the officiating priests may eat it; or, if there be abundant cooked rice, other *brahmans* also may eat of it. He adds the interesting direction that "before the pot is quite emptied, they put it away (in a safe place) after having covered it". This precaution shows that the substance had a certain value, that it had to be protected. Accordingly, the importance and special virtue or 'sanctity' of the remnant *(uchiṣṭa-)* of sacrificial matter is emphasized in, or may be inferred from, a considerable variety of text-places. The remains of water used for rituel purposes are

1. See *Die Religionen Indiens*, I, p. 18.

2. On the footprint see e.g. CALAND, « Wenschoffers », *Versl. Med. Amsterdam Acad.* 4, IV, 4, p. 10; H. OLDENBERG, *Religion des Veda*, Stuttgart ²1923, p. 480, n. 2.

3. Medhātithi, on *Manu*, 5, 132.

4. Has the custom of throwing the remains of food away anything to do with this belief? (See S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915, p. 160; WOLTERS, *op. cit.*, p. 85 f.).

5. *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1960, p. 146; 163.

ŚāṅkhŚrS. 4, 5, 3 addressed as conveyers of juice, nectar, ghee, milk, etc. In *AthV.* 11, 7, 8 the fulfilment of desires is for instance said to be "set", together with the ritual fire, the metre, the sacrificial sessions and the consecration *(dīkṣā)* in the remnant of the offering[1]. Although there exists, in substance and terminology, a difference between leavings and the dregs or sediment (the residue of a fluid which falls to the bottom of a vessel or ladle), both substances are a remainder of the sacrificial matter. The prescriptions in connection with the latter may therefore be briefly quoted for the sake of illustration. In *KauśS.* 7, 15 (cf. also 7, 27) it is expressly stated that all that in this ritual handbook is prescribed to be eaten should have been anointed with the residue *(saṃpāta-)* of the sacrificial butter (ghee) which has been offered. The same rule applies to amulets which are to be attached to a person, to vehicles to be used, while also the water to be sprinkled is to be 'fortified' by the same stuff. Caland who devoted a long note to this prescription[2] already noticed that this use of the sediments—which « natürlich voller Heiligkeit und magischer Kraft sind" is by no means limited to the 'magic' ritual of the Atharvaveda. The blended remainders of liquids *(saṃsravāḥ)* play therefore an important part in rituals: *PārGS.* 1, 11, 4 for instance prescribes that the residue *(saṃsravān* explained by *hutaśeṣān)* of the oblations be poured into a water-pot, out of which the head of the bride is to be besprinkled, "in order"—as the accompanying *mantra* has it—"to change the evil which brings death to her husband into one that kills her paramour"[3]. — From the various prescriptions in connection with the *śukra* and *manthin* oblations (*Soma* sacrifice), which for reasons of space cannot be discussed here[4], it may be inferred that the residue of a definite *soma* libation which was poured into the cup of the *hotar* was considered to be strengthening food for the gods and that Rudra has no designs against the cattle of the man who offered the remnants *(saṃsrāvam)* of the mixed soma to this god (TS. 3, 1, 9, 6).

The important function of the leavings is also demonstrated by the myth of Aditi, who as already recalled, cooked, in order to obtain offspring, a *brahman's* rice mess *(brahmaudana-)* for the Sādhya gods. These divine beings gave the remains to her. After eating these she became pregnant and gave birth to the four

1. *The Savayajñas*, p. 275. See also further on.

2. CALAND, *Altindisches Zauberritual*, p. 11 f., n. 8.

3. For other instances see CALAND, *l. c.* and *The Savayajñas*, p. 222 f. See e.g. also *Kauś.* 26, 16 ; 18. — Bhaṭṭik. 1, 12 the remainders of an offering are poured into the fire in order to obtain sons.

4. See W. CALAND-V. HENRY, *L'Agniṣṭoma*, Paris 1906, p. 206 ff.; RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris 1954, p. 114.

Ādityas[1]. It is perfectly clear, first that eating the remains of sacrificial food offered to divine beings is here considered as leading to success (*in casu* pregnancy), not cooking for oneself or eating first, before the gods or others. This myth which no doubt dealt with a well-known theme was to explain the origin of the *brahmaudana* rite and to base it on the sound foundation of an event in the divine sphere beyond phenomenal time and reality.

This belief in the power inherent in the remnant may, if I am not mistaken, be compared to the endless variety of agricultural rites and beliefs involving the recognition of a force manifest in the last ears of corn standing in a field which are in a way remnants and bearers of a concentrated power. These rituals are intended to ensure, *inter alia*, that the favourable relations between man and the power of the harvest will continue and that this power is regularly regenerated. The last ears are not reaped, the last few fruits are never taken from a tree, the chests in which the wheat is kept are never completely emptied for fear that this power is exhausted or the vivifying force may be lost[2]. These beliefs and customs which may be variously interpreted or re-interpreted, for instance as offerings to personal powers of vegetation, may help to explain why remnants with their weight of 'sacredness' may be treated in different ways; now they are avoided, then again they are eagerly wanted or supposed to bring luck or to transfer their specific virtue[3]. An explicit statement of the latter function of a leaving occurs *ŚatBr.* 1, 1, 2, 20 "he touches (the rice which is left after offering oblations to some deities; cf. *KātyŚrS.* 2, 3, 23) with the text: (V.S. 1, 11a) "For well-being *(bhūtaye)* I (leave thee), not for 'non-liberality', i.e. for keeping it for myself" "; compare Uvaṭa on V.S. 1, 11: the act is performed with the intention that "the rice, etc. which has been sown and caused to grow will again become much", Mahīdhara explaining: "once again to the advantage of other acts of worship and the feeding of the *brahmans*". "He thereby causes it (the rice) to increase again" *(Śat. Br.)*. In this connection *ŚatBr.* 2, 4, 4, 25 may also be of some interest. At the

1. For a more detailed discussion of this myth see *The Savayajñas*, p. 55 ff.—Cf. also *KapKS.* 44, 6 *ucchiṣṭād vā ādityā jātāḥ. tasmād eṣa ucchiṣṭaḥ somo gṛhyate.*

2. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, Berlin ²1904-05; M. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 285 ff. (with a bibliography, = *Patterns in comparative religion*, London-New York 1958, p. 335 ff.); J. de VRIES, *in Folklore Fellowship Comm.* 94, Helsinki 1931, p. 10 ff.—For a counterpart see TS. 6, 3, 3, 2 (*ĀpŚrS.* 7, 2, 5): the 'spirit' *(tejas)* of the tree which fears the axe escapes with the first chip; one should take this up, in order to take it up with its 'spirit'.

3. A fragment may of course also be regarded as something deficient, of inferior value or quality: E. ARBMAN, *Rudra*, Uppsala 1922, p. 52 ff.

end of the *Dākṣāyaṇa* (a modification of the Full and New Moon sacrifices) it reads: four priests and the sacrificer partake of the whey which remains in the spoon, for five are the seasons and so the characteristic nature *(rūpam)* of the seasons is obtained and the seed that is cast is firmly implanted in the seasons. The sacrificer partakes of it first and last thinking "May I first obtain seed" and "May seed remain in me last of all". Cf. also *KātyŚrS.* 4, 4, 26 f.[1].

That authorities commented adversely upon offering the residue of an oblation *(havir uchiṣṭam)* at once and that this residue was something uncommonly powerful appears from *ŚatBr.* 2, 6, 1, 48 advising against throwing also the remaining sacrificial food into the fire; "lest one should offer the residue of an offering *(hutochiṣṭam)*, let them (i.e. the priests) rather throw it into the water[2] or eat it"[3]. Obviously both procedures were to dispose of the dangerous stuff without taking serious risks. "None but a *brāhman* must drink consecrated food" (*ŚatBr.* 2, 3, 1, 39; *KātyŚrS.* 4, 14, 11 comm.). It may be remembered that, in the ritual of the horse sacrifice, the remains of an offering made the previous night and given to the horse which is the victim are cast into water if the animal does not eat them (*KātyŚrS.* 20, 5, 18 f.)[4].

How carefully sacrificers and officiants had to deal with this substance which has come into contact with divine Power is also apparent from the prescriptions with regard to the residue of the *Agnihotra*[5] libations. According to *ŚaṅkhŚrS.* 2, 9, 10 ff. one has to clean, with one's hand, the spoon with which the oblations have been poured out twice in a definite direction, to smear the first amount of residue on sacred grass *(kuśa-)* "in order to delight the herbs" and to put the second down toward the South "to delight the Fathers"[6]; thereupon one has to partake of what is left over in the spoon, to lick it out, to wash it, etc.[7]. With some variations these prescriptions occur in all parallel texts[8]. Thus it reads

1. See also EGGELING, in *Sacred Books of the East* 12, p. 383.

2. A well-known method of getting rid of objects loaded with sacral power. Thus staff, girdle and skin of an absolved *Veda* student should be thrown into water (e.g. *ŚāṅkhGS.* 2, 13, 8).—On the power of *brahmans* to avert or neutralize evil influences etc. see also my paper « Purohita » in *Studia indologica, Festschrift—W. Kirfel*, Bonn 1955, p. 107 ff. As is well known one earns religious 'merit' by feeding *brahmans.*

3. *ŚatBr.* 4, 4, 3, 12 has the remains, for similar reasons, thrown on the *uttaravedi*; « thus they are not excluded from the sacrifice. »

4. See P. E. DUMONT, *L'Aśvamedha*, Paris-Louvain 1927, p. 154.

5. i.e. the daily cult of Fire; for details P. E. DUMONT, *L'Agnihotra, description de l'agnihotra dans le rituel védique*, Baltimore 1939.

6. Cf. *TaittBr.* 2, 1, 4, 7.

7. For more detailed translations see DUMONT *op. cit.*, p. 192 f. and W. CALAND, *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra*, ed. by Lokesh CHANDRA, Nagpur 1953, p. 38.

8. See the 'Table synoptique' in DUMONT, *op. cit.*

BaudhŚrS. 3, 6, 12 ff.: ...he must drink the remains while pronouncing formulas which aim at the faculty of procreation, offspring, well-being, etc. *MānŚS.* 1, 6, 1, 42 ff. provides that one should eat twice from the remainder without letting it touch one's teeth[1]. It may be of interest to dwell on Āpastamba's version of this ritual custom. According to the instructions given by this authority (*ŚrS.* 6, 11, 4 f.)[2] the officiant *(adhvaryu)*, after having poured two oblations, lays down the ladle within the space marked off for the *vedi* (i.e. the sacrificial bank which serves as a sacred surface on which to put or present oblations, and on which the gods are summoned to seat themselves) while pronouncing the formula "maintain (keep, support) offspring for me" *(prajāṃ me yaccha)*[3]. After some other acts he sips water and then, supporting the sacrificial ladle with sacred grass, ...turning to the North—the quarter of men (*ŚatBr.* 14, 1, 2, 2) and of offspring (14, 2, 2, 28)— and leaving the sacrificial place[4], the residue which is in the ladle, the handle of which points north- or eastward, while pronouncing the words "(I offer) you for the embryos; gratify the embryos". — That the oblation offered to Agni be for me generative (« pouvoir de procréation », Dumont), (that it give me) ten (sons who will be) heroes, a complete troop for (my) well-being, (that it be) granting.. offspring..., safety and a *loka*[5]. Agni must make my offspring numerous..." (*TaittBr.* 2, 6, 3, 5). Although those portions of these formulas which have been omitted in the above translation refer, not to procreation and offspring, but to other wishes (cattle, rain, food, etc.), the general purport of the formulas may safely be assumed to further the procreative power of the person concerned. "That one (i.e. any *brahman;* compare the commentary) eats (of it) is for the embryos; that is why embryos grow without eating" (*TaittBr.* 2, 1, 4, 7)[6]. Remarkably enough, the formula "Thou art Pūṣan" *(pūṣāsi)* which according to some authorities (*ĀpastŚrS.* 6, 11, 4) must accompany the partaking of the residue, or in the same ritual context, the remains of a small amount of milk (*HirŚrS.* 3, 7, 91; *MānŚrS.* 1, 6, 1, 46) is in *ŚatBr.* 14, 2, 1, 9

1. Because this would entail saliva pollutions. Cf. also *MaitrS.* 1, 8, 5: 121, 20 ff.

2. For a translation see W. CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, I, Göttingen-Leipzig 1921, p. 190 f. and compare DUMONT, *op. cit.*, p. 59 ff.

3. *KāṭhS.* 6, 5; 7, 14. Another possible translation is « give me offspring » (thus DUMONT). Cf. also *MānŚS.* 1, 6, 1, 43.

4. See CALAND, *o. c.*, on 6, 11, 5, n. 2.

5. I refer to my treatise on *World and heaven in the Veda* (Amsterdam Academy, 1966).

6. For *Hiraṇyakeśin's* version see DUMONT, *op. cit.*, p. 100 ff.; compare also *VaitS.* 7, 21 f.; DUMONT, *op. cit.*, p. 208.

(and the commentary) explained as follows: Pūṣan is the god who makes thrive or nourishes (makes grow) the universe[1]. In the *Pravargya* rite[2] this formula is addressed to the calf which is to suck part of the milk of the cow whose milk is to be heated (*VājS.* 38, 3; *ŚatBr.* 14, 2, 1, 9; *KātyŚrS.* 26, 5, 3)[3]. In *MaitrS.* 1, 8, 5: 122, 1 the formula is to secure cattle, because Pūṣan is cattle.

Definite special oblations consisted entirely of ritual material which had remained unused. The so-called *piṣṭalepahoma* "the flour-blot offering"[4] (*ĀpastŚrS.* 3, 9, 12; 10, 1) was performed in the *dakṣiṇāgni* (one of the three ritual fires) kindled with splinters of the fire-wood—which had been kept for this special purpose (*ĀpastŚrS.* 1, 6, 3)—and consisted of the dough, etc. left in the ladles and the membranes of the threshed corn. The accompanying *mantras* make it clear that the sacrificer invokes the protection of Agni against the bad consequences of a faulty or incorrect sacrifice, and that all leavings sticking to the utensils are offered to the All-gods *(Viśve devāḥ)*, no doubt to prevent the sacrifice from being incomplete. From a comparison of the relevant texts[5] it appears that this rite—which is not commented upon in the *Taittirīya Brāhmaṇa*—was indeed conceived of either as an additional sacrifice meant to make the rite complete or as a *prāyaścitta* i.e. an expiation or atonement for the fact that part of the sacrificial matter had been sticking to the utensils[6]. The secondary oblation offered to Agni Sviṣṭakṛt ("who makes the oblations right")[7] which takes place after a principal oblation to make this valid likewise consists of the remains of the sacrificial substances utilized in the offering (*MīmS.* 3, 4, 42). — The *ucchiṣṭa-* indeed serves to complete a rite, to conclude its remaining portion (*BhārŚrS.* 9, 17, 7; cf. *ŚānkhŚrS.* 3, 20, 7).

BhārŚrS. 1, 9, 6 preferring like other texts the term *śeṣa-* "rest, remainder" to *uchiṣṭa-*[8] prescribes, in connection with the oblations

1. For Pūṣan compare S. D. ATKINS, *Pūṣan in the Ṛgveda*, Princeton 1941, esp. p. 18 ff. and 14 ff.

2. *Die Religionen Indiens*, I, p. 153.

3. For parallels see *ĀpastŚrS.* 1, 12, 9; 6, 3, 10.—Milk which drops on the ground is to be consecrated by a formula :« Hail, what is associated with Indra ! » (*ŚatBr.* 14, 2, 1, 14).

4. *lepa-* means « anything smeared on, any dirt sticking to vessels, spot, stain, etc. ».

5. I refer to A. HILLEBRANDT, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1880, p. 161 f.

6. *MānŚrS.* 1, 3, 5, 12 the first formula is addressed, not to Agni, but to Sarasvatī « who sustains the dwellings ». For a translation see J. M. van GELDER, *The Mānava Śrautasūtra*, New Delhi 1963, p. 20.

7. See e.g. J. SCHWAB, *Das altindische Tieropfer*, Erlangen 1886, p. 147 ff.; HILLEBRANDT, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 117 ff.

8. « The use of the term « remnant » *(śeṣa-)* implies that the offering material has

to the deceased ancestors[1], smelling the remains in the vessel with the formula "Give me a heroic (son), O Fathers"; similarly, *ĀpastŚrS.* 1, 9, 12, etc. Here the *TaittBr.* (1, 3, 10, 6) makes clear what was, in the eyes of those who compiled these texts, the significance of these ritual acts: "Those who expound the *Veda* say: 'should (the remains of the oblation) be eaten, (or) should they not be eaten? If he should eat (of them), he would eat food which belongs to other creatures[2] (and) he would be liable to an early death; if he should not eat (of them), he would not share in the oblations and estrange himself (cut himself off) from the Fathers. (The remnant) should only be smelt at; thus it is on the one hand not eaten and on the other hand not not-eaten". From this comment it clearly appears first, that the consumption of the remnant created a bond or communion between the eater and the divine powers to which the oblation had been offered, and in the second place that it was dangerous to partake of it because it properly speaking belonged to others. So a middle course was adopted to run with the hare and hunt with the hounds. See also *ĀpŚrS.* 15, 11, 13 f. with Caland's note[3]. Smelling at a substance is, in the ritual sphere, a well-known procedure to come into contact with, or participate in, the power inherent in, or represented by, that substance[4], because "everything touched by the gods partakes of their odour"[5]. For instance, keeping within the perfume of the king was, in Madagascar, a method of remaining permanently in contact with him[6].

A similar compromise[7] between partaking and non-partaking of

to be collected in a vessel and then offered, and that the oblations are not to be taken out of what is contained in the cooking pot » (Medhātithi, on *Manu* 3, 91).

1. CALAND, *Allindischer Ahnenkult*, p. 1 ff.

2. For *janyam annam* see *ṢaḍvBr.* 1, 7, 3; *MaitrS.* 1, 4, 9: 57, 3-4; CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, I, Göttingen-Leipzig 1921, p. 23; W. BOLLÉE, *Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa*, Thesis Utrecht 1956, p. 42.

3. CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, II, Amsterdam Acad. 1924, p. 448.

4. Cf. e.g. *ŚatBr.* 4, 1, 3, 8 and A. WEBER, *Indische Studien* 10, p. 370, n. 1.

5. 'The odour of sanctity'. Cf. e.g. E. LOHMEYER, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, Sitzungsber. Heidelberg 1919, 9 ; R. THURNWALD, in *Ebert's Reallexikon der Vorgeschichte*, VIII, p. 8; H. WAGENVOORT, *Roman dynamism*, Oxford 1947, p. 135 f.; G. van der LEEUW, *Religion in essence and manifestation*, London 1938, p. 236.

6. A. van GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris 1904, p. 137.

7. If the performer of a *śrāddha* usually observes a fast on the day on which that ceremony takes place, some authorities provide that he should nevertheless eat a morsel of the food left. A way out is shown by others who recommend that he should merely smell the remnants (Hemādri, *Śrāddhakalpa*, p. 1519-1521; commentaries on *Yājñ.* 1, 249).—For performing a ceremony by smelling three times : *BaudhŚrS.* 14, 2: 153, 17.—For smelling at the *soma* (*soma*-sacrifice) see also CALAND, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, III, Amsterdam 1928, p. 327.

the sacrificial food occurs *ŚāṅkhŚrS.* 7, 8, 12 in connection with the offerings to the seasons: "Instead of (drinking of the remains) on this occasion... he (i.e. the person who should partake of them) should either only smear (some quantity of the remains) on (his lips) (or) he should smell (at them)", the *brāhmaṇa* (*KauṣBr.* 13, 9) mentioning the pros and cons of eating and non-eating. Compare also *VaitS.* 20, 6 and *GopBr.* 2, 3, 8 in connection with the libation of soma[1]; *BhārŚrS.* 11, 11, 13[2].

Another fact from which the importance of the remains may be deduced is that the ritualists seldom omit stating whether the whole contents of a sacrificial vessel are to be consumed or only part of it[3]. Compare e.g. *ĀpastŚS.* 12, 25, 24 "the cups the contents of which must not be consumed completely"[4]; 5, 18, 1 on the other hand deals with a "complete oblation (of sacrificial butter)" *(pūrṇāhuti-)*, and 2, 7, 2 it is prescribed not to leave a residue of the previous portion is the wooden ladle. What should be emphasized in this connection in that in the latter case (complete consumption) the phases of the liturgical action are separated, in the former case they are connected, because the remains obviously are connective in function or build, so to say a bridge. This explains prescriptions such as *BhārŚrS.* 13, 30, 1 "(they) should (each time) take up fresh *soma* in their cups in which there are remnants of the former oblation". As long as there is a remnant the repast has not reached its close, the remnant being the conclu-

1. CALAND, *Das Vaitānasūtra des Atharvaveda*, Amsterdam Acad. 1910, p. 55. See also *LāṭyŚrS.* 8, 10, 10; 12.

2. There is also an interesting divergence of opinion between the authorities with regard to the consecrated water with which in the *Aśvamedha* the horse and the other victims are sprinkled (DUMONT, L'*Aśvamedha*, p. 162 ff.). The accompanying formulas show that this act was intended to confer the might and power of some important divinities (Agni, Vāyu, Sūrya, representing the tripartite universe) on the horse. Whereas for instance *VājS.* 23, 17 invites the horse to drink of the water and *ŚatBr.* 13, 2, 7, 15 speaks of satisfying it, the transference of power is elsewhere brought about by mere smelling, the accompanying *mantras* being described as « Beschnupperungsformeln » (CALAND, « Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra », in *Acta Orientalia* (Leiden), 4, p. 195 f. The paragraph (translation) is worth reading in its entirety). A similar difference exists between *HirŚrS.* and *ĀpŚrS.* (20, 16, 16), which deals with the horse going to a sheet of water (DUMONT, L'*Aśvamedha*, p. 152); the former text has the animal « enjoy » the water, the latter only smell at it. (For the ritual smelling see also *ĀpŚrS.* 18, 4, 14; 18, 5, 1; *HirŚrS.* 13, 1, 49; and *ŚāṅkhŚrS.* 16, 3, 18 prescribing that the sacrificial horse must smell the spot where the so-called out-of-doors-laud is performed; *ĀpŚrS.* 22, 16, 1).

3. See also the remark made by A. MINARD, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II, Paris 1956, p. 125, n. 305 b.

4. I refer to J. EGGELING, *ŚatBr.* transl., *Sacred Books of the East*, 26, p. 154, n. 1 and RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 83.

sion (*AthV.* 9, 6, 48)[1]. Hence also statements such as *BharŚrS.* 1, 14, 6 "He should pour (into the milk) remnants of the *agnihotra* (milk) with the formula *TaittBr.* 3, 7, 4, 17 'Thou art the continuity of the sacrificial rite *(yajñasya saṃtatir asi);* I spread thee after the continuity of the sacrificial rite' "; cf. also *TaittBr.* 3, 2, 4, 1[2].

This conviction that the remains of sacrificial matter may bring about an uninterrupted connection with the next ritual act was no doubt determined by the belief that the remainder was a bearer of concentrated power. — A little (the "rest", *śeṣa-*) of the water for sprinkling or consecrating should according to authorities on the *śrauta* ritual (cf. e.g. *ĀpastŚrS.* 1, 19, 3; *BhārŚrS.* 1, 20, 15) be left in the ladle and placed before the *gārhapatya* fire to be used afterwards (*ĀpastŚrS.* 2, 3, 13 where the vessel is to be replenished). —See also *ĀpŚrS.* 12, 26, 10 *(Agniṣṭoma).* — In performing the Full and New Moon rites one puts the sour milk (of last night's milking) into the milk obtained from the milking of this, the second, day so as to procure the sour curds required on the next, or offering-day (*ŚatBr.* 11, 1, 4, 1; *KātyŚrS.* 4, 2, 33). In the same way the milk which was not used for the daily oblation to Agni *(Agnihotra)* might have served for curdling next morning's milk[3], *ŚatBr.* 12, 4, 2, 8 combating those who regard the remainders of the milk which were left in the pot as exhausted and useless[4]. *Yājñavalkya* 1, 237 prescribed that what remains after making an oblation into the fire should be served into the plates meant for the *brahmans* who on the occasion of a *śrāddha* represent the Fathers. A portion of the food from which this sacrifice was effected should be kept aside for making the balls of rice which are to be offered to the deceased ancestors[5]. Some authorities prescribe that these *piṇḍas* should be made from all the food cooked for the *śrāddha*[6]. —In Bhāradvāja's (*PaitS.* 2, 7, 13 f.) description of the sacrifices relating to the deceased ancestors the officiants are, after the oblation to Yama, to consume the remnants ("Thou art immortal food") and to carry off the residuary portions of these for the son and his wife; "thereby they become rich in sons". Offspring being one of

1. For the use of the term *śeṣa-* compare *ĀśvŚrS.* 1, 5, 28 *uttamena śeṣaḥ,* and the comm. *iḍādiḥ sviṣṭakṛdādir vā śaṃ yuvākāntaḥ śeṣa ity ucyate, sa uttamena prayojyaḥ.*

2. *MānŚrS.* 1, 2, 1, 19; *ĀpastŚrS.* 12, 18, 7.

3. See EGGELING, *ŚatBr.* transl., Sacred Books of the East, 44, p. 186, n. 1.

4. Cf. *ŚatBr.* 4, 2, 1, 31 « those residues are remains of oblations, insufficient for offering »; 4, 3, 5, 14. The remains may on the one hand be insufficient in quantity, they have on the other hand come into contact with divine Power; cf. also 4, 4, 5, 16; *The Savayajñas,* p. 152.

5. KANE, *op. cit.,* IV, p. 464.

6. KANE, *op. cit.,* IV, p. 473. Cf. e.g. also Medhātithi on *Manu* 3, 215.

the results expected of the cult of the deceased[1], the transference and continuation of the 'sacrificial power' are in this way guaranteed as far as the third generation.

In the description of the rites of New and Full Moon[2] it reads (*ĀpaśrŚrS.* 1, 13, 15) in connection with the preparation of the *sāṃnāyya-* milk (i.e. an offering consisting of milk taken from a cow on the evening of the New moon, mixed on the next day with other milk): "one pours the remains *(śeṣam)* of the *agnihotra* milk which had been kept apart (*ibid.* 1, 11, 1) into it while pronouncing the formula 'Thou art the continuity of the sacrifice, I connect Thee as the continuity of the sacrifice' " (TB. 3, 7, 4, 17 *yajñasya saṃtatir asi yajñasya saṃtatim anusaṃtanomi).* The signification of this act is unequivocally explained in *TaittS.* 2, 5, 3, 6: "He curdles the remains of the *Agnihotra*, for the continuity of the sacrifice" *(uccheṣaṇam abhyātanakti yajñasya saṃtatyai).* This means that the continuity of the ritual act is guaranteed by an uninterrupted continuance of the former milk in the mass of the sacrificial milk. It is interesting to notice that in default of the remains of the *Agnihotra* milk the process of curdling may be brought about by rice-grains—which likewise represent a continuity of productive or positive power—, and in default of rice grains, by herbs *(oṣadhībhiḥ)*, bearers of a similar potency. It may parenthetically be recalled that there were other techniques to reach the same end: in *ĀpaśrŚrS.* 6, 5, 5 the continuity of the sacrifice is brought about by an uninterrupted jet of water poured out to the accompaniment of the same formulas between two of the three sacrificial fires; in the same work, 1, 15, 4 an unbroken chain of grass-blades serves the same purpose.

The connective and consecratory function of the remnant[3] is also apparent from the ritual usage to take the ghee which is left from the oblation before the erection of a sacrificial stake to the wood where those undertaking to select the tree are to anoint it with this remnant before cutting it down (*ŚatBr.* 3, 6, 4, 4; 9; *KātyŚrS.* 6, 1, 5 with the comm.; *ĀpŚrS.* 7, 1, 13; 2, 3). In *ŚatBr.* 3, 6, 4, 15 this ghee, being offered upon the stump of the tree, is said to be seed which will guarantee the regenerative power of the trees.

The ritual repast of the officiants and the sacrificer participating in a *Soma* sacrifice[4] consists of the remains of the sacrificial cakes

1. MEYER, *Trilogie*, III, p. 323; KANE, *op. cit.*, IV, p. 346.

2. See *Die Religionen Indiens*, I, p. 144 f.; A. HILLEBRANDT, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*, Jena 1880, p. 13.

3. Worship and ritual should be continued without interruption, because breaks will have bad results.

4. *prāśanam:* CALAND-HENRY, *op. cit.*, p. 223 f.—Cf. e.g. also *ĀpŚrS.* 18, 6, 13, etc.

(cf. e.g. *ĀpastŚrS.* 12, 25, 12; and see also *TaittS.* 6, 5, 11, 4; *KātyŚrS.* 10, 1, 25). *ŚāṅkhŚrS.* 7, 7, 8 provides that during the third service the remainder of the cakes should be added to the bowl of each performer, no doubt again to bring about an uninterrupted connection between the food offered to the gods and that consumed by the officiants. — After the *soma* has been offered to the gods, the priests partake of the remains[1]: "He pours the rest of the draughts destined for the pairs of deities... into the bowl of the *hotar* with the formula 'Thee of whom has been partaken I pour out into the sacrificed, the vigour-giving to the gods, life-giving to me...'. ... the *hotar* partakes of the remains of the *soma* offered to Indra and Vāyu with the formula 'Invited are Vāyu and Indra together with breath, together with energy...' " (*ŚāṅkhŚrS.* 7, 4, 15 ff.). From Āpastamba's more circumstantial account (*ŚrS.* 12, 24, 5 ff.) it is evident that this consumption of these remains was indeed expected to impart to the drinker every manifestation of bliss and well-being[2]. — Interestingly enough the other parts of the cow of which the sacrificer after sacrificing the *omentum* has to eat something and with "the rest of which left by him" (compare Mātṛdatta on *HirGS.* 2, 15, 8 !) he has to feed the *brahman* are also explicitly called "the rest" *(śeṣa-*: cf. *HirGS. l.c.).* The residue *(uchiṣṭam)* of the *Agnihotra* is indeed the share of the priest (*ŚatBr.* 2, 3, 1, 39). — According to *KātyŚrS.* 26, 6, 20 the eating of the remainder *(uchiṣṭam)* of the *gharma* by the sacrificer—who pronounces the words "Let us eat of Thee, god *Gharma*, ... do not injure us" (*ŚatBr.* 14, 2, 2, 42)—is analogous to the above-mentioned consumption of the whey in the *Dākṣāyaṇa* rite, the offering being said to be on the model of the *Agnihotra*[3].

1. For particulars see CALAND-HENRY, *o. c.*, p. 214 ff. See e.g. *ĀśvŚrS.* 5, 6, 3; *MānŚrS.* 2, 4, 1, 38.

2. Cf. e.g. also *ĀpŚrS.* 8, 7, 10 (combined remains).

3. Cf. the bahuvrīhi *haviḥśeṣabhakṣa- KātyŚrS.* 8, 7, 24.—For other rites see *ŚāṅkhGS.* 4, 5, 10; 5, 5, 10; ṢB. 1, 7, 3. Mention may also be made of the custom to pour out the remnants of *bali*-food to the South to be enjoyed by the Fathers (*ĀśvGS.* 1, 2, 10; cf. *GobhGS.* 1, 4, 12 and *BhārŚrS.* 7, 7, 13) or to strew them on the ground for the dogs, outcasts, those afflicted with diseases, the cows and the worms (*VaikhSS.* 3, 7: 41, 11; cf. *Manu* 3, 92); see also *KāśyapaS.* 70 (p. 105, 14), translated by T. GOUDRIAAN, *Kāśyapa Saṃhitā*, The Hague 1965 (thesis Utrecht) p. 205.— The later term used in this connection, *nirmālya-* « the remains of an offering to a deity, especially the flowers left at a sacrificial ceremony » (see e.g. M. STEVENSON, *The rites of the Twice-born*, London 1920, p. 388 f.), applies, according to an ancient definition (quoted from the *GaruḍaPurāṇa* in the *Petrograd Dictionary*, IV, 202) to the remains after the god who has been adored and invoked has been asked to take his leave, whereas the ritual use of the *śeṣāḥ* takes, as a rule, place before the god's departure. Thus it reads in the *Kāśyapa-saṃhitā*, a ritual handbook of the *Vaikhānasa Visnuites*, ch. 73 (p. 112, l. 4) that the flowers which have been used during worship

The belief that the regular meals consumed by the worshipper are the leavings of the oblations offered to divine powers[1] is evidenced by passages such as *ŚatBr.* 2, 3, 1, 11f. "When one afterwards takes one's meals, one eats what remains of the offering *(huṭochiṣṭam)* and of which oblative portions *(bali)* have been distributed all around (to all creatures); for he who performs the *Agnihoṭra* eats only what remains of the offering". "All his meals", the commentary adds, "are regarded as the remainders of his oblations", and, we may add, the meal is consumed in communion with the divine powers[2], the sacrifice and the repast being intimately connected with one another[3].

We cannot enter here into a discussion of similar customs. Let it suffice to mention the prescription that after performing a ritual before an image of Night followed by a ceremony to keep the demons from the king's bed, the rest of the incense used was to be offered to the king, no doubt to transfer its specific virtue to him (*AVPar.* 6, 1, 12). — In the farewell ceremony called *Svastyayana* ("an auspicious journey or progress")[4] one must, after worshipping the gods, give the remnants of oblations, garlands and incense to the person who takes his leave[5]. — From rites such as are described *ĀpŚrS.* 6, 10, 11a; 6, 12, 4b it also appears that bits left over were regarded as wholesome and regenerative: fat sticking to the finger and wiped off on straw is supposed to vivify the herbs. — The performance of the *patnīsaṃyājas* at the end of the Moon-rites[6] involves some manipulations with a

at daybreak become *nirmālya* after the dismissal (of the god) or at the end of the night. Up to that time, one should not lift up these flowers which have been deposited on the pedestal (GOUDRIAAN, *op. cit.*, p. 215. For the removing of the *nirmālya* compare also C. G. DIEHL, *Instrument and purpose*, Lund 1956, p. 105, etc.). It is interesting to add that the *nirmālya* from a particular worship may also be used in another ritual. (See e.g. DIEHL, *op. cit.*, p. 141 f.).

1. See e.g. Van der LEEUW, *op. cit.*, ch. 50, etc.; C. J. BLEEKER, *The sacred bridge*, Leiden 1963, p. 233 who refers to J. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, 1907, p. 360 f.; F. ECKSTEIN, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, 1491.—See e.g. also *Manu* 3, 285 and Medhātithi's note; *Kauṭ. AŚ.* 1, 3, 9 (Kalyanov and Baïkov).

2. Compare, in the *Bible*, *Deut.* 12, 18.

3. The Indians even went so far as to hold that those who eat the remains come to places in heaven hard to win, having at morning and evening shared out food among their dependents. Eaters of the remains are those who eat after having given to their guests, the gods, the forbears and their own folk. Compare also *Jātaka* 393 opposing « remnants left from charity » to refuse; *MārkPur.* 15, 52 f. For a discussion see J. J. MEYER, *Sexual life in ancient India*, London 1930, p. 154.

4. See also J. WACKERNAGEL-A. DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*, II, 2, Göttingen 1954, p. 283.

5. See e.g. A. GURUGE, *The society of the Rāmāyaṇa*, Maharagama (Ceylon) 1960, p. 292.

6. See HILLEBRANDT, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 151 ff.

bunch of grass made into a broom which, being addressed as gain, act and winning, must help the sacrificer to gain etc.; his wife imploring it for increase in wealth brings some grass-blades of it between her thighs—which means union between that woman and the male bunch—; the sacrificer in strewing part of it—but not all of it: *ĀśvŚrS.* 1, 11, 10—on the ground continues his Full and New Moon rites; finally he addresses the rest of it as "abundance", asking it to grant him progeny and cattle (*KB.* 3, 9; *ŚāŚrS.* 1, 15, 10 ff.). — We need not dwell on the application, in the Hinduist cult, of the term *śeṣāḥ*, to the rest of the flowers or other offerings made to a god and afterwards distributed among the worshippers and attendants or taken along with them when they go home. These remainders which have been consecrated by *mantras* and have come into contact with divine Power are generally supposed to bear an auspicious and beneficial power.

Now to consider the importance of 'the rest' idea in the metaphysical sphere of ancient Indian thought: in the *upaniṣads* the *ātman* is repeatedly stated to be the rest or remainder when all things phenomenal have disappeared. One might also compare Śaṅkara's note on *Brahmas.*, p. 303: "Also when the world is reabsorbed, it leaves the 'creative power' and from this power as a root it comes again into existence, because otherwise there would be causelessness." Compare *KaU.* 5, 4 "when the embodied one which dwells within the body becomes loose and is released from the body what is there that remains *(pariśiṣyate)?*"; "This verily is that"[1]. *Ibidem* 4, 3 "what is it that is here left as a remainder (of) the empirical psyche which enables us to perceive forms, sounds etc.?": "This verily, is that, i.e. the *ātman-brahman*". One might also recall *BĀU.* 5, 1 *pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate* "...it is the Pleroma which remains", that is to say the Full, the Pleroma, i.e. the All always remains as a *śeṣa-*, and *ChU.* 8, 1, 4. The term used in this connection, *śeṣa-*, alternates with forms of the verb *śiṣ-* which for instance occurs in statements such as *AnnapU.* 5, 63 "Duality disappears, the Highest alone, the tranquil, clear, sound remains", and *PaiṅgU.* 3, 4 in connection with the state of the man who has reached final emancipation; *YogakU.* 3, 35. "As long as everything has not been abandoned, the *ātman* cannot be discovered; when everything has been abandoned the rest is called '*ātman*' " *(AnnapU.* 1, 45; cf. 44 *tāvat paramātmaiva śiṣyate);* the reader is urged to be identical with "what is left" (*yac chiṣṭam:* 1, 46; 104); see also *MaitreyīU.* 2, 28;

1. See also A. K. COOMARASWAMY, in *Indian Historical Quarterly,* 13 (1937), p. 269, n. 16, and the same, in *New Ind. Antiquary,* 1 (1938), p. 47, n. 2.

VarāhU. 4, 19. In *TejobU.* 3, 35 the Lord Śiva characterizes himself as the eternal *Ātman*, *Ādiśeṣa* and *Śeṣa*. It is hardly imaginable that these authors who introduced the rest concept and the term *śeṣa-* into their speculations about the nature of the *Ātman* or Highest Principle, which as the ultimate basis of the manifold and impermanent world is the only eternal and non-transitory primary element, did not realize the importance of the *śeṣa* concept in ritualistic thought, the less so as attempts at penetrating the world-ground and Ultimate principle by means of regressive argumentation (see e.g. *BĀU.* 3, 6) as well as 'ritual mysticism' are well-known features in the upaniṣadic discussions about *ātman-brahman* and its relation to the phenomenal world (*ChU.* 3, 16 f.; 5, 19 ff.). It is abundantly clear that *ātman-brahman* cannot only in regressive argumentation be called "the rest" but is also, like the remains of an oblation, concentrated Power (cf. e.g. *ChU.* 3, 14), and as the source of all things and creatures (e.g. *BĀU.* 2, 1, 20; *MaitrīU.* 6, 31) a "bridge between two worlds" (*BĀU.* 4, 4, 22)—that which makes continuation possible—and a germ of a new productive cycle.

It has no doubt been the importance of the remainder in ritual practice and the belief that—while being part of the main oblation from which it was also dependent and apart from being a container of special productive power—it ensured continuation[1], serving purposes outside itself, which on the other hand led to the introduction of the term *śeṣa-* into the works of the authorities on Vedic exegesis and *dharma*[2]. In the *Pūrvamīmāṃsāsūtras*, 3, 1, 2 it is taught that *śeṣa-* is that which serves the purpose of another, Śabara commenting that the other is called the *śeṣin-* "characterized by a *śeṣa-*". This led to the view held by Bādari that the ingredients for sacrifices, properties such as the reddish colour of the cow with which the *soma* is to be purchased and *saṃskāras* or purificatory acts such as the pounding of the grains (which makes them fit for turning them into the sacrificial cake) are three groups of *śeṣa*, while, according to Jaimini (PMS. 3, 1, 4 ff.) rites are also *śeṣa* to their expressed or implied results and the results *śeṣa* to the agent of the rites. Thus the concept of *śeṣa* ("what is to the advantage of"; cf. 4 *phalārthatvāt*) developed into "that which is auxiliary or subordinate to the main *(pradhāna-, śeṣin-)*". Hence,

1. Hence also *śeṣa-* in the sense of « offspring »: *Nirukta* 3, 2 (with the explication: « this is what remains of the deceased »?)

2. For succinct surveys see KANE, *o. c.*, V, 1253 f.; 1308 f.; K. C. VARADACHARI, « The evolution of the concept of Śeṣa », in *B. C. Law Volume*, II, Poona 1946, p. 123 ff.; H. UI, *The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-śāstra*, Bern 1962, p. 87 ff.; L. SUALI, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia 1913, p. 413 f.

in Rāmānuja's philosophy, the application of *śeṣin-* to the Supreme in relation to the orders of the spiritual and non-spiritual which are "accessory" *(śeṣa-)* to him in the sense that they are subservient or subordinate to him, totally and inseparably dependent on him, serving his eminence and supporting his transcendence. However, this "remnant" of the Lord, which during the periods of evolution or creation was manifest in spiritual and non-spiritual phenomenality, was not completely non-existent in the periods of reabsorption. That is why Rāmānuja, VS. 1 equalizes two "meanings" of *śeṣa-; aśeṣacidacidvastuśeṣiṇe śeṣaśāyine... viṣṇave* "homage to Viṣṇu, the Principal to whom all spiritual and non-spiritual entities are accessory, who reposes on Śeṣa..."[1].

Attention may therefore be drawn to the well-known post-Vedic mythical figure of Śeṣa[2], the serpent "who forever bears the load of the Earth" (Kālidāsa, *Śak.* 5, 4) and is regarded as the emblem of eternity, the huge serpent whose dwelling is the cosmic abyss and on whose immeasurable body reclines the Lord, Viṣṇu. Being also identical with the eternal cosmic ocean out of which the world evolves as temporal existence[3], this Endless Being (Ananta), who ultimately is identical with Viṣṇu himself, is known as Śeṣa, "The Remainder", because he represents "the residue which remained after the earth, the upper and infernal regions, and all their beings, had been shaped out of the cosmic waters of the abyss"[4].

Now the question arises why in post-Vedic speculation about the relation between the One and the world the 'mythological' remainder, Śeṣa, should have been represented as a gigantic serpent. We may to begin with observe with Vogel[5] that, although the serpent Śeṣa is foreign to Vedic literature[6], the idea of a 'world-serpent' undoubtedly belongs to a "primitive sphere of thought". The snake is, indeed, widely known as a chthonian being *par excellence*[7]

1. See J. A. B. VAN BUITENEN, *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Poona 1956, p. 17, n. 46; 183, n. 3; 275.

2. For an explanation of the name based on the epic tale (*Mahābh.* 1, 36) see E. W. HOPKINS, *Epic mythology*, Strassburg 1915, p. 24.

3. For the 'symbolism' of the primeval waters now see also M. ELIADE, *The two and the one*, London 1965, p. 201 f.

4. It is true that the ancient Indian explications of the name are not always the same. According to the *MatsyaPurāṇa* 248, 34 he owes it to the fact that he alone is left when all beings are « licked up » by the destructive fire at the end of a world period. — See also H. ZIMMER, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, New York 1947, p. 62; the same, *The art of Indian Asia*, New York 1955, I, p. 12 f.; HOPKINS, *Epic mythology*, p. 23 f.; J. ABS, *Indiens Religion, der Sanātana-Dharma*, Bonn-Leipzig 1923, p. 221 f.

5. J. Ph. VOGEL, *Indian serpent-lore*, London 1926, p. 192.

6. Compare however *Aspects of early Visnuism*, p. 29 f.

7. I refer to the articles on Serpent worship in *Hastings' E. R. E.* 11, 329-423;

and as such it appears as a representative of the earth, which may appear "unter dem Bilde der Schlange"[1]. Hence also the Indian conception of the earth as the queen of the serpents (*sarparajñī*, cf. e.g. *TaittS.* 7, 3, 1, 3). This animal is on the other hand also 'Seelentier'[2] and often associated with the waters[3]. The generative force in nature observed in the fecundating power of the earthly waters and the fertility of the earth itself often assumes the 'symbolic' form of a snake, which is not rarely regarded as a keeper of life-force preserved in the waters[4]. On account of this character and its appearance which resembles the phallos it also stands for sexual procreation and potency[5]. Its ability to assume the shape of a ring or circle and to slough off its skin so as to be reborn in youthful vigour (*TaittS.* 1, 5, 4, 1; PB. 25, 15, 4) makes it suited to symbolize eternity and life eternal[6]. Most of these symbolic[7] functions seem to underlie the Indian Śeṣa concept in accumulation. His chthonian aspect appears from his living under the subterranean regions (e.g. *ViPur.* 2, 5, 13), his connection with our planet from the oft repeated reference to the fact that he supports the whole earth[8]. He plays an important part in the universal process of regeneration. The universe being, according to the Indian belief, periodically created and re-absorbed, and a period of divine creative action being therefore followed by a period of divine rest, Viṣṇu, the Supreme Being is during his inactivity supposed to sleep on the coils of Śeṣa (*Mahābh.* 3, 194, 9 cr. ed. ; *BhāgPur.* 3, 8, 10 ff. etc.), who in his turn lies upon the waters[9],

C. S. WAKE, *Serpent worship*, London 1888; A. LOMMEL, *Schlange und Drache in Hinterindien und Indonesien*, Thesis Frankfurt M. 1939; E. HOFFMAN-KRAYER, « Schlange », in *Handwtb. d. deutschen Aberglaubens*, VII, Berlin-Leipzig 1935, 1114-1196; E. ROHDE, *Psyche*, Tübingen-Leipzig 1903, [3]I, p. 196; GONDA, *Aspects of early Viṣṇuism*, Utrecht 1954, p. 150 ff. For a bibliography see H. BERGEMA, *De boom des levens*, Thesis Amsterdam V. U. 1938, p. 181 ff. For India see e.g. R. E. ENTHOVEN, *The folklore of Bombay*, Oxford 1924, p. 127 ff.

1. MEYER, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, III, p. 231, n. 3; see e.g. also F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig 1911, p. 104.

2. See e.g. HEILER, *o. c.*, p. 481; F. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, p. 44.

3. *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 150.

4. Cf. also MEYER, *o. c.*, III, p. 318. For the serpent and water see also Chr. von FÜRER-HAIMENDORF, *The Sherpas of Nepal*, London 1964, p. 266 ff.

5. See e.g. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 152 f.; W. KOPPERS, *Die Bhil*, Horn-Wien 1948, p. 219 ff.

6. HEILER, *op. cit.*, p. 89 ; DAMMANN, *op. cit.*, p. 89.

7. For 'symbolism' now see also ELIADE, *The two and the one*, p. 189 ff.

8. For earthquakes caused by a subterranean snake see e.g. J. P. MILLS, *The Lhota Nagas*, London 1922, p .172.

9. Cf. also M. BÉNISTI, « Représentations khmères de Viṣṇu couché », in *Arts Asiatiques*, 11 (1965), p. 91 ff.

into which at the end of a world-period the universe is converted (*MārkPur.* 81, 49). When at last Brahmā the creator is born from a lotus-flower[1] rising from Viṣṇu's navel, the latter awakes to create again in the form of Brahmā. It is this moment which is emphasized by the sculptors who made Viṣṇu resting on Śeṣa a favourite theme. When Viṣṇu's awakening is signalized by the birth of the creative force embodied in Brahmā, both deities find their basis and resting place on the cosmic serpent Śeṣa[2]. This conception has no doubt arisen from the ancient belief of the One or Primordial Being resting on or emanating from the primeval waters (*ṚV.* 10, 121; *KaU.* 4, 6 the *ātman* or 'universal Soul' is said to have been born from the waters). The destruction and re-creation of the universe caused by the Supreme Being's falling asleep and re-awakening are but a phase of eternal life. In the interval between two periods of creation the Supreme Being is the only existence, the only without a second. It follows that the cosmic ocean as well as the serpent are manifestations of this One who is Reality[3], that is in Hinduism Viṣṇu himself: it is (see e.g. *ViPur.* 3, 5, 13) "a body (form or manifestation) of Viṣṇu, called Śeṣa" which is lying under the subterranean regions[4]. "The anthropomorphic figure, the serpent coils that form his bed, and the water on which this serpent floats, are triune manifestations of the single divine, imperishable, cosmic substance, the energy underlying and inhabiting all the forms of life"[5]. In this light the puranic belief should also be viewed (*BhāgPur.* 10, 68, 46) according to which Śeṣa (Ananta) after the great deluge at the end of a cosmic period withdraws the universe into himself[6], a belief not inconsistent with

1. The stalk of the lotus representing the *Meru*, i.e. the axis mundi. See e.g. also E. K. BHATTACHARYA, *Les religions brahmaniques*, Paris 1961, p. 109.

2. VOGEL, *o.c.*, p. 192 ff.; *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 89 ff.; HOPKINS, *Epic mythology*, p. 23 f.

3. The later epic identifies Viṣṇu and Śeṣa : HOPKINS, *o.c.*, p. 24; S. SØRENSEN, *An index to the names of the Mahābhārata* (1904), Benares 1963, p. 746.

4. Cf. e.g. also *Mahābh.* 6, 61, 47 cr. ed. (Śeṣa as a form of the Supreme Being); *MatsyaPur.* 249, 27 ff.; A. HOHENBERGER, *Die indische Flutsage und das Matsyapurāṇa*, Leipzig 1930, p. 102; for other puranic references to Śeṣa V. R. RĀMACHANDRA DIKSHITAR, *The Purāṇa Index*, Madras, I (1951), p. 50; III (1955), p. 461 ff.

5. H. ZIMMER, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, New York 1947, p. 61; cf. p. 72 ff. etc.; the same, *The art of Indian Asia*, New York 1955, p. 12 ff. Cf. also R. C. HAZRA, *Studies in the puranic records on Hindu rites and customs*, Dacca 1940, p. 61. Cf. e.g. also *MtPur.* 167, 53; *BhāgPur.* 10, 2, 8.

6. For partial parallels of the motive of the snake as the source of universal creation see J. A. MAC CULLOCH, in *Hastings' E. R. E.* 11, p. 407 f. (American Indians: great serpent, the embodiment of the waters); H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895; H. LEISEGANG, « Das Mysterium der Schlange », *Eranos-Jahrbuch*, 7 (1939), Zürich 1940, p. 151 ff.; e.g. p. 184 ; *Sources orientales, I,* « La

the snake's ambivalent character as a representative of death as well as regeneration[1].

We cannot, partly for reasons of space and partly on account of lack of a sufficiency of reliable data, extensively discuss the question as to the origin of this post-Vedic Śeṣa concept. There is some room for the supposition that it belongs to one of those elements of Hinduism which had a long prehistory in those milieus of the ancient Indian society which had no access to the literary tradition of the *brahmans*[2]. It may have been structurally and phenomenologically—and perhaps even genetically—related to the Ahi budhnya, "the Serpent of the deep" of the *Veda*[3], "the serpent who 'sits' in the bottom of the streams in the spaces" (*Ṛgveda* 7, 34, 16), and which in ritualistic speculation seemed to symbolize the renewed sacred fire the flames of which surge upward again[4]. Possibly, this conception has a long prehistory because the ancient Germans believed the world to be enclosed by the Midgardr snake and a deep and immense sea[5]. There may on the other hand have existed a mythical tale about a snake who was appointed bearer of the earth: in *Mahābh.* 1, chapter 32 cr. ed. Brahmā is related to have prevailed upon Śeṣa to pass through a crevice and support the earth[6]. It even seems warranted to assume the existence of relations between Śeṣa and the demon of the 'chaos', the great opponent of Indra the god who established the cosmos and inaugurates a world for men and gods to live in, viz. the snake Vṛtra[7],

naissance du monde », Paris 1959, p. 33; 37 (Egypt) and especially M. ELIADE, *Ibidem*, p. 484 f.

1. See also E. DIMOCK, in *History of Religions* (Chicago), 1, p. 317.

2. See also DIMOCK, *loc. cit.*, 1, p. 307 ff.; 313.

3. ELIADE seems to be quite positive on this point (« La naissance du monde », see above, p. 485). Cf. also F. D. K. BOSCH, *The golden germ*, The Hague 1960, p. 208, n. 168; P. HORSCH, in *Indo-Iranian Journal*, 9 (1965), p. 23. I refer to *Die Religionen Indiens*, I, p. 27; *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 29 f.; A. A. MACDONELL, *Vedic mythology*, Strassburg 1897, p. 72 f.; A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, Breslau 1929, II, p. 305 ff.; A. B. KEITH, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge Mass. 1925, p. 136 f.

4. See HILLEBRANDT, *op. cit.*, II, p. 306 and n. 1; J. C. HEESTERMAN, *The ancient Indian royal consecration*, Thesis Utrecht 1957, p. 121.

5. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin-Leipzig 1937, p. 396, etc.

6. That this ability is elsewhere (*Mahābh.* 5, 101, 2 cr. ed.) explained as a result of his ascetic austerities may be regarded as a secondary feature due to the importance attached by the epic authors to 'asceticism'. For Vāsuki in a similar function e.g. *GobhGS.* 4, 7, 41. For seven snakes as supporters of the earth see *Mahābh.* 13, 150, 41 vulg.

7. I refer to *Die Religionen Indiens*, I, p. 55 ff.; MACDONELL, *op. cit.*, p. 158 f. For the 'ophidian' character of Vṛtra see also the confused article « Angel and Titan » by COOMARASWAMY, in J. A. O. S. 55 (1935), p. 373 ff.

who, lying on he waters (*Ṛgveda*, 1, 121, 11; 2, 11, 9), obviously 'ruled' in the period before the restoration or re-establishment of a well-ordered world[1]. Was then already something like the 'remnant' idea associated with the snake and the process of creation?[2] Or, when did the idea arise that the 'chaos' represented by Vṛtra before the creation of a 'cosmos'[3] was to be considered a 'residue' or 'remainder'[4]? The classical *Śeṣa* ("rest") conception can, it is true, hardly have assumed its definite shape before the doctrine of the periodical re-absorption of the universe had fully developed[5].

In favour of the assumption of a relation between Vṛtra and Śeṣa it may be recalled that Vṛtra is *Ṛgveda* 3, 32, 6; 4, 19, 3 des-

1. For parallels of the myth of the god or hero slaying the serpent representing chaos see MAC CULLOCH, *l. c.*; W. STÖHR, *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965, p. 51 f.; 57; 149; ÉLIADE, in « La naissance du monde » (cf. n. 147), p. 484 f.; for Apollon killing the Python e.g. J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge 1912, p. 424.

2. « It is in the nature of things ... that it is only the popular and devotional aspect of these 'primitive faiths' of which we are able to recover the traces, and that there may well have existed esoteric and more philosophical phrases of the same beliefs » (A. K. COOMARASWAMY, *Yakṣas*, I, Washington 1928, I, p. 2). There is an interesting Egyptian parallel of the association of the Primeval or Supreme Deity, Chaos before creation, the serpent and the remnant idea. « In einem textlichen Zeugnis spricht der Urgott (Re) selbst davon, dasz er vor der Erschaffung da war, und bedient sich für die Ursprungssituation stereotyp jenes Ausdrucks « noch nicht », der überall auf Erden so charakteristisch für das Chaotisch-Gestaltlose ist ... Das andere redet vom Ende der Welt, das der Urgott (Atum) ankündigt und bei dem er als Schöpfer seinerseits wieder in Form einer Schlange in das Chaos zurücktreten wird, aus dem er einst gekommen war: '... Ich bin das, was übrig bleibt ..., nachdem ich mich wieder in eine Schlange verwandelt habe, die kein Mensch kennt, die kein Gott sieht' » (S. MORENZ, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, p. 26). The Celtic god with the serpent (J. de VRIES, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961, p. 167 ff.) does not seem to have anything to do with the case in question.

3. For the relation chaos: cosmos see also W. Norman BROWN, « The rigvedic equivalent for Hell », in *J. A. O. S.*, 61, p. 76 ff.; « The creation myth of the Rig Veda », *ibidem*, 62, p. 85 ff.; and the same in *Review of Religion* 1940, p. 36 ff.

4. One might recall passages such as *ŚatBr.* 1, 6, 3, 15: all the gods, all the sciences, all glory, all nourishment, all prosperity came out of Vṛtra, who is in 16 said to lie contracted like a leather bottle drained of its contents (that he is « emptied out » corresponds to *aricyata* used in connection with Prajāpati when he had emanated creatures (*PañcBr.* 4, 10, 1); ṚV. 2, 11, 18 applying the term *aurṇavābha-* « thread-spinner » or « spider » to Vṛtra (cf. BĀU. 2, 1, 20; see COOMARASWAMY, in J. A. O. S., 55, p. 39 ff.) and JaimBr. 3, 77 pseudo-etymologically explaining *ahi-* « snake » with *ahīyata* « was left behind »: « snakes are called *ahi-* because they are left behind ».

5. Not until epic times snakes seem, within the brahmanical tradition at least, to have had clear connections with special divinity. —COOMARASWAMY (J. A. O. S. 55, p. 391, n.) drew attention to the *ahināga-* overcome by Buddha (*VinPiṭ.* 1, 25, 24) as a link between the Vedic *ahi-* and the post-Vedic *nāga-* concepts. The same scholar is unjustly inclined to assume a Sumerian origin of these lines of thought (*op. cit.*, p. 390 ff.).

cribed as lying and sleeping without being awakened, *ŚatBr.* 1, 1, 3, 4 as having covered all that extends between heaven and earth (cf. *Ṛgveda* 8, 6, 17) and *Ṛgveda* 1, 32, 10 as lying in the waters (2, 11, 5) in the deep darkness after Indra—who is above time (cf. 1, 51, 1) and co-extensive with the world (2, 15, 2, etc.) and even greater (2, 22, 2)—had slain him, on the bottom of space (1, 52, 6), in a place of annihilation and destruction (5, 32, 5-8; 7, 104, 9; 24; 8, 6, 17), which clearly is contrasted with the ordered universe, the realm of the "non-existent" *(asat)*[1], which by Indra's all-important exploit was in the first mundane period converted into the existent, i.e. the cosmos (6, 24, 5; 10, 72, 3). Moreover, Vṛtra's mother Dānu (Danu)[2] is, according to epic mythology, a sister of Śeṣa's mother Kadrū[3].

It may indeed be remembered that Indra—from whom Viṣṇu was to borrow many traits of character[4]— proceeded, after slaying his opponent, to creation (2, 15, 1 ff. etc.); further, that also in Vedic mythology gods fulfilling cosmogonic functions are believed to have come into existence later than the cosmic waters, which bore the germ of the universe, but the origin of which is nowhere related (cf. *Ṛgveda* 10, 121, 7 f.; 129, 1 f.)[5], and finally that the profound cosmogonic poem *Ṛgveda* 10, 129[6]—in which the origin of the world is likewise explained as the evolution of the "existent" *(sat)* from the "non-existent" *(asat)* and the central idea of which (the original One) was to survive also in the above Viṣṇu conception—has not unjustly been characterized as "a transmutation of the Indra-Vṛtra myth to a higher plane"[7].

What however strikes us in reading the long description of the great mythical serpent in, for instance, the *ViṣṇuPurāṇa* (2, 5, 13 ff.) is that he is above all the bearer of the whole world including the earth, forests, mountains, seas and rivers, men, gods and demons, and the foundation on which the subterranean abodes are believed to rest (see e.g. st. 19 *sa bibhrac chekharībhūtam aśeṣaṃ*

1. Brown, in J. A. O. S. 61, p. 79.

2. Her offspring, the Dānavas dwell under the earth, in the ocean etc., the « lowest darkness » (*AthV.* 9, 2, 18) being the residence of the evil powers (*Ṛgveda*, 7, 104, 1; 4); they were opposed to creation and are the 'patrons' of inertia and destruction. Śeṣa is Viṣṇu's *tāmasī tanuḥ* (*ViPur.* 2, 5, 13).

3. Macdonell, *op. cit.*, p. 158; Hopkins, *op. cit.*, p. 23, etc. For other relations now see also M. Hermanns, *Die religiös-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens*, Wiesbaden 1964, p. 224 f.

4. *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 167.

5. See also Brown, in J. A. O. S. 62, p. 87. Cf. also *ChU.* 3, 19.

6. I refer to *Die Religionen Indiens*, I, p. 181 (with a bibliography) and to an article on ṚV. 10, 129 in *Tijdschrift voor Philosophie*, Louvain 1966, p. 670 ff.

7. Brown, in J. A. O. S. 61, p. 79.

kṣitimaṇḍalam | āste pātālamūlasthaḥ śeṣo 'śeṣasurārcitaḥ). In spite of its Viṣṇuite and mythological setting and presentation this feature is in essential agreement with the main function of the remnant extolled in AV. 11, 7 which in its turn is elaborated in the typically ritualistic palette of those who in *brāhmaṇas* and other Vedic texts attempted to picture the nature and importance of fundamental principles. There can indeed be no denying that in AV. 11, 7 it is also the remnant's function to bear the universe, to be the place in which the world "is set" (st. 1) and that this is the main and much varied theme[1] of that atharvaṇic document. Compare stanza 1 f.: "In the remnant (are) name and form[2], in the remnant is placed the 'world'[3]; in the remnant are Indra and Agni[4], everything is placed together. In the remnant heaven and earth, all existence is placed together; in the remnant (are placed) the water, the ocean, the moon, the wind", and see also st. 4 cd: "As the wheel on all sides of the nave"—an old and widespread symbolism for the ruler and 'foundation' of the world, who being himself unmoving keeps it moving and evolving[5]—, "the divinities rest on (are contained in) the remnant", and with the well-known predilection for detailed and enumerative analysis of general ideas and comprehensive entities, st. 14 "the nine[6] earths, oceans, skies rest on (are contained) in the remnant; the sun shines in the remnant, day and night (are in it)..."; st. 21 "Pebbles, gravel, stones, herbs, plants, grasses, clouds, lightnings, rain—in the remnant (are they) placed together, placed"; st. 23 "Both what breathes with breath and what sees with sight; from the remnant were born all gods in heaven, who resort to heaven".

That reality is in the usual way believed to be analysable along ritual principles is small wonder: in st. 5 the *Ṛg-*, *Sāma-* and *Yajurvedas* as well as the *udgītha-* (i.e. the second part of the *Sāmaveda*),

1. As already observed by the commentary attributed to Sāyaṇa the other stanzas are only to develop the short statement of stanza 1.

2. *nāma-rūpa-*, i.e. « wordly reality » or « empirical existence », a notion laden with the sense of the differentiation of the original infinite unity (see M. FALK, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta 1943, p. 1 ff.).

3. i.e. *loka-* which being 'polyvalent' may here be taken in a wide sense.

4. Indra and Agni are often mentioned together; in the *Ṛgveda* eleven hymns are dedicated to them conjointly.

5. See e.g. ṚV. 1, 35, 6; 1, 164, 13; 8, 41, 6; 10, 5, 3; *PrU.* 6, 6, etc.; and cf. A. K. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist iconography*, Cambridge Mass. 1935, p. 25 ff.; G. TUCCI, *Teoria e pratica del maṇḍala*, Rome 1949; NILAKANTHA SASTRI, in *New Indian Antiquary*, 3, p. 307; J. M. van GELDER, *Der Ātman in der Grossen-Wald-Geheimlehre*, The Hague 1957, p. 37; J. GONDA, in *Numen* 4 (Leiden 1957), p. 144 ff.; ELIADE, *Le Yoga*, Paris 1954, *passim*.

6. i.e. the three earths, three skies and three 'atmospheres' (elliptic plural); see also H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen 1951-59, p. 62.

the introductory praise and the praise, etc.[1] are said to be in the remnant; in st. 7 such important rites as the *Rājāsūya*, the *Vājapeya*, the *Agniṣṭoma*[2] and the *Adhvara*[3], the combination of Fire and Horse sacrifice[4]; in st. 8 the ceremony of preparing the three sacred fires, the consecration *(dīkṣā)*[5], the fulfilment of desire[6], the metrical Vedic texts, sacrifices which have fallen into disuse[7] and the great *Soma* sacrifices *(sattrāṇi)*; in st. 9 the cult of fire[8], 'Faith' *(śraddhā)*[9], the *vaṣaṭ* exclamation[10], the religious observance *(vrata-)*, austerity *(tapas)*, the *dakṣiṇā*[11], (the merit obtained by) sacrifices and meritorious works[12]. Stanza 10 significantly states, in connection with another series of ritual concepts, that they are with wisdom strung on, and fixed in or on[13], the remnant: the

1. The words *hiṃkārá úcchiṣṭe sváraḥ sámno mediś ca* in 5 cd may mean « the sound *hiṃ* (i.e. syllabe *hiṃ* which being repeated three times introduces a litany; see also RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 175) (is) in the remnant, the tone (vowels) of the *sāman* (chant) and the secondary sounds" (cf. W. WÜST, in *Indian Linguistics, Turner Jub. Vol.*, 1958, p. 335).

2. See *Die Religionen Indiens*, I, p. 162 ff.; 158 ff.; 149 f.

3. The text seems to refer to the animal sacrifice which is incorporated in the *Soma* rites (*ĀpastŚrS.* 7, 2, 17). For *adhvara-* see my article in *Vishveshvaranand Indol. Journal* 3, p. 163 ff.

4. For the *arkāśvamedha* see *ŚatBr.* 9, 4, 2, 18; 10, 6, 5, 8. — The text adds « (the sacrifice) characterized by a living (or fresh?) bed of sacrificial grass—this must mean that a bed of live grass was required—which is most intoxicating (i.e. delights the gods very much) ». See also p. 303. For the *barhis* see e.g. EGGELING, in *Sacred Books of the East*, 12, p. 84 and *The Savayajñas*, p. 317. This (cf. also *AVPaipp.* 16, 82, 7) seems to be the only occurrence of the compound *jīvábarhiḥ* and the reference is not completely clear.

5. *Die Religionen Indiens*, I, p. 139; 151 f.

6. See my relative note in *The Savayajñas*, p. 275 f. In AV. 10, 9, 4 the man who cooks the oblations under discussion is stated to be qualified for the fulfilment of wishes; *ŚatBr.* 11, 1, 6, 17 mentions an act of worship *(yajña-)* which fulfils wishes *(kāmapra-)*; cf. also *KauśikaS.* 65, 5 « To him who gives a surplus accrues the fulfilment of desires » and *ŚānkhŚrS.* 17, 16, 4.

7. *utsannāḥ; AVPaipp.* gives *ucchinnāḥ* « lost, destroyed ». The commentary takes this adjective to denote sacrifices which have well-nigh fallen into disuse, because they are difficult to be learnt and hence are no longer performed.

8. *Agnihotra:* see above.

9. i.e. an active, positive and affirmative attitude towards religious acts including the confidence in their transcendental effects.

10. This is uttered at the end of a sacrificial verse, on hearing which the officiant *(adhvaryu)* casts the oblation into the fire.

11. This term which is often incorrectly translated by « fee » or « salary », is a gift which being presented to the officiating priest, establishes, or is expressive of, a bond between giver and recipient (cf. e.g. M. MAUSS, *The gift*, London 1954, p. 45), and following the sacrifice when it departs towards the world of the gods, it serves as a bridge to heaven for the sacrificer who holds on to it (*ŚatBr.* 1, 9, 3, 1).

12. *iṣṭáṃ pūrtám:* cf. *The Savayajñas*, p. 236 f.

13. This phrase *ótaṃ nihitam úcchiṣṭe* which here is used in connection with some ritual concepts throws an interesting light on the character attributed in this text

observance or festival which lasts for one night, that which lasts for two nights[1], the *Sadyaḥkrī*[2], the *Prakrī*[3], the *Ukthya*[4] as well as the minor ritual acts *(yajñásyāṇúni)*. Another attempt to clarify the relation between ritual powers and entities on the one hand and the remnant on the other is made in stanza 11: the four-day, the five-day, the six-day ceremonies of both kinds, the seven-day ceremonies[5] and the *Soḍaśin*[6] are said to have been born (arisen) from the remnant (similarly st. 24)[7].

This is not all. A considerable number of other power-substances (« Daseins-mächte »[8]) or fundamental 'concepts' are in a

to the remnant as well as its relation to the entities with which it is brought into connection. The participle *ota-* « strung (on) »—which primarily denotes the idea of being strung on a thread (or, of the thread, being strung through e.g. pearls: *PañcBr.* 20, 16, 6)—not rarely occurs in expositions of the relation between phenomenal plurality and the fundamental principle on which this plurality rests or is founded (and which like the thread of a rope of pearls is invisible): BĀU. 3, 6, 1 « since all this here is strung and threaded on water ... » *(yad idaṃ sarvam apsv otaṃ ca protaṃ ca)*; 3. 8, 7 and 11; *MaitrU.* 7, 7 « He indeed is the *Ātman* within the heart, very minute, like a kindled fire...; on him these creatures are strung »; and the Lord's words in *BhagGītā* 7, 7 « All that is here is strung on me as rows of gems on a string ». In the *Atharvaveda ota-* occurs 11, 5, 24 « The student of the *Veda (brahmacārin-)* bears a shining *bráhman*; on that (are) strung together all the gods ». That means that the illustrious fundamental principle wielded by the highly extolled *brahmán* who devotes himself to that *Bráhman* is the imperceptible force on which all divine powers rest and by which they are knitted together. Cf. also 10, 8, 37 and 38. As to the adjective *nihita-* (*The Savayajñas*, p. 186 ff. and 194) *ŚvetU.* 3, 20 uses it in connection with the *Ātman* which is « deposited, placed » in the cave (of the heart) of a creature, *MuU.* 2, 1, 10 in a similar way in connection with the Puruṣa (cf. also 3, 1, 7). Generally speaking, the verbal compound *ni-dhā-* frequently occurs to express the idea of « placing, committing, depositing » something sacred or some substance or 'power-substance' of religious, ritual or *weltanschauliches* import in some sphere or domain which is considered the right place to receive it. Thus AV. 4, 34, 8 the world-conquering heaven-going rice-mess offering is said to have been « placed » in the *brahmans* who are the right repositories of the oblation.

1. The so-called *Ahīnas*; see e.g. *ĀpaśtŚrS.* 22, 14, 1.

2. This is a particular one-day *Soma* sacrifice *(ekāha)*.

3. According to the commentary this is another *ekāha*. This sense might be possible also at AV. 4, 7, 6 where a herb which is ritually used against poison is said to be (a) *prakrī-*. WHITNEY-LANMAN translate « the purchasable »?

4. i.e. the name of a particular libation as well as a definite liturgical ceremony. Not, with WHITNEY-LANMAN, *op. cit.*, p. 645 « the praiseworthy ».

5. For these rites *(ahīnas)* and their variants see e.g. *ĀpaśtŚrS.* 22, 14-24. There are for instance four types of four-day and six-day (the commentary explains *ubhaya-* by *dviguṇita-* « doubled, of double length ») *Soma* sacrifices.

6. A *Soma* ceremony with sixteen-partite formulas and an extra (sixteenth) round of *soma*.

7. For a translation of the stanzas 12 *(sāhna- = ekāha-)*, 13, 19, 24 (*purāṇam* is not « the ancient », but « legends, old traditional history with a ritual function ») the reader may be referred to WHITNEY-LANMAN.

8. For this term see e.g. H. von GLASENAPP, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle S. 1940, p. 9 ff.

similar way said to be in the remnant: "order-and-truth *(ṛtam)*, (being in accordance with) reality *(satyam)*, austerity ('asceticism': *tapas*), royal sway, effort[1], *dharma* and meritorious deeds *(karma)*, what has come into existence (and) what is to be (is) in the remnant, (as well as) (manly) energy[2], fortune *(lakṣmīḥ)*[3] and (physical) power in (physical) power[4]" (st. 17). This stanza reminds us of AV. 12, 1, 1, the beginning of the famous hymn to the Earth[5]: "Fundamental *(bṛhat)* truth (reality and being in accordance with reality: *satyam*) powerful-and-creative *(ugram)* order-and-truth *(ṛtam)*, consecration *(dīkṣā)*, austerity, *brâhman*, sacrificial worship sustain the earth..., the mistress of what is and what is to be...". As already stated the remnant is above all the foundation of the world, including heaven and earth. Moreover, such 'concepts' as success, greatness, welfare, prosperity are, like the divisions of time, such as half-months, months and the year (i.e. the complete cycle of time, totality and the whole universe from the temporal point of view[6]) fixed in and deposited on the remnant, and delight, joy, enjoyments, etc., breathing, sight, hearing, etc. belong to these 'concepts' and phenomena which are said to have been "born" from it[7].

The closing stanza (27) states that the well-known three classes of beings, gods, Fathers, men (and in addition to these, *gandharvas* and *apsarases*) were born from the remnant, and what is of greater interest, st. 3 emphasizes that in it are the existent *(sat)* and the non-existent *(asat)*[8], both death and the power of new life *(vājaḥ)*[9] as well as the creator-god Prajāpati. This must mean that it is not only the source of all, but also the primordial unique principle, the *Ekam* of *Ṛgveda* 10, 129. As a result all beings in the world *(laukyāḥ)* depend on this principle (st. 3c)[10], which is in st. 15cd consistently described as "the bearer of all (i.e. of the universe)" and also as "the father of the generator".

1. i.e. *śrama-*, as for instance in performing ascetic mortification, austerity and religious rites.

2. i.e. *vīryam*, including also « virility, valour, heroism ».

3. See *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 215 ff. In Hinduism, Śeṣa is worshipped by Lakṣmī.

4. The commentary may be right in making the locative *bale* refer to the remnant.

5. See e.g. WHITNEY-LANMAN, o.c., p. 660 ff.; Ch. BRUCE, in J. R. A. S. 19, p. 321 ff.; M. LINDENAU, in *Festschrift-H. Jacobi* (1926), p. 248 ff.; H. BECKH, *Der Hymnus an die Erde*, Stuttgart 1934; G. TUCCI, « Earth in India and Tibet », in *Eranos-Jahrbuch* 22, Zürich 1954, p. 323 ff.

6. Cf. e.g. *ŚatBr.* 8, 2, 1, 17; 8, 7, 1, 1.

7. For a translation of st. 18, 20, 22, 25, 26 see WHITNEY-LANMAN, *op. cit.*, p. 646.

8. See above p. 330.

9. See *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 48 ff.

10. For 3d see WHITNEY-LANMAN, *op. cit.*, p. 644.

The last words are repeated in st. 16a and there followed by "the grandson of the vital-physical principle *(asu)*[1], (and its) grandfather[2], —he dwells, lord of all, a superior[3] bull on the earth". The repeated phrase is in the commentary explained on the ritual plane as follows: "he who in the 'world' of ritual (religious) merit generates the one who performs a *savayajña* (and who, in doing so, reproduces himself)"—as well as with reference to the Supreme Spirit *(paramātman-)*: the Father of all phenomenal fathers. "All fathers" derive their existence from Him who is the Cause of the cause of everything *(sarvakāraṇakāraṇabhūtaḥ)*. Here we have arrived at that point which for the commentator and other interpreters may have revealed the deeper or 'mystical' meaning of this text: "it praises", to quote the commentator's introduction, "the rice-dish which is the remnant of the oblations at a *brahmaudana savayajña* as identical with *brahman*, the cause of the universe"[4]. In substantiation of this identity—which is also expressed in the text itself: st. 4[5]—the commentator not only refers to the above myth of Aditi who became pregnant after eating that rest, but also to *MuUp.* 1, 1, 8 "...from that *(brahman)* food comes into being, from food life...". He moreover reverts to it in his notes on st. 7: "*ucchiṣṭa-*, i.e. the non-expanded *brahman*, which is left as a remainder—that is the idea which is also expressed by the above trinity of the cosmic ocean, Śeṣa and the sleeping Viṣṇu—or the rice-dish which is produced with its *(brahman's)* nature", on st. 10; 11 *(ucchiṣṭāt: brahmaudanoccheṣaṇād ucchiṣyamāṇād jagatkāraṇād brahmaṇaḥ)*; 12; 13; 14 *(ucchiṣṭe: ucchiṣyamāṇe svaprakāśe parabrahmaṇi)*; 15 *(: paramātmā)*; 17; 18; 19; 23; 27. He, finally, explains stanza 6 emphasizing the reproductive function of the remnant: "(all) the 'members' or subordinate divisions *(aṅgāni)* of sacrificial worship *(yajñasya)*[6] are within the remnant like an

1. Cf. H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart [3]1923, p. 525 ff.; R. N. DANDEKAR, *Der vedische Mensch*, Heidelberg 1938, p. 24 ff.

2. That is, probably, as the cooked rice, a product of a representative of the *asu*, and as the powerful sacred material that which by means of an intermediary produces *asu*.

3. Cf. BĀU. 2, 1, 19.

4. Compare also the above-discussed text *AthV.* 11, 3, esp. st. 19 and 21.

5. The adjective *dṛḍhaḥ* « fixed, resolute, firm » which *Ṛgveda* 8, 24, 10 applies to Indra and here is used in connection with the remnant is to become an epithet of Viṣṇu (*Mahābh.* 13, 149, 72). For the *viśvasṛjaḥ* (creators of the whole universe) see e.g. *PañcBr.* 25, 18; *MaitrUp.* 6, 8 the Viśvasṛj is identified with the One, Viṣṇu, Rudra, Prajāpati, etc. For this line see also WHITNEY-LANMAN, *op. cit.*, p. 644.

6. The text makes mention of chants in honour of Indra and Agni (cf. st. 1), of *Soma Pavamāna*, of the so-called *Mahānāmnīs* and the *Mahāvrata* (cf. RENOU, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 123; 124).

embryo within a mother", as follows: "just as an embryo in the womb grows and develops, so these (divisions of the sacrificial rites), which are developed by the fact that they rest on (are in: *āśritatvena*) *brahman* which is the (their) cause (or origin: *kāraṇabhūte*), make the 'sacrifice' *(yajñam)* rich in (good) effects".

While it cannot, in my opinion, be doubted that this document was composed by a 'ritualist' who, basing himself on the current beliefs connected with the rests of oblations in general, wanted to emphasize the importance of the remnant of the *brahmaudana*, it left free scope for 'mystical' and philosophical re-interpretation. However, this term, re-interpretation, is, in all probability, not entirely adequate. The ritual being a manifestation of the Ultimate Truth and a counterpart of the cosmic processes which it is to further and support, ritual truth and ritual knowledge admitted of cosmical and metaphysical formulation and interpretation. As soon as sacrificial mysticism of temporary benefit exhausted with its fruition—which is alluded to in st. 3 d: "well-being and happiness *(śrī-)* be in me", i.e. in the man who knowingly recites the text; and in 5 d, 12 d "that", i.e. the powers mentioned which are said to be in the remnant "(be also) in me"—did not give lasting satisfaction and as soon as the tendency forged ahead to identify the many and various important concepts representing the last and most fundamental principles—"the *Atharvaveda* proclaims God as the *brahmacārin-* (11, 5), the *skambha-* or "frame of creation" (10, 7 and 8), as *rohita-* "the ruddy one", i.e. the sun (13, 1-3), as *ucchiṣṭa-* "the remnant" (11, 7), as *kāla-* "time", etc. (*CūlikaU.* 11[1])—, interpretations such as that given by the commentator could win the favour of those for whom a correct understanding of the ritual and its 'mystical' implications was of vital importance.

Utrecht.

1. For other particulars see P. DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig [3]1921 (Darmstadt 1963), p. 637 ff.

DIE *SAṂVARGA-VIDYĀ* (*CHĀND. UP.* 4, 1-3). ERGÄNZENDE SACHLICHE UND GRAMMATISCHE BEMERKUNGEN

VON

Richard HAUSCHILD

Die berühmt gewordene Geschichte vom König Jānaśruti, der durch das Gespräch zweier Wildgänze auf den in vieler Hinsicht merkwürdigen Brahmanen Raikva aufmerksam gemacht wurde, die sogenannte Saṃvargavidyā, hatte durch eine tief schürfende Abhandlung H. Lüders' (*BSB.*, 1916, S. 278-309, *Philologica Indica*, 1940, S. 361-390) eine weitgehende Förderung ihres Verständnisses erfahren. Die Kenntnis dieses Artikels wird im folgenden im allgemeinen vorausgesetzt, obwohl ich mir erlaube, gelegentlich aus ihm zu zitieren und immer auf ihn zurückzugreifen.

Im wesentlichen bilden die kommenden Erörterungen nur eine Ergänzung zu ihm und den an ihn sich anschließenden Darlegungen anderer Indologen.

Zum Allgemeinen: Entsprechend einer auch an anderen Upaniṣad-Stellen anzutreffenden Eigentümlichkeit ist die Geschichte von Jānaśruti und Raikva mit einem Tiermotiv[1], d. h. dem Gespräch zweier Haṃsas, eingeleitet, das auch für den Menschen verständlich ist. Gewiß ein märchenhafter Zug! Zweifellos ist diese Einkleidung ein Zusatz des Verfassers, also eine freie Erfindung, während die an ihrem Ende verkündete Wind-Atem-Philosophie ererbtes Wissensgut ist[2]. Zum besseren Verständnis sollte man sich aber immer vergegenwärtigen, daß in Indien niemals eine so unüberwindlich erscheinende Schranke zwischen Mensch und Tier[3] aufgerichtet worden ist wie in der westlichen Welt, und dies

1. Vergl. WINTERNITZ, *Gesch. d. ind. Litteratur* III, S. 268f.

2. S. am Ende der Abhandlung.

3. Der Mensch erscheint in der Reihe der zahmen Tiere aufgezählt, und zwar keineswegs immer am Anfang der Abfolge (s. RAU, *Staat und Gesellschaft im alten Indien* (1957), § 31, 1 a nebst Anm.

offenbar auf Grund der allgemein verbreiteten Seelenwanderungslehre, welche unter anderem besagt, daß der Mensch in höherer und niederer Gattung, also auch als Tier, wiedergeboren werden kann[1].

Unter den hier erwähnten Haṃsas handelt es sich offenbar — wie in der klassischen Zeit — um eine Art Wildgänse[2], die über ganz Indien verbreitet sind. Wie Magdalene Geiger sie beschreibt[3], sind es scheue Wasser- und Zugvögel[4], deren schneeweiße Farbe besonders hervorgehoben, deren Stimme von den späteren Dichtern als « süß » bezeichnet und deren Zwitschern und sonstige Lautäußerung mit dem Stottern der menschlichen Stimme verglichen wird. Die Haṃsas gehören zu den leicht und schön und mit vorgestrecktem Hals dahinfliegenden Gänsearten, die weite Strecken in *einem* Zuge durchmessen können, und die jedes Jahr bei Anbruch der Regenzeit, von Heimweh getrieben, dem berühmten und heiligen Mānasa-See auf dem Kailāsa-Berge im Himālaya zustreben. Sie pflegen regelmäßig in schräger Reihe oder in Keilformation und unter sausendem Geräusch beim Flug sich vorwärts zu bewegen, und offenbar ist die in unserem Kapitel kurz geschilderte Unterredung der von Süden kommenden und nordwärts fliegenden Vögel als bei einem solchen Fluge vor sich gehend zu denken.

Alle Variationen der Wildgänse gelten als äußerst kluge, vorsichtige und wachsame Tiere, so daß man sich verwundert fragen muß, weshalb man bei uns von der 'dummen Gans' sprechen darf, oder wie unsere Gelehrten den einen Haṃsa der *Ch.-Up.* — ausgerechnet die Führungsgans ! — gar als 'Blödauge, Blödauge' u. ä. zu bezeichnen vermochten (s. unten !) : alle beweisen sie doch gerade das Gegenteil[5] — auch beim Nachtflug, der, wie gerade unsere Stelle beweist, den Haṃsas sehr wohl vertraut ist. Daß ihnen aber auch eine gewisse Herrschsucht und Zanklust zu eigen ist, können wir ebenfalls unserer Geschichte entnehmen.

Zum Philologischen: Es dürfte heute wohl darüber kein Zweifel mehr bestehen, daß der Text der *Chāndogya-Upaniṣad* tatsächlich viel besser überliefert ist, als es Böhtlingk seinerzeit in seiner be-

1. Sie begegnet zum ersten Male im *Śat. Br.* X, 2, 6, 18 ; dann in *Bṛh.-Ār.-Up.* IV, 3-4, etc., *Ch.-Up.* V, 3-10.

2. Nicht um 'Flamingos' oder 'Schwäne'. — Apte sagt : « The description of this bird, as given by Sanskrit writers, is more poetical than real. » Indisches *haṃsa* entspricht auch etymologisch unserem « *Gans* ».

3. « Münchener Studien zur Sprachwissenschaft », *MSS.*, Heft 10 (1957), S. 48ff. Dazu jetzt : J. Ph. Vogel : *The Goose in Indian Literature and Art*, Leiden, Brill 1962.

4. Selten werden sie als zutraulich geschildert.

5. In *Ch.-Up.* IV, 4 wird Satyakāma Jābāla auch von einer Wildgans belehrt (außer von einem Stier, dem Feuer und einem Tauchvogel).

kannten kritischen Ausgabe (Leipzig 1889) angenommen hatte. Auf die meisten seiner Konjekturen (nicht auf alle !) kann man verzichten, so geistreich sie zunächst auch zu sein scheinen. Man sollte sich stets vor Augen halten, daß in diesem alten Texte kein klassisches Sanskrit vorliegt, daß man also an ihn nicht die Gesetze anlegen darf, die von dem viel späteren Pāṇini aufgestellt worden sind. Niemand hat demnach das Recht, abweichende Sprachercheinungen einfach herauszukonjizieren. Das aber hat Böhtlingk im Übereifer getan[1], und viele haben sich ihm angeschlossen. Darum gilt es eben in mancher Beziehung, den Weg — über Böhtlingk, ja sogar über Lüders hinaus — zu den Handschriften zurückzufinden und vieles anders zu bewerten und zu verstehen. Weitgehend hat das schon W. Morgenroth in seiner dreiteiligen Jenaer Dissertation « Chandogya-Upaniṣad. Versuch einer kritischen Ausgabe, mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren » (1958) getan: ich darf daran anknüpfen und so weiterbauen.

Übersetzung:

Kap. IV, 1 :

1. Jānaśruti Pautrāyaṇa war bekanntlich [ein Mann][2], der mit gläubiger Hingabe spendete, der viel schenkte, der viel [für andere] kochen liess. Dieser liess nun [auch] überall Rasthäuser errichten [indem er dachte] : « *Überall* sollen [die Leute] von mir Speise empfangen. »

2. Da flogen nun [einmal] während der Nacht Wildgänse [über ihn] hinweg. Da sprach die eine Gans zu der [anderen] Gans folgendermassen : « Heda, aufgepasst, Strahlauge, Strahlauge ! Ein Lichtglanz, gleich [dem] des [Königs] Jānaśruti Pautrāyaṇa, ist über den Himmel ausgebreitet ! Komm diesem nicht zu nahe, [damit] dieser Dich nicht verbrenne ! »

3. Dieser erwiderte nun die andere : « He, du da ! Als was für einen [Menschen] stellst du diesen [eben genannten König Jānaśruti] hin, der [anscheinend] eine so grosse Rolle spielt[3], gerade als ob er der « *Ansichraffer* » Raikva wäre ! ? »

[Die erstere, nach einiger Besinnung :] « Was nun diesen [zuletzt erwähnten Raikva] betrifft — inwiefern heisst er denn der « *Ansichraffer* » Raikva ? »

4. « Wie dem Kṛta[wurfe], wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe[4] zugerechnet werden, genauso wird diesem [Genannten, d.h. dem Raikva] alles das vereinigt zugesprochen, was auch immer die [anderen] Geschöpfe Gutes tun. Wer das weiss, was *dieser* [d.h. der Raikva] weiss, der wird von mir so [d.h. « *Ansichraffer* »] geheissen. »

1. Es liegt mir natürlich völlig fern, die Ehre dieses großartigen Mannes irgendwie anzutasten. Im Gegenteil.

2. Alles was in Klammern ([ ]) steht, ist von mir der Deutlichkeit halber hinzugefügt worden.

3. Sc. wie es von dir (in § 2) geschildert worden ist.

4. Sie heißen : *tretā, dvāpara, kali.*

5/6. Das hörte nun [drunten zufällig] Jānaśruti Pautrāyaṇa. Da fuhr dieser alsbald [vom Schlafe] auf und sagte zu [seinem] Truchsess : 'He, du da ! Hast du [erstens wörtlich] gesagt : « Gerade als ob er der « *Ansichraffer* » Raikva wäre » ? — [Hast du ferner gesagt :] « Was nun diesen [zuletzt erwähnten Raikva] betrifft — inwiefern heisst er denn der « *Ansichraffer* » Raikva ? » — [Hast du drittens gesagt :] « Wie dem Kṛta-[wurfe], wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, genauso wird diesem [Genannten, d.h. dem Raikva] alles das vereinigt zugesprochen, was auch immer die [anderen] Geschöpfe Gutes tun. Wer das weiss, was *dieser* [d.h. der Raikva] weiss, der wird von mir so [d.h. « *Ansichraffer* »] geheissen »' ?

7. Da nun suchte dieser Truchsess[1] nach [dem Raikva], kehrte aber [mit den Worten] zurück : « Ich habe [ihn] nicht gefunden ! » — Da sprach [Jānaśruti] zu diesem : « He du da ! Wo man einen [echten] Brahmanen [tatsächlich] zu suchen hat, dort triff mit diesem zusammen ! »

8. Da trat dieser [Truchsess] ehrfurchtsvoll und Schritt für Schritt an einen [Mann] heran, der sich unter [seinem] mit einer geflochtenen Plane versehenen Wagenkarren den Ausschlag kratzte. Diesen nun redete er an : « Bist Du nun, Erhabener, der « *Ansichraffer* » Raikva ? » — « Jawohl, ich bin es, du Kerl da ! » so antwortete er nun. — Daraufhin kehrte denn dieser Truchsess zurück [mit den Worten] : « Ich habe [ihn] gefunden ! » —

Kap. IV, 2 :

1. Da nun nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa sechshundert Kühe, einen goldenen Halsschmuck, einen mit Maultierstuten bespannten Wagen[2] und ging damit hin [zu Raikva].

2. Diesen sprach er nun [folgendermassen] an[3] : « Raikva ! Hier [sind für Dich] *sechshundert* Kühe, hier [ist] ein goldener Halsschmuck, hier ein mit Maultierstuten bespannter Wagen : *belehre* mich, Erhabener, über diejenige « Gottheit », die Du zutiefst auskennst ! »

3. Diesem erwiderte nun der andere : « Hahaha über dich, du da, du Śūdra ! *Dein* bleibe [das alles] samt den Kühen ! »

Da nun nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa zum anderen *tausend* Kühe, einen goldenen Halsschmuck, einen mit Maultierstuten bespannten Wagen, [dazu] seine Tochter und ging damit wieder hin [zu Raikva].

4. Er redete diesen nun an : « Raikva ! Hier [sind für Dich] *tausend* Kühe, hier [ist] ein goldener Halsschmuck, hier ein mit Maultierstuten bespannter Wagen, hier eine Gattin [für Dich], hier das Dorf, in dem Du Dich [gerade] aufhältst : bitte *belehre* mich doch, Erhabener ! »

5. Indem er nun deren Gesicht [zu sich] emporrichtete, sprach er : « Hahaha über diese [Kühe], du Śūdra, du da ! Mit *diesem* Gesicht allein würdest du [mich schon] zum Reden bringen[4] ! » — Dieses soeben erwähnte [Dorf] nun [war] jenes mit Namen « Raikvaparṇa » im Lande der Mahāvṛṣas, wo er [d.h. Jānaśruti bei] diesem [d.h. bei Raikva als Schüler] wohnte [und studierte].

1. D.h. nach Tagesanbruch.

2. Śaṅkara : *aśvatarībhyāṃ yuktaṃ.*

3. Bei dieser Neugliederung habe ich mich W. Morgenroth angeschlossen, der in seiner Jenaer Dissertation durch eine sinnvolle Neueinteilung und Herausstellung des parallelen Aufbaus der Kola und einzelnen Stücke die Gliederung deutlicher als bisher erkennen läßt (1. Teil, § 23). Manche Handschriften weisen übrigens überhaupt keine Paragraphen-Einteilung auf.

4. Oder : « hättest du [mich schon] zum Reden bringen können. »

Kap. IV, 3 :

1. Zu diesem [d.h. zu Jānaśruti] nun sprach er : « Der *Wind* fürwahr ist ein Zusammenraffer. Wahrlich, wenn das *Feuer* in sich verlöscht, [dann] geht es eben in den *Wind* ein ; wenn die *Sonne* untergeht, [dann] geht sie eben in den *Wind* ein ; wenn der *Mond* untergeht, [dann] geht er eben in den *Wind* ein.

2. Wenn die *Wasser* austrocknen, [dann] gehen sie eben in den *Wind* ein. Denn der *Wind* eben rafft diese (m. !) alle zusammen. So [lautet die Saṃvarga-Lehre] in Bezug auf die [höchsten] « Gottheiten »[1].

3. Nun in Bezug auf das Selbst : der *Atem* fürwahr ist ein Zusammenraffer ; wenn dieser [d.h. der Mensch[2]] einschläft, [dann] geht das *Redevermögen* eben in den *Atem* ein, in den *Atem* das *Sehvermögen*, in den *Atem* das *Gehör*, in den *Atem* die *Denkkraft*. Denn der *Atem* eben rafft diese alle (m. !) zusammen.

4. Diese beiden [genannten] wahrlich sind die zwei Zusammenraffer : eben der *Wind* unter den « Göttern », der *Atem* unter den « Hauchen ».

Erläuterungen :

Kap. IV, 1 :

1. Obwohl nicht ausdrücklich als solcher bezeichnet, ist Jānaśruti ein König *(rājan-)* ; das ist äußerlich schon der Tatsache zu entnehmen, daß er einen « Truchseß » *(kṣattar-)* hat, viele hundert Kühe verschenken und ein Dorf als Lehen versprechen kann. Auch sein Name deutet darauf hin : '*Jānaśruti*' ist ein Patronymikon = « der Sohn des *Janaśruta* » (des 'Volksberühmten') ; außer in den Brahmasūtras 1, 3, 34 und 35 und abgesehen von unserer Stelle spielt dieser sonst keine weitere Rolle. — '*Pautrāyaṇa*' = 'der Nachkomme oder Enkel oder Enkelsohn des *Putra*', eine Bildung auf *-āyana-* (mit Vṛddhierung des Grundwortes und ehedem gewöhnlich betonter Endsilbe !) ist ebenfalls ein Patronymikon. '*Putra*' ist im PW. als Eigenname verschiedener Männer belegt. Vergl. dazu : Gubler, *Die Patronymica im Altindischen* (Diss. Basel, 1903), S. 58ff. ; Renou, *Grammaire Sanscrite*, 2. Aufl. (1961), § 189 ; Wackernagel-Debrunner, *Ai. Gr.* II, 2, §§ 189 bzw. 169. Beide Bildungsarten der Patronymika können auch als einfache Personennamen verwendet werden (Renou a.a.O. 236 : « L'emploi du nom seul n'a lieu que pour les types connus ou s'il y a intention péjorative ; celui d'un double patronymique, si l'un des deux n'est plus senti comme tel »). — Die enklitische, in der Ch.-Up. häufig anzutreffende hervorhebende Partikel *ha* ist in alten Texten stilistisch und logisch durchaus nicht überflüssig (späterhin freilich wurde sie völlig abgewertet !)[3] ; sie steht namentlich beim erzählenden Per-

1. Oder : « in Bezug auf die göttlichen Prinzipien. » — Morgenroth hat alles Bisherige mit Recht unter *einem* Paragraphen zusammengefaßt.

2. Śaṅkara : *sa puruṣo !*

3. S. HARTMAN, Particles... S. 79ff. (S. 83).

fektum und besagt, daß das zu berichtende Geschehnis der Erzählung auf alter Tradition beruht. Nicht immer ist es möglich, bei ihrer Übertragung ein ebenbürtiges deutshes Äquivalent zu finden. — Zu dem hier üblichen Gebrauch des Perfekts möchte ich auf Wackernagel, *Ai. Gr.* I, S. XXX, Anm. 2 verweisen : « präsentisch gebraucht, beweist es frühen, narrativ gebraucht, späten Ursprung des betr. Textes » (etwas vorsichtiger Renou, *Introd. générale*, S. 68, Anm. 195 ; ferner : Weller, *Die Legende von Śunaḥśepa...*, 1956, S. 54-61. — Das hier überlieferte *śraddhādeya-*[1], das Böhtlingk durch das gewißlich ältere *śraddhādeva-* ersetzte, ist durchaus zu halten. Zu verweisen ist hier — außer auf Lüders, *l. c.*, S. 364 — auf die *Ai. Gr.* II, 1, S. 361 und « Nachträge » dazu, S. 87 (ad 316, 35f.), ferner II,2, S. 802, pw. s.v. Lüders macht mit Recht schon darauf aufmerksam, daß *śraddhādeva-* an unserer Stelle gar nicht recht in den Zusammenhang passe, da es hier ja gar nicht auf die Gläubigkeit, sondern lediglich auf die Mildtätigkeit des Jānaśruti ankomme. Zudem werden Bildungen mit *-deva-* mit Vorliebe (als Eigennamen) auf Brahmanen angewendet [s. Hilka, *Die altindischen Personennamen* (1910), S. 20ff.], verweisen also in eine andere Gesellschaftssphäre. (Zu diesen und den folgenden Bemerkungen ist immer auch Morgenroths *Dissertation*, 3. Teil, S. 454ff., heranzuziehen). — Eine eventuelle Lesung *bahu-pāky āsa* statt unseres *bahu-pākya* (Böhtlingk, S. 101) = « der viel (für die Leute, insbesondere für die Armen) kochen läßt » empfiehlt sich wegen der Bedeutung von *pākin-* 'reifend, verdaut werdend' nicht. Vergl. im Awestischen Yt. 5, 130 *aš.pacina-*, *aš.baourva-* = « wo man viel kocht » bzw. « wo es viel zu kauen gibt ». — Mit *āvasatha-* (m ! ; s. *Ai. Gr.* II, 2 S. 173) sind « Nachtlager, Herbergen, Ausspannstationen, Rasthäuser. Karawansereien » gemeint, die in regelmäßigen Abständen zur Erholung für Mensch und Tier errichtet wurden. Der Bau von Straßen und Herbergen galt im alten Indien geradezu als ein religiöses Verdienst. Daß in den genannten Herbergen zugleich auch Speisen ausgeteilt wurden[2], wird schon durch den Schluß des Paragraphen bestätigt. Den besten Beweis liefert aber Aśoka, Pfeiler-Inschrift Nr. 7 (wozu Janert, *Studien zu den Aśoka-Inschriften I/II*, 1959, S. 47ff. anzuziehen ist) ; vgl. auch Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*, 1957, S. 93. = Die überlieferte schwierige Lesart *me 'lsyanti* muß unangetastet bestehen bleiben, wie schon Lüders dargelegt hat ; Böhtlingks Konjektur *valsyanti*[3] ist

1. Auch das Substantiv *śraddhādeya-* n. ist belegt (s. pw., *'General-Index zu den Nachträgen'*, SCHMIDT, Nachträge s. v. und EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit* II (1953), S. 534 (pāli *saddhādeyya-*).

2. Unrichtig BÖHTLINGK *Ausgabe* S. 101.

3. Es heißt bei Śaṅkara : ... *teṣv āvasatheṣu vasanto* (!) *'lsyanti*...

unangebracht: natürlich steht er hier unter dem Einfluß des vorausgehenden *ā-vas-a-thān* und unter dem des Kommentars. Zu dieser Stelle hat Oertel, *KZ.* 67, 146 und 148 noch einmal Stellung genommen, vgl. auch Renou, *Gr. sanscr.* § 222, S. 308: Ellipse eines *gṛhe* oder *annam*[1] ist m. E. jedenfalls nicht nötig anzunehmen ; es liegt ablativischer Genitiv vor. — Das überlieferte *me* hat Böhtlingk einfach unter den Tisch fallen lassen. — Die Partikel *evá* ist nicht enklitisch ; trotzdem bildet sie hier mit dem vorausgehenden *sarvata* eine enge gedankliche Einheit, und dann erst folgt das überall an die zweite Stelle des Satzes drängende Enklitikon *me* (s. die Erläuterungen zu IV, 2, 4 !). — Zum besseren inhaltlichen Verständnis dieses ganzen Paragraphen möchte ich mir erlauben, die Worte Lüders' zu wiederholen, die sich auf S. 365 finden :

« Wenn in dieser sonst so überaus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, dass Jānaśruti *āvasathas* errichtete, und sogar angegeben wird, warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, dass hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānaśrutis Denken zu der Saṃvargalehre steht, die ihm später mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, dass der Wissende ein Speiseverzehrer[2] ist, dass er alles hier isst, während Jānaśruti mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, dass alle von ihm essen. »

2. Diese Zugvögel setzten also auch während der Nacht ihren Flug fort[3] ; der König schläft auf dem Dache seines Palastes, und über ihn hinweg flogen die Wildgänse. — Die « eine Gans » wird von Śaṅkara richtig mit *prṣṭhataḥ patan*, die « (andere) Gans » mit *agratalh patan* bzw. *agragāmī* umschrieben, sie alle sind offenbar als in schräger Reihe fliegend zu denken. — Zu *ho hoyi* sagt Śaṅkara : *bho bho iti sambodhya bhallākṣa bhallākṣa iti ādaraṃ darśayan yathā paśya paśyāścaryam iti.* — Die Übersetzung von *bhallākṣa* mit « Strahlauge » erfolgt im Anschluß an Hertel, *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer* (Leipzig 1931), S. 175. Der doppelt gesezte Vokativ (Amreḍita) ist ein affektischer Ausdruck des Schreckens oder wenigstens des Nachdrucks (*Ai. Gr.* II, 1, § 59 bβ !) seitens des ängstlichen, wohl erfahreneren, älteren und zur Sicherung des ganzen Schwarmes deswegen an zweiter Stelle fliegenden Vogels. Dies und manches andere darf man, meine ich, ohne in die Irre zu gehen, aus dem Zusammenhange entnehmen. Denn : so wortkarg die ganze Erzählung auch ist, so ist sie doch durch eine große Anschaulichkeit ausgezeichnet ; sie scheint das Werk eines

1. Śaṅkara und Swāhānanda (im Anschluß an jenen) ergänzen *annam.*

2. Rau, *Staat und Gesellschaft...*, 34 (§ 25).

3. *niśā- (= niś-)* weist wohl Übertritt in die vokalische Deklination auf ; siehe Ai. Gr. II, 2, S. 261, aber auch S. 40.

begabten Dichters, und aus der genauen Beobachtung der einzelnen Züge lassen sich ganz bestimmte Schlüsse ziehen, lassen sich auch ganz verschiedene Charaktere bei Tieren und Menschen herausschälen.

Die Auffassung von *bhallākṣa-* als « Strahl-Auge » oder « Glanz-Auge » ist bis in die neueste Zeit nicht anerkannt worden[1]. Manche Indologen, z. B. Böhtlingk, Hillebrandt und Senart, haben das Wort überhaupt nicht übersetzt oder erklärt ; Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda* (1921), S. 118 gibt es — natürlich in Anlehnung an Śaṅkaras vollkommen irrige Ausdeutung (*...ādaraṃ darśayan... bhallākṣa iti mandadṛṣṭitvaṃ sūcayan*) — wieder mit « Blödäugige, Blödäugige [siehst du nicht ?] » Andere ähnlich. Als ob die scharfsichtigen Wildgänse ausgerechnet eine « blödäugige », d.h. kurzsichtige Vertreterin ihrer Gattung zur Führerin ausgewählt hätten, auf deren körperliches Leiden sie Rücksicht nehmen müßten ! Im Gegenteil : es liegt eine achtungsvolle Anrede vor, und der Name erklärt sich aus der bei Indern, Iraniern und Griechen herrschenden Auffassung von der Natur des Sehens, das nach ihrer Ansicht als ein zentrifugaler, vom Auge ausgehender Vorgang zu betrachten ist[2]. Ebensowenig ist Lüders' und Rubens[3] « (Du) Bärenauge » (*l. c.* S. 128) zu halten, und des ersteren Hinweis auf die « Schweinsaugen », ihre Kleinheit und angebliche Bedeutsamkeit will mir gar nicht einleuchten. Jedenfalls existiert ein *bhalla-* = « blöde » überhaupt nicht. Kürzlich hat sich Morgenroth noch einmal des Wortes angenommen[4] ; im Anschluß an Przyluski überträgt er es mit « du mit den glückbringenden Augen, liebe Freundin ». Das ist zwar viel besser, aber nicht erschöpfend genug, und ihr beider Hinweis auf den « bösen Blick » scheint mir für unsere Stelle wenig angebracht. Offensichtlich ist gerade die von Morgenroth abgelehnte Bedeutung « scharfsichtig » die einzig richtige. Das Wort bedeutet eine captatio benevolentiae seitens der ersten Gans. Die Sachlage ist doch folgendermaßen : *bhadrá-* (< **bhṇdró-*) heißt in erster Linie 'leuchtend, strahlend[5]. Zweifellos liegt in dem von pw. als « ange-

1. Es liegt ein uralter, schon im Altiranischen nachweisbarer Bildungstyp zugrunde : d.h. bei der Komposition erhält ein ehemaliger *i*-Stamm *(akṣi-)* den Ausgang *-a*. Beispiele : *daśa*+*aṅguli* wird zu *daśāṅgula-* usw. So bereits im Mitanni-Indischen : *aika-*+*ɣartanni-* wird *aika-ɣartanna-*. Vgl. WACKERNAGEL(-DEBRUNNER), *Ai. Gr.* II, 1 § 51 und *'Nachträge'* zu II, 1 S. 37, ferner II, 2, § 42 e ; weiter WACKERNAGEL, *KZ.* 46, 266ff. und 61, 203f. ; MAYRHOFER IF. 70, S. 11ff.

2. Vgl. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran* (1938), S. 81.

3. RUBEN, *Beginn der Philosophie in Indien* (1955).

4. *Istorija i kul'tura drevnej Indii*, Moskau 1963, S. 224f. ; ebenso in seinem Aufsatz *ālāpayiṣyathā(ḥ)* (MIO Bd. X, 1964, S. 291ff.) und schon in seiner Dissertation, 3. Teil, S. 511-514.

5. Zu ai. *bhándate* (idg. **bhend-*) = « strahlen, glänzen » > « jauchzen » etc. gehörig ; s. MAYRHOFER, *EWA* II, S. 467, 470 und S. 483/484 s.v. *bhallaḥ*. S. auch pw. s.v. *bhalla* u. *bhallākṣa*.

blich » = *bhadrākṣa-* » deklarierten, von Lüders als « einem theoretisch möglich » anerkannten Kompositum eine mittelindische Weiterbildung vor. Die *Ch.-Up.* gehört eben einer sehr jungen Schicht vedischer Prosa an, und ihre Sprache ist nicht klassisch, ja sie enthält sogar eine ganze Anzahl offenkundiger Prākritismen[1]. Also : *bhalla-* entstand aus *bhadra-* über **bhadla-*, wie etwa *kṣulla-* neben *kṣudra-*; *pallī-* neben *padra-*; pāli, prākr. *alla-* (über **ārdla-*)[2] neben *ārdra-* steht. Obwohl noch von Debrunner (*Ai. Gr.* II, 2. S. 862) bezweifelt, scheint mir diese etymologische Ausdeutung allein treffend. Das Wort *bhalla-* ist auch, worauf Lüders schon hinweist, im Trikāṇḍaśeṣa 118 als Synonymon von *bhadra-* aufgeführt, im Apabhraṃśa belegt (*Hem.* 4, 351), und Fortsetzungen dieses *bhalla-* liegen in den meisten neuindischen Sprachen vor : vgl. Turner, a.a.O. Nr. 9408 und 9412 (s. v. **bhallaṭara-*) ; und das alte *bhadrākṣa-* ist als Name eines Fürsten in Somadevas Kathāsaritsāgara (69, 77) belegt (s. Hilka, *Die altindischen Personennamen*, 1910, S. 128). — Hinsichtlich der folgenden Satzkonstruktion schließe ich mich ganz der Auffassung Lüders' an, trenne also *samaṃ* von *divā*[3], lehne demnach auch Hertels Wiedergabe, « Herrschaftsfeuer », S. 175 [« *Das* Licht » (statt « *ein* Licht » !) und « dem Tageslichte gleich »] als unhaltbar ab : das vorliegende *divā* entspricht dem vedischen *divá*, nicht dem adverbiellen *divā*[4]. Zum besseren Verständnis der Funktion des Instrumentals an unserer Stelle führe ich *RV.* I, 161, 14 a-c an : *divá yánti marúto bhúmyāgnír ayám vāto antárikṣena yāti adbhír yāti váruṇaḥ samudraír...* » = 'am Himmel gehen die Marut, auf der Erde Agni, der Wind da geht im Luftraum, in den Wassern, in den Meeren geht Varuṇa... » (überall Instr. !).

Der Glaube, daß von einem König ein Lichtschein ausgehe, der selbst den Himmel weithin erleuchten *(ātata-)* könne, ist bei den arischen Völkern durchaus verbreitet. Er fehlt auch in klassischer und

1. Vgl. Morgenroth, *Diss. Jena*, 3. Teil, S. 389-391 und *Istorija...*, S. 223ff.
2. S. Turner, *Comp. Dict. of the Indo-Aryan Languages*, 1962ff., Nr. 1340.
3. S. auch Canedo, *Zur Wort- und Satzstellung...* (1937), S. 61.
4. Übrigens : wenn Morgenroth (*Istorija...* S. 225) mit Bezug auf III, 11, 3 meint, daß das dort erscheinende *divā* — im *Widerspruch zu Ai. Gr.* II, 2, § 147β Anm. S. 261 (sic!) — als ein in die thematische Flexion übergetretener Konsonantstamm (Nom. !) sei, so ist das irrig. Hier ist zu verweisen auf Debrunner, *Ai. Gr.* III, S. 224, 223 u. 424, ferner auf IF. 46, 182 ; Renou, *Gr. sanscr.* § 199 c, Anm. ; Hauschild, *Die Sprache*, VII. Bd. (1961) S. 36, vor allem auf Hoffmann, *MSS.* H. 1 (1956), S. 46-49. An letzterer Stelle heißt es S. 48 : « So hat sich ergeben, daß *divā* in der vedischen Literatur nicht zu einem Nominativ Singularis umgedeutet ist », ferner : « Erst nachved. findet sich *divā* als Nom. Sg. » usw., entstanden aus dem adverbialen Dvandva *divārātram* (Belege schon *Śvet.-Up.* IV, 18 u. Mbh. II, 456).

späterer Zeit nicht. So berichten bei Somadeva (11. Jhdt. n. Chr.) zwei Rākṣasa über den König Vikramāditya (*KSS.* 121, 45) : « Da sahen wir, wie alle Himmelsgegenden durch sein Herrschaftsfeuer *(tejasā)* aufflammten *(jvalanīr)* ; darauf erblickte der König uns beide und fesselte uns infolge seiner außerordentlichen Macht. » Ferner darf ich auf Manus Gesetzbuch (VII, 3ff.) verweisen, wo zunächst berichtet wird, daß der Schöpfergott den König aus den ewigen Elementen des Indra, des Windes, des Yama, der Sonne, des Agni, des Varuṇa, des Mondes und des Kubera bildete, und wo dann über den König ausgesagt wird :

Str. 5 : « Weil nun der König aus den Elementen dieser « Götterfürsten »[1] gebildet worden ist, darum überwindet (oder : übertrifft) er alle Wesen durch seine *leuchtende Glut* (*tejas-*, d.i. sein Herrschaftsfeuer). »

Str. 6 : « *Und wie die Sonne durchglüht (tapati) er die Augen wie die Herzen, und niemand auf Erden vermag ihn anzusehen* (= vermag seinen Anblick zu ertragen). »

Str. 7 : « Denn infolge seiner aussergewöhnlichen Macht *ist er* das Feuer und der Wind, *ist er* die Sonne und der Mond, *ist er* der Gesetzeskönig (= Yama), *ist er* Kubera, *ist er* Varuṇa, *ist er* der grosse Indra. »

Str. 9 : « Das Feuer verbrennt nur einen Mann, der sich ihm unvorsichtig (oder : ungeziemend) naht ; *das Feuer, in welchem der König besteht (rājāgni), verbrennt die ganze Familie samt all ihrem Besitze an Vieh und Geld.* »[2]

Ähnlich wird auch vom Handeln des Königs berichtet (*Manu*, IX, 303ff.). Nicht umsonst heißt also der irdische König auch *deva-* = 'Gott' ! Diese vom König ausgehende Strahlung ist ganz dinglich und wörtlich zu nehmen : Feuer ist Feuer, an dem man sich 'die Flügel verbrennen' kann. So auch an unserer Stelle. Daher der ängstliche Warnruf der ersten Wildgans ! Die an der Spitze fliegende Führerin läuft selbstverständlich zuerst Gefahr, sich zu versengen, ebenso dann aber auch der gesamte, ihr gehorsam, ja blindlings folgende Schwarm.

Nach dem eben Dargelegten vermag ich — natürlicherweise — Lüders insofern nicht mehr beizustimmen als dieser meint, daß im Text die Quelle des Lichtscheins gar nicht genannt sei (S. 367), daß « ein Stern oder ein Feuer, das auf der Erde brennt, die Ursache sein mag » : das würde m. E. eine schmerzlich klaffende Lücke in Gang und Begründung der Erzählung bedeuten. Aber ich glaube nicht daran. Ich glaube auch nicht, « daß der Glanz des Jānaśruti zunächst nur im Vergleich herangezogen wird ». Der Zusammenhang besagt offenbar mehr als das : hinter dem Ausdruck einer

1. Die Deva haben alle eine Feuernatur.

2. Übersetzt von Hertel, *'Herrschaftsfeuer...'*, S. 175f. — Weitere Beispiele bei Hertel, *l. c.* S. 174f.

äußerlichen Gleichheit *(sama-)* oder Ähnlichkeit (*tulya-* bei Śaṅkara !) steht eine Identifikation, hinter der Vermutung die Gewißheit. Die erste (und wohl ältere) Gans kannte offenbar den Feuerglanz des Jānaśruti, seine Größe und Bedeutung schon aus der Erfahrung früherer Vorbeiflüge. Zugleich ist ihr der Feuerschein des Königs, der natürlich von seinem Herrschaftsglanz und wohl auch von seinen verdienstvollen, in aller Munde befindlichen und im § 1 geschilderten guten Werken ausgeht, beim nächtlichen Anfluge aus dem Süden ein wichtiger Orientierungspunkt, auf den sie die voranfliegende (jüngere und kräftigere) Führungsgans aufmerksam machen will. Außerdem schließt sie aus dem Umfang des Feuerglanzes auf den Namen des Königs, der ihr schon bekannt war: nur von ihm konnte der Glanz ausgehen. Und wenn in § 1 die erste laudatio des Königs in direkter Aufzählung seiner Verdienste von Seiten eines Menschen, nämlich des Dichters, vorgenommen wird, so folgt hier die zweite in mehr indirekter Art aus dem Munde eines Vogels.

Zu dem Injunktiv *prasāṅkṣīs* (hier mit Akk. konstruiert, sonst mit Lok. bzw. Instr. !), den Böhtlingk (*BKSGW.* 1897, 49. Bd.) unnötigerweise in *pramāṅkṣīs* (zu √ majj-) umändern wollte, ist jetzt Johanna Narten, Die sigmatischen Aoriste... S. 20 und S. 262 zu vergleichen.

Über *pradhākṣīd* (so Böhtlingk statt überliefertem *pradhākṣīr* !) hat schon Lüders ausfürlich gehandelt ; vgl. auch Narten, *l. c.* S. 134. Lüders glaubt — übrigens im Anschluß an Böhtlingk, *BKSGW.* 1897, S. 85 —, daß diese « Verderbnis » durch Perseveration der Endung des letzten Wortes des vorhergehenden Satzes zu erklären sei (s. auch Oertel, Ehrengabe Geiger, *Studia Indo-Iranica*, 1931, S. 136)[1]. Böhtlingks Konjektur scheint zunächst richtig. Trotzdem bleiben Zweifel bestehen. Oertel bemüht sich an letztgenannter Stelle, diese « Korruptel » zu erklären. Er macht es glaubhaft, daß es eine Anzahl Parallelen gibt, in denen ein Wechsel zwischen *d* und *r* vorliegt — wie vielleicht hier : sie sind *l. c.* S. 136f. angeführt. Wenn tatsächlich eine Wirklichkeit hinter den beiden Varianten steckt, dann handelt es sich wohl um Ausspracheabweichungen oder um Aussprachefehler : Patañjali bezeugt eine solche abweichende oder falsche Aussprache eines *d* als *r*, um derentwillen gewisse Ṛṣis als 'Yarvāṇas' und 'Tarvāṇas' (zu *yadvan-* bzw. *tadvan-*) verspottet worden seien. Dieser Übergang von *d*>*r* wäre

1. Śaṅkara las ebenfalls *pradhākṣīr*, ohne damit recht fertig zu werden : er erklärte sich die Schwierigkeit durch *puruṣavyatyayena*, d. h. Annahme einer Vertauschung der Personalendungen. — Swāhānanda schreibt *pradhākṣīr* und erklärt ganz einfach : *pradhākṣīḥ* = *pradhākṣīt* (S. 258).

wohl zu vergleichen mit dem durch die Zwischenstufe *ḍ* vermittelten gleicher Art in der Pāli und im Prākrit. — *tat* ist natürlich Nom., dem das enklitische *tvā* (2. Stelle des Satzes !) sich anlehnt.

3. Über diesen Abschnitt hat bereits Lüders (S. 368-370) ausführlich gehandelt. Mit ihm bin ich der Auffassung, daß der überlieferte Text vollkommen in Ordnung ist, Böhtlingks tiefgreifende Konjekturen also allesamt nicht haltbar sind. Zum Ganzen ist jedoch noch manches hinzuzufügen.

Mit 'die andere' ist selbstverständlich die voranfliegende Gans, also die Führerin des Schwarms[1], gemeint. — In *kam* steckt etwas Verächtliches und Ironisches. Dasselbe läßt sich von der einigermaßen hochmütigen Antwort der Führerin überhaupt sagen, die sich ihrer augenblicklichen Würde bewußt ist und auf die gut gemeinte Warnung der ersten Gans ziemlich gereizt reagiert. Das ergibt sich schon aus der (tonlosen) Anrede *are*[2] (die man bei der Übersetzung durchaus nicht unterdrücken darf) : sie erscheint, wie Thieme in seinem Buche *Der Fremdling im Ṛgveda* (1938), S. 3ff. fein dargelegt hat, als eine unhöfliche Anredeform, die « entweder den Angeredeten als verächtlich, oder den Anredenden als grob charakterisiert ». Sie ist am besten mit '(he), du da' wiederzugeben, aber nicht mit 'mein Lieber, my dear' oder ähnlich, da so die abwertende Farbtönung nicht getroffen wird. Übrigens erscheint sie noch nicht im *RV*. *AV*., wohl aber seit der VS. und setzt sich im Mittelindischen bis ins Neuindische fort (in beiden Sprachstufen als *are*, *re*, je nach der Stellung im Satze !). Hier und im folgenden wird sie, den Sprecher scharf charakterisierend, gegenüber dem (scheinbar) Untergebenen mit Vorliebe angewendet, z.B. gegenüber der ersten Gans, die also auf ihren höflichen Anruf *(bhallākṣa)* keine gleichwertige Anrede, sondern eine hohnerfüllte Antwort erhält (vielleicht auch deswegen, weil sie kein reines Sanskrit gesprochen hat ! ?). — *etat* (vor dem dazugehörigen *santam*) verweist auf § 2 und ist als Adverb aufzufassen (Speyer, *VSS*. § 147 ; SS. § 279,4)[3]. Auf die Zugehörigkeit von *etat santam* komme ich gleich zurück. Der ganze erste Satz ist meinem Empfinden nach eine glatte Beleidigung des Königs — im Gegensatz zu den beiden vorausgehenden Abschnitten ! — Hier taucht zum ersten Male der Name

1. Es kann natürlich auch ein Gänserich sein !

2. *are* ist urspr. der Vokativ von *ari-* = 'Fremder'. — Richtig schon WHITNEY (*AJPh*. XI, No. 4, S. 246 : « ... at any rate [it] is used only in objurgatory or contemptuous address, or to one of acknowledgedly inferior station... »

3. Ungenau Ruben : 'dieses' = « dem so freigebigen » ; ähnlich Morgenroth. Über die Freigebigkeit Jānaśrutis ist in § 2 nichts gesagt ; § 1 ist die Schilderung des Autors, nicht die der Gans !

des Raikva (Rayikva[1]) auf, eines Brahmanen, wie wir noch deutlich sehen werden. Ob dieser tatsächlich im Besitz eines eigenen Wagens ist (IV, 1, 8) — was Lüders bezweifelt — wird sich noch herausstellen. — Aus der kurzen Gegenfrage : *yo nu*[2] — *katham sayugvā Raikva iti*, in welcher der Nachdruck auf dem zunächst schwer verständlichen '*sayugvā*' liegt, kann man einigermaßen auf die Stimmung der durch die Grobheit der Führerin betroffenen ersten Gans schließen. — Was die Bildung und Bedeutung von *sayugvan-* betrifft, so ist — außer Lüders *loc. cit.* S. 368-370 — jetzt besonders *Ai. Gr.* II, 2, S. 894ff. zu beachten (über *sayugvan-* S. 894 und 902) : dieses *-van-* « dient besonders in der alten Sprache vielfach zur Bildung von Nomina agentis, hauptsächlich im Hinterglied von Komposita..., seltener in Simplicia » — also eine Bestätigung von Lüders' semantischem Ansatz ('Vereiniger' oder 'Ansichraffer' u.ä.). Der Ausdruck *sayugvan-* entstammt sicherlich der Sondersprache der Würfelspieler, die deswegen gerade nicht so ohne weiteres für die erste Gans verständlich ist — während die Führungsgans viel gescheiter ist und diesen Jargon selber handhabt ; außerdem ist sie ja die Bekannte eines Philosophen ! Diese Sondersprache spielt aber im ganzen Abschnitt eine bedeutende Rolle, und Lüders hat ihr eine wichtige Abhandlung gewidmet : « Das Würfelspiel im alten Indien » (*Abhdl. Gött. Ges. Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, Neue Folge IX, 2, 1907, S. 1-75 = *Philologica Indica*, S. 106ff.)[3].

4. Zum Verständnis der Würfe[4] (*kṛta-* usw.) und der Spielmethode ist, wie Lüders selbst schon angibt, dessen eben angeführte Abhandlung, besonders S. 142ff. heranzuziehen. Allerdings ist *kṛta-*, die Bezeichnung für den höchsten und alles gewinnenden Wurf, dem die übrigen zugerechnet werden[5], kaum als « das Gemachte, Gelungene » (S. 169) zu verstehen, sondern eher mit Pisani (*ZDMG.* 97, 326) als entstanden aus idg. **qᵘl(u̯)ṛtóm* > **kl̥ṛtám* > ai. *kṛtám* = 'Vierheit' (vgl. Mayrhofer, *EWA* I, S. 258 ; Renou, 'Kratylos' IV. 431). — Böhtlingks unberechtigte Konjektur *vijitvarāya* für überliefertes *vijitāya* hat schon Lüders abgelehnt (S. 143, Anm. 5 und S. 370). Zu der schwierigen Lesart *vijita-* ist jetzt Debrunner, *Ai. Gr.* II, 2 S. 577f., besonders aber S. 937 (Ergänzung zu S. 578) nachzulesen, wo Lüders' Auffassung bestätigt

1. So die Handschriften ! Zu der Orthographie vgl. *Ai. Gr. I*, § 36, dazu Debrunner, « *Nachträge zu Bd.* I », S. 24 (ad 40, 25 u. 27) ; ferner Wackernagel, IF. 22, 311.
2. Elliptischer Satz !
3. S. auch Rau, *Staat und Gesellschaft* § 79.
4. *aya-* ist 'Wurf' (nicht « Würfel ») : s. Lüders S. 143ff.
5. Lüders, *Würfelspiel*, S. 162, 166f., auch 154.

wird[1]. — Die Lesart *abhisameti* findet sich in gleicher Weise in § 4 und § 6, ebenso in Śaṅkaras Kommentar und in einer Reihe von Handschriften ; andere bieten *abhisamaiti* (so auch die Benares-Ausgabe, Swāhānanda und Lüders S. 370 oben, obwohl dieser auf der gleichen Seite 370 unten die Textfassung Böhtlingks billigt). Little hat ein *abhi-sam-ā-i-* = « vereinigt hinkommen zu » (Akk.), das sehr wohl im pw. steht, in seinem *Grammatical Index* gar nicht aufgenommen. Ich schließe mich der entsprechenden Gruppe der Handschriften an und lese *abhisamaiti*[2], zumal da die *Ch-Up.* eine Vorliebe für vṛddhierte Formen zu haben scheint (s. *adhidaivatam*, *aitadātmya-* I, 3, 1, etc. bzw. VI, 8, 7 usw.) ; vgl. auch *AV.* VII, 52, 2 *(samaitu)*. Treffend sagt übrigens Lüders zu diesem Abschnitt (S. 370) : « Der Gegensatz zwischen Jānaśruti und Raikva, der schon in 4, 1, 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben: Jānaśruti genießt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, Raikva das der ganzen Welt. »

5-6. Statt *tad u ha* hat Röer *yad u ha*. Da aber Śaṅkara und die Handschriften, ebenso die Benares-Ausgabe und Swāhānanda wie in § 3 und in Kap. II, 1, 3, 4, 5 und Kap. III, 1 den jeweiligen Paragraphen mit einem Demonstrativum einleiten, ist das *yad* bei Röer wohl nur als Hör- oder Druckfehler zu betrachten. — Der Begriff des « drunten zufällig » beim ersten Verbum steckt in der Präposition (Swahānanda : to overhear !). — Über den *kṣattar-* = 'Truchseß' und seine Funktionen haben Lüders in *ZDMG* 99, 115ff. und Rau in *Staat und Gesellschaft...*, S. 110**f.**, erschöpfend gehandelt. Hier schläft er — das ist sein Vorrecht — mit dem König auf dem Dache des herrschaftlichen Palastes, und darum wendet sich Jānaśruti, einigermaßen verstört, gleich an ihn. Wie die führende Gans in § 3, läßt er den Truchseß mit der Anrede *'are ha'*[3] (hinter der Anrufspartikel *arga* !) seine gesellschaftliche Überlegenheit fühlen. Das von Böhtlingk hinter *are* statt *ha* eingesetzte *māṃ* ist, da völlig irreführend und sinnentstellend, zu tilgen[4]. — Das folgende haben wohl alle Interpreten (einschließlich Lüders !) nicht recht verstanden. Wir stellen als Tatsache fest, daß im zweiten Teil von § 5 und im ganzen § 6 Worte stehen, die allesamt schon dagewesen sind, also eine genaue Wiederholung aus §§ 3 und 4, bedeuten, d. h. *Zitate* sind. Deutlicher ausgedrückt : der König

1. Zur aktiven Nuance vgl. AV. 4, 17, 2, wo die Pflanze *satyajita* = 'die Wahrheit ersiegend' genannt wird (Schlerath, *Das Königtum...* (1960), S. 155.

2. Röer und Śaṅkara : *abhisameti !*

3. So auch Morgenroth, *Diss.* 1., Teil S. 85 ; 3. Teil S. 461, Anm. 115.

4. Er sagt (Ausgabe S. 101) : *'ha* war hier nicht am Platz, und ein *māṃ* vermißte man'. Aber Lüders fragt schon (S. 371) erstaunt, wie dann aus *māṃ* ein *ha* werden konnte.

richtet in seiner Verwirrung drei Fragen an den Truchseß über Sätze, die er schon gehört hat, deren Sinn er aber nicht versteht, die er sich wörtlich eingeprägt hat, ohne zu wissen, von wem sie gesprochen wurden. Er fragt den Truchseß also: warst *du* es, der da sagte :

1) 'gerade als ob er der 'Ansichraffer' Raikva wäre' (Zitat aus § 3)[1],
2) 'Was nun diesen [eben erwähnten Raikva] betrifft — inwiefern heisst er denn der 'Ansichraffer' Raikva ?' (Zitat aus § 3) ;
3) 'Wie dem Kṛta[wurfe], wenn man mit ihm gesiegt hat usw. (Zitat aus § 4).

Wie man sieht, sind es drei Fragen, die alle um die noch nicht in Erscheinung getretene Person des Raikva kreisen, der die Neugier des Königs erregt hat. Es ist auch nicht so, daß etwa die Frage 2 — in gleicher Weise wie sie oben in § 3 von der ersten Gans gestellt wird — parallel dazu hier von dem Truchseß an den König, gleichfalls wegen des sonderbaren Wortes *sayugvan-*, gerichtet wurde : das wäre m. E. zu wenig lebendig seitens des Dichter-Erzählers. Im Gegenteil : es ist vorauszusetzen, daß der Truchseß um den Begriff *sayugvan-* sehr wohl Bescheid weiß ; außerdem hat der aufgeregte König augenblicklich gar keine Zeit für igendwelche Definitionen. Ergebnis : alle drei Fragen sind Zitate im Munde des Königs ! — Eine auffällige Parallele zum weiteren Verlaufe der Erzählung findet sich bei Lüders *ZDMG.* 99, 118, wo der *kṣattar-* (pāli *khattar-*, *kattar-*) ebenfalls wie hier ausgesandt wird, um eine berühmte Person zu suchen.

7-8. Böhtlingks Konjektur *iccha* statt überliefertem *arccha* (wofür ein MS. *ṛcchа* bietet) halte ich nicht für notwendig, zumal *arccha* auch in Śaṅkaras Kommentar steht und ebenso von den anderen indischen Erklärern anerkannt und entsprechend umschrieben wird ; außerdem wäre wohl eine dreimalige Wiederholung der √iṣ- *(anviṣya, anveṣaṇā +iccha)* in einem so kurzen Satze zu auffällig. Es gibt das Praesens *ṛcchati* und daneben in den Upaniṣads und im Epos *arcchati ;* und, wie Lüders richtig bemerkt, läßt sich die Neubildung *arcchati* aus solchen Formen wie *ārcchati*, *prārcchati* (Bildungen mit den Präpositionen *ā-* bzw. *pra-*) leicht abstrahieren ; das einmal erscheinende *ṛcchа* sollte wohl eine Verbesserung sein, da *arccha* den Gesetzen der klassischen Grāmmatik

1. Alles andere verschwieg er : es war ihm auch klar geworden, daß das Gespräch sich um ihn selbst drehte ; auch, daß es sich — streng genommen — um eine Beleidigung seiner Person handele, die er vor dem Truchseß nicht wiederholen wollte. — Nebenbei : das *etat santam* (§ 3 !) ist also nicht mit *sayugvānam iva Raikvam* auf eine Stufe zu stellen (s. Lüders S. 368), sondern gehört als Attribut zu *enam :* andernfalls wäre es hier mitzitiert worden.

widerspricht (zum Ganzen vgl. *Ai. Gr.* I, § 269 bα-γ und Debrunners 'Nachträge zu Bd. I' S. 180, ad 319, 4 ; Renou, *Gr. Sanscr.* §§ 8 und 311c ; (Thumb)-Hauschild, *Handbuch* I, 1 § 170 ; Morgenroth, *Diss.* 3. Teil, S. 461 und *Istorija...* S. 230 Nr. 8). Daß *archa* der Bedeutung nach nicht hierher passe (Lüders S. 372), leuchtet mir nicht ein [s. pw. s.v. *arch-* (einschl. Bed. 4 !) und Apte s.v. *ṛ-*]. Natürlich entfällt Lüders' *accha* (S. 372).

Über den Rest des siebenten Pragraphen hat ebenfalls Lüders (S. 372) schon gehandelt. Im Gegensatz zu ihm kann ich hier allerdings nicht derartige Schwierigkeiten entdecken, wie er sie vermutet. Freilich hat das Wort *brāhmaṇa-*, das er nicht als Bezeichnung der Kaste verstehen kann, ihm und anderen Kopfzerbrechen bereitet, so daß er den Verdacht hegt, « daß der Text hier verderbt oder gar absichtlich in sein Gegenteil verkehrt ist ». Leider verzichtet er aus diesem Grunde auf weitere Erörterungen. Offenbar unter der Einwirkung dieser seiner Ausführungen stehend, nannte H. von Glasenapp (*Die Philosophie der Inder*, 1. Aufl. 1949, S. 101) den Raikva sogar einen 'Shūdra', obwohl er in seiner früheren Schrift (*Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, 1923, S. 88) — ganz richtig ! — auf das Irrtümliche dieser Auffassung hingewiesen hatte. Nein, *brāhmaṇa-*, hier prägnant gebraucht, bedeutet « wahrer Brahmane, Brahmane im echten Sinne des Wortes » und steht im Gegensatz etwa zu *brahmabandhu-* (VI, 1, 1) = « ein nur auf seine Kasten-Abstammung pochender Brahmanling » (Ruben) oder « ein Brahmane nur dem Namen nach ». Zudem muß man sich immer darüber klar sein, daß in jenen alten Zeiten die klassische indische Kastenordnung wohl noch gar nicht fest ausgeprägt war: Die Zugehörigkeit zum Priesterstand hing zunächst nur vom Wissen ab, und ein alter Spruch lehrt :

kíṃ brāhmaṇásya pitáraṃ kím u pṛchasi mātáram /
śrutáṃ céd asmín védyaṃ sá pitā́ sá pitāmahā́ḥ //

Zu deutsch :

« Was fragst du nach dem Vater oder der Mutter eines *brāhmaṇa*? Wenn das Wissenswerte in ihm als gehört (d.h. gelernt] vorhanden ist, dann ist [eben] dies sein Vater und sein Grossvater »[1].

Es handelt sich an unserer Stelle um einen Mann, der sicherlich keinen festen Wohnsitz hat (er muß ja erst gesucht werden !), der augenblicklich in der Umgebung eines Dorfes sich aufhält, aber nicht als gewöhnlicher Bürger in diesem selbst wohnt. Also : ich halte den Text für ganz in Ordnung. — Es ist richtig : wenn der

1. S. Rau, *Staat und Gesellschaft*... S. 4 und 62f.

Truchseß den Raikva unter einem Wagenkarren sitzend antrifft, wie er sich die Räude kratzt[1], so entspricht das durchaus nicht der Vorstellung, die man sich gewöhnlich vom Tun und Treiben eines Brahmanen macht. So Lüders. Meines Erachtens ist dieses Moment vom Dichter absichtlich so geformt : um so erstaunlicher soll es erscheinen, daß wenig später die schöne Königstochter dem zur Zeit gar nicht so appetitlichen Mann mit so großem Respekt entgegentritt und — der Weisung ihres Vaters folgend — ihn sogar als ihren Gemahl annimmt. Aber überhaupt : dieser heilige Brahmane hat Gewohnheiten an sich, die man bei ihm zunächst wahrhaftig nicht erwartet. Jedenfalls naht ihm der Diener des Königs mit großer Hochachtung, was schon durch die Verdoppelung des Präverbs *(upopa-)* ausgedrückt wird : langsam und ehrfürchtig (Śaṅkara : *vinayenopaviṣṭavān !*). Sehr gut Janert, *KZ.* 71, 108 ; vgl. ferner Delbrück, *Altind. Syntax*, S. 454 und S. 55 ; besonders auch Holtzmann, *Grammatisches aus dem Mahabharata* (1884), S. 48 (zu § 1080).

Entsprechend Janerts Darlegungen in dem eben angeführten Aufsatz 'śakaṭa', handelt es sich also in dem (nach östlicher Dialektgewohnheit gebildeten) Worte *śa-kaṭa* (<**sa-kaṭa-)* um einen 'mit einem Geflecht oder einer geflochtenen Matte[2] versehenen Wagenkarren', die eben aus einem Holz- oder Strohgeflecht hergestellt ist und nicht nur als Unterlage für den Sitzplatz, sondern auch als 'Plane' dient. Der *śakaṭa-* ist also wohl dasselbe, was noch aus ai. *sacchadis-* 'bedeckt' (eigentlich 'mit einem Wagenverdeck versehen') zu entnehmen ist, oder wie pāli *valabhī-ratha-* = « a large covered van" (*valabhī* = 'roof') oder *yogga-* = "a coach, carriage, waggon (usually large and covered, drawn by bullocks[3]". Ein derartiger zweirädriger Karren ist in H. v. Glasenapps Bildband « Indien » (1925), auf Tafel S. 222, zu sehen[4]. Man sollte — gegen Lüders Bedenken (S. 368) — nicht mehr daran zweifeln, daß der Karren dem Raikva selbst gehört. Raikva ist also — und daran darf man sich nicht mehr stoßen — ein *śākaṭiká-* = 'ein mit einem Karren umherziehender Mann' (Pāṇ. 4, 4, 8 ; *Ai. Gr.* II, 2, S. 523),

1. Statt *kaṣamāṇam* bei Röer, das ich für richtig halte, schreibt Śaṅkara *karṣamāṇaṃ = kaṇḍūyamānaṃ.*

2. S. Mayrhofer, *EWA.* I s.v. *káṭaḥ*[1]. — Die Einwendungen Tedescos, *JAOS.* 74, S. 137, Anm. 1. scheinen mir nicht stichhaltig zu sein ; s. auch R. Schmidt, « *Nachträge...* » s.v. *kaṭa- = viṭapa* 'Zweig', d.h. die Wagenplane besteht nicht etwa aus Webstoff.

3. S. *PTS.*'s *Pali-English Dictionary* s.v. *yogga*[1] (Dha II. 151 : *mahā- & paṭicchanna).*

4. Ein solcher Lastwagen ohne das erwähnte Schutzgeflecht ebenda auf Tafel S. 65 ; ein vierrädriger Karren (mit allzu kleinen Rädern !) bei Ruben, *Krishna* (1943), Tafel III.

deutlicher : sogar ein *gauśakaṭika-* = 'einer der Rind und Wagen hat' (ebenda !). Dieser einzelne Karren dient ihm also zum persönlichen Gebrauche, andernfalls (so richtig Janert !) würde im folgenden ihm nicht nur mit einem *einzelnen* Wagen (so !), sondern mit einer ganzen Anzahl vom König Jānaśruti geschenkweise aufgewartet werden. Gewöhnlich ist solch ein Karren mit (zwei) Ochsen bespannt, die aber in der gegenwärtigen Situation als abgeschirrt zu denken sind, die beiseite liegen oder auf einem benachbarten Felde weiden. Im nächsten Kapitel sollen dieser Karren und dieses Gespann durch einen weit höher eingeschätzten *aśvatarī-ratha-*[1] = 'einen mit Maultierweibchen bespannten Wagen' (nicht Karren !) ersetzt werden. Auch die übrigen, in Kap. II angebotenen Geschenke : 600 bzw. 1000 Kühe, eine goldene Halskette, eine königliche Prinzessin, ein Dorf (samt Einwohnern) sind für Raikva *persönlich* bestimmt.

Die ganze Situation muß man sich so vorstellen, daß Raikva entweder im Schatten seines deichselwärts geneigten zwei- und hochrädrigen Karrens vorn am Wagenboden oder gar auf der Erde hockt (s. die Abb. S. 222 bei Glasenapp) oder — vielleicht besser — hinten an der Rückseite unter dem Plandache eines vierrädrigen Karrens sitzt, aber höher als in Rubens Abbildung, also nicht auf dem Erdboden, sondern in Gesichtshöhe mit der in Kap. II, 4 herangeführten Königstochter, die er ja ins Antlitz faßt. — Die hier an der unhöflichen Partikel *are* sich vollziehende Pluti, d. h. die Dehnung eines kurzen oder langen Vokals oder eines Diphthongen auf den Umfang von drei Moren (bei Frage, Ruf oder Gruß !) bedeutet nur eine Steigerung der *Grobheit*. Über die grammatische Erscheinung selber ist *Ai. Gr.* I, §§ 255-257 zu vergleichen (dazu die 'Nachträge zu Bd. I', S. 171 (ad 297, 29f)), ferner Böhtlingks Ausgabe der *Ch.-Up.*, S. VI ; Morgenroth, *Diss.* 1. Teil, S. 12, § 17. Überliefert ist *arāʒiti*, wofür Böhtlingk *arāʒiiti* setzt [so auch Debrunner, 'Nachträge', S. 172 (ad 299, 30)]. Böhtlingk bemerkt dazu (Ausgabe S. 101) : « Bei der Plutierung des *e* durfte das *i* nicht verschwinden... » (vgl. fernes S. 103 zu 51, 9, 10, 12 !). Auf weitere Einzelheiten möchte ich hier nicht näher eingehen ; jedenfalls ist sicher, daß sich Böhtlingk bei seiner Wiedergabe der Pluti selbst nicht treu geblieben ist : an der vorliegenden Stelle schreibt er *arāʒiiti*, dagegen z. B. S. 51 (5, 3, 2) *āvartanlāʒyiti*, im folgenden Paragraphen (5, 3, 3) *saṃpūryatāʒyiti*. Am besten erscheint mir, konsequent an der Wiedergabe der Handschriften

1. *ratha-* hat im Ohr des Inders einen viel vornehmeren Klang und besitzt eine höhere Wertung als *śakaṭa-*. In der Pāli-Literatur ist ein *assatarī-ratha* = 'a (two-wheeled) chariot drawn by she-mules'.

festzuhalten — gegen Pāṇ. 8, 2, 108 ! — d.h. anzunehmen, daß die Plutierung erst nach der Durchführung des Sandhi vor *iti* erfolgt ist, und das bedeutet, daß auch diese Änderung Böhtlingks nicht zu Recht besteht, vor allem aber auch, daß die Sprache der ältesten Upaniṣaden durchaus nicht nach den Regeln der späteren Grammatiker (einschließlich Pāṇinis !) zu beurteilen oder gar umzugestalten ist (vgl. Whitney *AJPh.* XI, S. 410f. und *Gramm.* §§ 133 a+c und 134 c).

Kap. IV, 2 :

1. Die Zahl 'sechshundert' steht hier, wie § 3 dieses Kapitels beweist, nicht nur metonymisch als Bezeichnung für eine große Menge (wie das lat. *sescenti* = 'sehr viele'), sondern besitzt daneben noch ihren eigentlichen Begriffswert. Offenbar entnahm der König, der selbst kein Vieh zu unterhalten pflegte, die Kühe samt den anderen Geschenken aus den Steuereinkünften, und das Volk hatte derartige Abgaben als *bali-* zu betrachten[1]. — Ein *niṣká-* ist ein goldener Hals- oder Brustschmuck[2] von bestimmtem Gewicht, der auch die Stelle von Geld vertritt und von variierendem Werte ist [vgl. *niṣkágrīva- RV. AV.*, *niṣkakaṇṭha-* ; **naiṣkaśatika-*, **naiṣkika-* (letztere beide bei Grammatikern und Lexikographen !) ; pāli *nikkha-*, *nekkha-*]. Das Wort ist vielleicht ein Fremdwort (aramäisch ?)[3]. — Zu *praticakrame* (so auch § 3 !) ist zu bemerken : Das Präverb *prati-* hat dreierlei Bedeutungen : a) nach-hin ; b) zurück ; c) gegen (so richtig bei Apte, während der Bedeutungsansatz im pw. s.v. *prati* und *prati-kram-* zu eng ist). An unserer Stelle wird in § 1 mit der Schattierung a) gearbeitet (zu übersetzen : « er ging wieder hin » kann nicht richtig sein, da er ja noch niemals dort war[4]), in § 3 mit Bedeutung b) ; vgl. *prati+i-* !

2. Zur Paragrapheneinteilung vgl. meine Bemerkung 3 auf S. 340 ! — Konsequenterweise ist *Raikvemāni* zu schreiben ; Röer bietet °*ratho nu*, Swāhānanda °*ratho 'nu*. — *anu-śās-* ist hier sicherlich mit doppeltem Acc. konstruiert (vgl. § 4 !), das Präverb aber noch vom Verb getrennt[5]. Das mit Recht erst an *zweiter* Satzstelle

1. Rau, *Staat und Gesellschaft...* S. 104 (§ 69 b). — Auch bei den Römern war urspr. « Viehbesitz » die wichtigste bewegliche Habe *(pecunia)* ; später, bei Entwicklung des Tauschhandels, spielte er die Hauptrolle als Zahlungsmittel. Einem *brāhmaṇa* Rinder zu schenken, war ganz üblich und diesem hoch willkommen.

2. Vgl. *Jaim. Up. Br.* I, 35, 7, 8 ; *niṣka-* ist, genau betrachtet, eine Brustplatte mit Halskette.

3. S. Mayrhofer, *EAW.* II, 169 und Renou, *Intr. gén.*, S. 59. — Vgl. russ. *grivna* (Vasmer, *Russ. etym.* Wb. I, 308).

4. Śaṅkara zu *praticakrame : Raikvaṃ prati gatavān.*

5. Vgl. altlat. *ob vos sacro = obsecro, sub vos placo = supplico.* Sogenannte 'Tmesis' auch im Altgriech. sehr häufig (s. Wackernagel, *IF* I, 406f.).

stehende *ma* = *me* ist freilich *Akkusativ* (wie in nicht streng klassischer Sprache möglich !), nicht *Dativ*, wie Little (S. 21) behauptet (vgl. dazu *Ai. Gr.* III, § 235 b (S. 473) und S. 471 ; ferner Renou, *Gr. sanscr.* § 253 b Anm.) : Śaṅkara erläutert *me* mit *mām*. Zu *anuśādhi* s. Whitneys Grammatik § 639 a ; (Thumb-)Hauschild, Handbuch I, 1, § 158 ; Debrunner, *Nachträge zu Bd. I*, S. 96 (ad 178, 39) ; Wackernagel, *Ai. Gr.* I, § 236f.[1]. — Der Vokativ *bhagavo* wird hier (und genauso in § 4) in nichtaffektischer Verwendung nach einem schon indogermanischen Gebrauche zwischen die Teile des Satzes eingeschaltet. — Unter dem Wort 'Gottheit' *(devalā-)* ist in dieser altertümlichen, noch mit den Begriffen ringenden Sprache so viel wie 'Naturkraft' zu verstehen. — Zu *upa*+*ās-* 'verehren, huldigen' (pw.) sagt Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. III, 618 : « Übrigens hat E. Senart... gezeigt, daß auch *upās-* in den Upaniṣads nicht « verehren », sondern « ein tiefes Wissen haben », « connaître, croire, savoir d'une science intime et certaine » bedeute ; und nach Renou (*Études védiques et pāṇinéennes*, I) bedeutet *upās-* (und *upaniṣad*) ursprünglich « un savoir dégageant une équivalence, consistant en une corrélation ou une identité » (s. OLZ. 1957, 539 ; vgl. auch Whitney, *AJPhil.*, Vol. VII, No. 1, S. 21).

3. Die Ausdeutung Böhtlingks in *ahaha are tvā*[2] ist sicher richtig ; ihr gegenüber halten die Wortklaubereien Śaṅkaras in keiner Weise Stand, wie schon Lüders (S. 373) ausgeführt hat. Die Interjektion *ahaha* (bei Grammatikern und Lexikographen auch *ahahā* !) ist schon im PW., pw. verzeichnet, und Apte ergänzt die Belegstellen in PW. um eine Anzahl mehr : sie drückt Lob und Tadel, Schmerz und Erstaunen aus und findet sich auch in der Pālisprache. Zwar schreibt Whitney (*AJPh.* XI, S. 436) : « I find it especially hard to believe that the exclamation *ahaha* should, like *dhik*, take an accusative quasi-object » ; aber es wird nichts dagegen zu machen sein : *ahaha* steht gewöhnlich mit dem Nominativ, doch auch, wie wir hier sehen, mit Akkusativ (wie *dhik* !). — Zweifellos ist *śūdra*, die verächtliche Bezeichnung des niedrigsten Standes, an unserer Stelle einfach als Schimpfwort[3] gebraucht, aber die indischen Kommentatoren haben sich über seinen Sinn im vorliegenden Kapitel den Kopf zerbrochen. Zu welchen Irrtümern diese Bezeichnung des Königs auch bei europäischen Gelehrten geführt hat, ist

1. Vor den Endungen *-si, -se, -sva* bleibt *s* erhalten ; daher hier *upāsse* und *āsse* in § 4 !

2. « Ich lache über dich ».

3. Das Wort wird auch sonst als verächtliche Bezeichnung verwendet (Lüders S. 374). — Über die Stellung des Śūdra vgl. jetzt Ruben, « *Über die frühesten Stufen der Entwicklung der altindischen Śūdras* » (Berlin 1965).

oben angedeutet worden. Die in Verbinding mit der vorangehenden Partikel *are* verwendete Anrede (§§ 3 und 5) bedeutet natürlich eine besonders schwere Kränkung des Jānaśruti, der doch ein König, also ein Kṣatriya ist, was Raikva sicherlich weiß. Er benimmt sich also nicht sehr fein, und der König muß das (und sollte es) bitter empfinden.

Das Subjekt zu *astu* ist zu ergänzen (wie in 1, 7 u. 8 das Objekt !) : d. h. es ist etwa *idaṃ sarvam* gemeint, also *niṣko+aśvatarīratho* inklusive der sonst so hoch geschätzten Kühe *(saha gobhir)* : es liegt demnach wieder eine der in dieser Upaniṣad so häufigen Ellipsen vor[1]. Ich fürchte beinahe, daß der schlaue Raikva, in Erkenntnis des Wissenseifers Jānaśrutis, die erste Zurückweisung vollzieht, um diesen noch mehr auszubeuten. Jedenfalls erhöht der König sein Angebot auf tausend Kühe, und zusätzlich bietet er dem Brahmanen das in der Nähe gelegene Dorf als Lehen, ja sogar die eigene Tochter als Gattin an[2], um diesen zu erweichen. Daß ein Brahmane eine Prinzessin heiratet, galt nicht als unerhört : auch der Ṛṣi Cyavana erhielt eine Königstochter zur Frau (*Śat. Br.* 4, 1, 5 = *Mbh.* III, 122-125). Der Stand ist in alten Zeiten also nicht als endogene Gruppe zu erweisen.

4. Böhtlingk (Ausgabe S. 101) hat schon auf die Verbindung *anu ma... śādhi* (in § 2) und *anv eva mā... śādhi* (in § 4) aufmerksam gemacht. Ähnlich findet sich *atha yad...* gegenüber *atha yad eva...* in I, 6, 5 und 6. Delbrück, *Altind. Syntax.*, S. 481 bemerkt dazu : « Wie aus den angeführten Belegen hervorgeht, tritt *evá* hinter das Wort, welches aus irgend einem Grunde hervorgehoben werden soll. Insbesondere geschieht dies auch bei Wiederholungen desselben Wortes. In diesem Falle tritt *evá* wohl meist hinter das wiederholte Wort. » *Hier* bildet *anu+eva* einen geschlossenen Komplex (wie *sarvata eva* in IV, 1, 1 !)[3], dann erst folgt das an die zweite Satzstelle drängende enklitische *mā* (s. oben). Einen syntaktischen Unterschied zwischen *me* (§ 2) und *mā* (§ 4) vermag ich nicht herauszufinden. — Als Eigentümer des ganzen Landes verspricht der König dem Raikva unter anderem auch ein Dorf als Lehen, d.h. dessen Bewohner sollten dem Brahmanen als dessen Hörige ihren Steuerertrag zur Verfügung stellen — eine Schenkung, wie ein König eine solche sehr wohl vornehmen konnte. Andererseits durfte ein Brahmane durchaus zum Besitze eines Dorfes *(grāmin-)*

1. Vgl. 5, 3, 6 : *tavaiva rājan mānuṣaṃ vittam.*

2. Die Töchter galten als Besitztümer, über die der Vater verfügte, und die dieser möglichst vorteilhaft abzusetzen suchte ; der Vater verheiratete also die Tochter (s. Rau, *loc. cit.*, S. 41).

3. S. Canedo, *Zur Wort- und Satzstellung...*, § 57.

aufrücken und auf diese Weise zu gewisser politischer Macht und zur Herrschaft über einen Teil der Bevölkerung gelangen.

5. Zweifellos hat Böhtlingk die überlieferte und unverständliche Lesart *uvācājahāremāḥ* (gemäß Röer und Swāhānanda !) im Anschluß an § 3 richtig in *uvāca ahahāra imāḥ* aufgelöst und damit alle Phantastereien Śaṅkaras u.a. ad absurdum geführt. Wieder stellt Raikva — abgesehen von der Prinzessin —, alle anderen Anerbietungen gar nicht erwähnend, die *Kühe* als das wertvollste Geschenk heraus (wie in § 3). — Zu *upa-ud-gṛh-* ist nur zu bemerken : obwohl Raikva gleichzeitig (parallel zu § 3) den König in zwiefacher Art ungebührlich anzureden sich erlaubt, richtet er das Gesicht der Königstochter, das diese ehrerbietig und schamhaft gesenkt hielt, kühn zu sich empor, selbstverständlich um ihren Liebreiz genauer betrachten zu können. Er nimmt sich also viel heraus. Das scheint mir doch die einfachste und natürlichste Erklärung zu sein. — Dem Śaṅkara lag schon eine Textverstümmelung vor : *j* statt *h;* aber ein Perfektum *ājahāra* (das Śaṅkara mit *āhṛtavān* umschreibt) ist hier nicht am Platze, wie schon Böhtlingk (S. 101) richtig erkannt hat.

Mit dem folgenden hat Böhtlingk nichts Rechtes anzufangen gewußt (s. S. 101). Zunächst hat er ein enklitisches und gerade deshalb nicht passendes *mā* (statt *māṃ* bei Śaṅkara !) an vierter Stelle des Satzes eingefügt mit der Begründung : « Auch das Objekt durfte wohl nicht fehlen »[1]. Ich halte seine Ergänzung *mā* durchaus nicht für unbedingt nötig : wir haben wieder eine Ellipse vor uns, wie sie in der ganzen Upaniṣad und im besonderen in unserem Abschnitt reichlich genug vorhanden und geradezu als eine Stileigentümlichkeit des Verfassers anzusehen sind (s. neben IV, 2, 3 auch IV, 1, 3 und 5 oder 7 und 8). — Mit der schwierigen Form *ālāpayiṣyathā(ḥ)* hat sich zuletzt Morgenroth besonders beschäftigt (*MIO*, Bd. X, Heft 2/3, 1964, S. 287ff. und *Istorija*... S. 230f.). Ob er die Dinge richtig geklärt hat, erscheint mir fraglich. Mit ihm muß ich freilich die auf Pāṇini 1, 3, 70 fußende Ableitung der Form von $\sqrt{lī}$- zurückweisen, die Lüders zu der Übertragung « Mit diesem Gesicht allein würdest du dir Beachtung erschwindelt haben » (so auch Ruben)[2]. Eine solche Aussage wäre ja auch eine Beleidigung des hübschen Mädchens, und ein Betrugsversuch seitens des Königs liegt in keiner Weise vor.

Nun erscheint in der *Ch.-Up.* weiterhin eine ähnlich klingende

1. So sicherlich im Anschluß an Śaṅkaras Kommentar !

2. Das hat auch HILLEBRANDT schon in *ZDMG.* 71, 312 abgelehnt. — Auch JOHNSTON-OERTELS, *Übersetzung* (KZ. 61, 141) : 'It is by this face that you would gain me over' (mit Ableitung von $\sqrt{lī}$- und Ergänzung von *mā* !) befriedigt nicht.

Form, nämlich *upasīdathāḥ* (VI, 13, 1, 2). Sicherlich hat K. Hoffmann (*MSS.* 2, 1957, S. 132ff.) uns den Schlüssel zur Analyse dieser schwierigen Passage geliefert. Böhtlingk hatte dort *upasīda* wie hier *ālāpayiṣya(ḥ)* behelfsmäßig eingesetzt mit der Bemerkung (S. 101) : « ...Hier erwartet man aber das Caus. von *lap-*, und das Medium wäre ganz unberechtigt... »[1]. Trotz aller von den verschiedensten Seiten geäußerten Bedenken halte ich jedoch die überlieferte Form für die einzig gegebene, sie muß nur entsprechend verstanden werden.

Wohl vertritt die erwähnte volkstümliche und spätvedische Form *upasīdathāḥ*, die Böhtlingk als 'gar Nichts' erklärt (S. 105), einen syntaktisch zu erwartenden Imper. Fut. auf *-tāt*. Da aber bei diesem *-tāt* die Verbalpersonen nicht differenziert sind, wurde in der Umgangssprache eine 2. Pers. Sg. durch das geläufige, aber aktiv wirkende *-thāḥ* (statt des zu erwartenden **-tāḥ*) ersetzt. Alles Weitere bei Hoffmann a.a.O.

Dieselbe, äußerlich gleiche Endung taucht nun auch in unserem Beispiel auf, und Morgenroth möchte sie ebenfalls als Imper. Fut. aufgefaßt wissen ('Du sollst mich zum Reden bringen'). Hier muß ich ihm widersprechen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden genannten Formen besteht doch darin, daß die eine *(upasīdathaḥ)* vom Praesensstamm aus gebildet ist, während die andere (*ālāpayiṣyathāḥ!*) den Futurstamm aufweist (was Morgenroth (S. 293) auch schon aufstutzen machte). Kurz : ich möchte diese Form als einen reinen sogenannten Conditionalis Medii (nicht Activi !) erklären — eine der ganz seltenen medialen Conditionalformen und, soweit ich sehe, den bisher einzigen Beleg für die 2. Sg. überhaupt[2]. Den hier vorliegenden Sandhi löse ich auf in *mukhena ālāpayiṣyathāḥ* und sehe darin einen Irrealis oder Potentialis, zwischen denen im Altindischen formell kein Unterschied besteht, ebensowenig wie zwischen einem solchen der Gegenwart oder der Vergangenheit : ich darf hier auf Speyer, VSS. S. 60 und SS. S. 367 verweisen. Es ist hier also nicht mit dem zweifelhaften Caus. von

1. Die in Böhtlingks apparatus dem Śaṅkara zugeschriebene Formotha *tha* beruht offenbar auf einem Druckfehler bei Röer : sie steht dort am Zeilenende, es ist nur eine Hasta ausgefallen ; in der Ausgabe der ASS., die Lüders zur Hand gehabt hat, steht die richtige Form. Śaṅkara umschreibt die Form mit *ālāpayasi, ... māṃ bhāṣayasi* (Lüders stattdessen : *bhāṇayasi*).

2. Vgl. das einzige (aktivische) Beispiel des RV : *ábhariṣyat :* dasjenige für die 3. Sg. med. aus dem Mbh. 8, 73, 46 = 3679 : *anaṅkṣyata*. Ein Cond. med. liegt vielleicht auch in Ch.-Up. 5, 15, 2 vor, wo Bö. *vy-aśarīṣyata*, Little *vy-aśariṣyata* (s. S. 151 u. 180) liest ; vgl. dazu Narten, Aoriste, S. 257 und Whitney, *Grammatik* § 935a ; eine 3. Pers. med. erscheint auch in Śat. Br. XI, 5, 1, 4 : *paryádhāsyata* (Delbrück, *Ai. Syntax* S. 367) Zum Ganzen s. Renou, *Gr. sanscr.* § 340, Holtzmann, *Gramm. aus dem Mbh.* §§ 941 u. 950 und Whitney, *Gramm.* § 941 u. AJPh. XI, S. 412.

ā-lap- (so fast alle seit Śaṅkara !), sondern nur mit dem Verbum simplex zu arbeiten[1]. Die Bedeutung ist die zu erwartende und entweder die auf die unmittelbare Zukunft hypothetisch vorwärts oder auf § 3 zurückverweisende : « Du würdest [mich[2] jetzt zu deinen Gunsten[3]] zum Reden bringen » (sc. wenn du mir tatsächlich das hübsche Mädchen zur Frau gäbest) oder : « Du hättest [mich schon in deinem Interesse vorhin] zum Reden bringen können. » Im übrigen ist festzuhalten, daß das Medium bei √lap- sehr wohl existiert, wie aus pw. schon zu ersehen ist, vor allem aber aus Whitneys 'Wurzeln' : *lapate* (seit E), *lāpayate* (seit B. U.), und diese Angaben dürfen nicht gestrichen werden[4]. Und was das Medium betrifft, so ist wohl die glücklichste Definition immer noch diejenige, welche betont, daß die Handlung in die Sphäre des Subjektes fällt (Delbrück), und das tut sie hier. — Zu *te haite* vgl. Speijer, SS. § 275, Anm. 2 und Lüders, S. 388. Der Sinn des Satzes ist : das Dorf, in dessen Nähe das Erzählte geschah, und wo Jānaśruti bei Raikva (im Wohnwagen) Unterkunft und Lehre genoß, hieß Raikvaparṇa. Grammatisch ist das Pronomen natürlich auf den Plural Raikvaparṇāḥ bezüglich, d.h. es gab, wie auch Rau, *l. c.* S. 21 darlegt, keine Ländernamen (mit Ausnahme von *Kurukṣetra* !) ; statt ihrer verwendete man die Bezeichnung der Bewohner (s. Pāṇ. 4, 2, 81) — eine alte Gewohnheit der Indogermanen *(rex Francorum* ist älter als *rex Franciae* !). So ist es auch bei Dorfangaben (Pāṇ. 4, 2, 82). Hierzu ist jetzt *Ai. Gr.* II, 2 § 15 ab einzusehen. Śaṅkara ergänzt unnötigerweise *grāmāḥ, grāmeṣu*. Übrigens handelt es sich bei der ganzen Geschichte von Jānaśruti und Raikva offenbar um eine alte Lokalsage aus dem nordwestlichen Indien, dem Lande der Mahāvṛṣās (der 'Großstiere')[5]. Man darf weiter fragen : ist *Raikva* künstlich aus einer schon vorhandenen Ortsbezeichnung als Personnenname herausgesponnen, oder umgekehrt ein ON. '*Parṇāḥ*' durch Hinzufügung des PN. 'Raikva' von gleichbenannten differenziert und so erweitert worden ? *Non liquet.* An sich ist die Benennung eines Menschen oder Dorfes nach einer Pflanze *(parṇa = Butea frondosa !)* nichts Auffälliges (s. Hilka, *loc. cit.*, S. 116ff.). — Unnötigerweise hat auch die Verbform *uvāsa*

1. Vgl. LITTLE, S. 132 : *alāpayiṣyas* (!) ; auch Böhtlingk und Oertel haben das Simplex erwogen.

2. Ellipse.

3. Medium !

4. So OERTEL *KZ.* 61, 141 ! — √lī- und √lap- bilden freilich ein gleichlautendes Causativum : *lāpayati.*

5. Ist diese Bezeichnung ein Rest des Totemismus ? S. Hilka, *l.c.* S. 117ff. — Vgl. auch HAUSCHILD, *'Die Sprache'*, VII. Bd., S. 48 nebst Anm. 49 zur Bestimmung der Gegend.

(mit Dat.) den Indologen große Schwierigkeiten bereitet : Boethlingks Konjektur *uvāca* ist unangebracht und das bei Röer stehende *sa*, das die Tübinger Handschriften ebensowenig wie Swāhānanda aufweisen, ist sicher von einem Abschreiber oder gar erst vom Setzer aus der letzten Silbe der Form *uvāsa* hereingeschmuggelt und so geradezu eine Bestätigung der Echtheit dieser Lesung geworden. Es ist aber überflüssig. Der letzte Satz des § 5 ist — mit Morgenroth — wieder als Einleitungsformel zu Kap. III zu setzen[1]. Um auf *uvāsa*+Dativ zurückzukommen : auch Morgenroth (MIO X, S. 291 und Istorija, S. 227) hält mit Recht am überlieferten Text fest, wogegen Hillebrandts *yatrāsmā u vāsaḥ* (*ZDMG*, 71, 313) abzulehnen ist : 'denn Raikva ist ein Brahmane, der keinen festen Wohnsitz hat, sondern im Lande umherzieht' (Morgenroth). Der Satz heißt einfach : « wo er (= Jānaśruti) ihm (= Raikva) wohnte » (so Ruben). Mit dem bloßen *vas-* ist sicherlich so viel wie *brahmacaryaṃ vas-* gemeint (wofür man auch sagen kann : *b. car-*, *ā-gam-*, *upa-i*, *grah-*) = 'das heilige Studium durchführen', oder : 'die Lebensweise und den Stand eines Brahmanenschülers *(brahmacārin-)* durchführen' (mit allen Verpflichtungen[2] eines solchen dem Lehrer gegenüber !) = 'in jmds. Hause wohnen und dort studieren'. Also gibt es : *vas-*+Akkusativ des Inhalts (wie z. B. in IV, 4, 3 ; 10, 1) und *ohne brahmacaryam* (wie in V, 3, 7). In der Regel hat *vas-*+*brahmacaryam* den Lokativ bei sich (zur Angabe des Lehrers !) ; das Merkwürdige und — soviel ich erkenne — Einzigartige unserer Stelle besteht also darin, daß hier der *Dativ* (eine Art Dativus ethicus) statt des Lokativs gebraucht wird und *brahmacaryam* einfach, weil selbstverständlich, geschwunden ist. Mit anderen Worten : wie man im Deutschen sagen kann : « ich sitze jemandem » (z.B. dem Künstler als Modell, damit er mich malen kann), so war es im Altindischen möglich zu sagen : « ich wohne jemandem » (z.B. dem Lehrer, dem Brahmanen, dem Raikva als Schüler, damit er mich belehren kann).

Kap. IV, 3 :

1. *vāyu-* bedeutet 'Wind' und zugleich 'Luft', d.h. im Deutschen ist kein genau entsprechendes Wort vorhanden. — Um die Erdscheibe herum liegt die Windwelt, und der Wind ist die Gottheit des Luftraumes. — *vāva* (d.i. *vává* <*vái*+*evá*) ist bekräftigend und

1. Auch §§ 3-5 dieses Kapitels beginnen mit einer Form des Pronomens *ta-*, *sa-*, ebenso IV, 1, 3, 5, 7, 8.

2. Vgl. GLASER, *Der indische Student* (ZDMG. 66, 1912, S. 1ff. ; HILLEBRANDT, *Ritualliteratur*, S. 50ff. (Grundriß) ; MOOKERJI, *Ancient Indian Education*. 2. Aufl., 1951.

wird dem betonten Worte nachgesetzt. — *saṃvarga-*, ein Synonymon von *sayugvan-* (s.o.), ist wahrscheinlich wieder ein terminus technicus aus der Würflersprache, wie ja überhaupt der Verfasser des Abschnitts (oder der ganzen Upaniṣad) gern mit Ausdrücken des Würfelspiels operiert. Das Wort erscheint schon im RV. (s. darüber Lüders, S. 375f.) — Mit Sonnen- und Monduntergang wußten die alten Inder nichts Rechtes anzufangen (s. aber *Ait. Brāhm.* III, 44 !). *Hier* gehen die beiden in den Wind (= Luft) ein. Das scheint den Indern zunächst ganz einleuchtend gewesen zu sein ; später konstruierten sie einen mythischen Untergangsberg im Westen, hinter dem beide Gestirne beim Untergang verschwinden sollen. Schließlich gibt es auch einen 'Aufgangsberg'.

2. Zur Orthographie ist zu bemerken : Śaṅkara schreibt *vāyur hi yasmād eva etān agnyādyān mahābalān*[1] *saṃvṛṅkte...* ; bei Röer (und Swāhānanda) steht geschrieben... *etān sarvān saṃvṛṅkta iti...* ; Böhtlingk dagegen hat *etānt sarvānt saṃvṛṅkte...* Gewiß : in der *Ai. Gr.* I, § 282 und in Debrunners, *Nachträgen zu Bd. I*, S. 188 (ad 332, 23) heißt es : « Vor Sibilanten kann dem *-ṅ*, *-ṇ*, *-n* die entsprechende Tenuis angefügt werden... Das *k* bzw. *ṭ* bzw. *t* ist als Übergangslaut zu fassen » (vgl. auch Böhtlingk Ausgabe S. VIIIf.). Ich möchte trotz alledem die von Röer und Śaṅkara gebrauchte Orthographie (*ohne* den Gleitlaut !) anwenden. — Überliefert ist *adhidaivatam*[2]. Böhtlingk hat das *hier* in seinem apparatus criticus nicht vermerkt, wohl aber S. 4 : die Form (Adverb) erscheint genauso in I, 3, 1 ; 5, 2 ; 6, 8 ; III, 18, 1 u. 2. Böhtlingk hat überall (s. Ausgabe S. 97) die ältere und wohl bessere Lesart *adhidevatam* eingesetzt[3] — unberechtigterweise, wie schon Lüders (S. 376) ausgeführt hat. Nicht klar verstehe ich Morgenroth (*Istorija...*, S. 226) ; in seiner eigenen Textfassung bietet er *adhidaivatam* (s. *Diss.*, 3. Teil, S. 435). - Zur Kürzung bei adverbialer Bildung mit *adhi-* vgl. Adverb *adhistrĭ* = 'concernant une femme' (Renou, *Gr. sanscr.*, S. 94) ; die Parallelform dazu lautet *adhyātmám* (mit dem Stamm *ātma-*, wie man ihn am Ende einiger Komposita (Avyayībhāva) findet ; s. *Ai. Gr.* II, 1, S. 66, 115f., 310, 312). — Unter den '(höchsten) Gottheiten' oder 'göttlichen Prinzipien' sind natürlich — wie in § 2 — die 'Naturkräfte' zu verstehen.

3. Völlige Parallelität zu § 2 (auch in orthographischer Hinsicht !) herrscht bei *etān sarvān* (Maskulinum, obwohl ein Femininum und

1. Maskulinum, ohne Rücksicht auf das Fem. *āpaḥ !*

2. So der Text, auch Śaṅkaras Kommentar (S. 246, 248), Swāhānanda, Little (S. 5, 179), ebenso Whitney, *AJPh.* XI, 412.

3. In der ältesten Fassung dieser Geschichte, der Erzählung vom Dhīra (*Śat. Br.* X, 3, 3 ff.), steht natürlich *adhidevatam* (§ 7). — Sie ist übersetzt von Ruben (*Beginn der Philosophie...*, S. 98-100).

drei Neutra gemeint sind !). — Böhtlingk hat das hinter *saṃvṛṅkte* überlieferte *iti* gestrichen. Mit Recht hat schon Lüders (S. 376) dagegen Einspruch erhoben : '*Adhyātmam... iti* entspricht genau dem vorhergehenden *ity adhidaivatam*'[1].

4. Unter dem Begriff der 'Götter' sind die makrokosmischen Naturkräfte, unter dem der 'Hauche' (= Lebensäußerungen, Lebensorgane) die mikrokosmischen Kräfte zu verstehen. Hillebrandt (Übersetzung, Anm. 81) ändert *prāṇeṣu* in *prāṇiṣu* und übersetzt : « Der Hauch unter den Lebenden Wesen ». Bestimmt falsch : H. möchte dem Lokativ *deveṣu* = 'unter den Göttern' den Lokativ *prāṇiṣu* = 'unter den Menschen' (oder allgemein : 'Lebewesen') gegenübergestellt sehen. Vom Verfasser des Abschnittes ist das jedoch gar nicht beabsichtigt. Für ihn galten als Parallelen auf der einen Seite *Wind (Luft)* und vier Erscheinungen der Natur (sc. Feuer, Sonne, Mond und Wasser), auf der anderen *Hauch (Atem)* und vier Lebensäußerungen des Menschen (sc. Rede-, Seh-, Hör- und Denkvermögen).

Wir wollen hier mit der Erörterung abbrechen, da der Rest des Kapitels mit der Geschichte von Jānaśruti und Raikva nur in losem Zusammenhang zu stehen scheint.

Die eben verkündete Philosophie — wenn man diese Lehre überhaupt so nennen darf — ist typisch für die Atem-Wind-Magier. Oben war gelegentlich schon auf die Dhīra-Geschichte (Śat. Br. X, 3, 3) hingewiesen worden, die wohl älteste Fassung der Atem-Wind-Lehre. Eine jüngere Parallele findet sich im *Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa* 3, 1-2, von der zuerst Oertel, *JAOS.* XV, 234ff. berichtet und die Lüders a.a.O. S. 377ff. behandelt hat— wahrscheinlich, da sowohl das eben genannte Brahmaṇa wie auch die *Ch.-Up.* zum *Sāmaveda* gehören, die direkte Quelle der Upaniṣad-Form der Erzählung. Der Lehre von der Bedeutung der mikrokosmischen Kräfte liegt natürlich die Beobachtung des Menschen und seines Verhaltens vor und nach dem Einschlafen zugrunde ; hinsichtlich der Funktion der makrokosmischen Kräfte scheint uns die Schilderung nicht so ohne weiteres einleuchtend und natürlich : sie entspricht aber dem damaligen Wissensstande der Inder. Zweifellos hat jedoch bei der Gestaltung der Dinge hier auch die Schematisierungssucht eine Rolle gespielt.

Über die Bedeutung der Jānaśruti-Geschichte[2] und der Atem-Wind-Lehre im Rahmen der altindischen Philosophie hatte schon

1. Über den Gebrauch von *iti* bei Böhtlingk s. Morgenroth, *Diss.*, 3. Teil, S. 385-388.

2. Winternitz, *Gesch. d. ind. Litt.* I, S. 199 f. hat sie m.E. nicht richtig verstanden (s. auch Teil III, S. 616).

Lüders a.a.O. S. 383ff. und hat zuletzt Frauwallner im 1. Band seiner *Geschichte der indischen Philosophie* S. 58-60 einen kurzen aber treffenden Bericht gegeben.

Iena.

Wichtigste Literatur

Apte, V.S. *The practical Sanskrit-English Dictionary.* Bombay 1912.

Böhtlingk, O., *Chāndogya-Upaniṣad, kritisch herausgegeben und übersetzt.* Leipzig 1898.

Canedo, J., *Zur Wort- und Satzstellung in der alt- und mittelindischen Prosa.* Göttingen 1937.

Delbrück, B., *Altindische Syntax.* Halle 1888.

Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda. 3.* Aufl. Leipzig 1921.

Edgerton, F., *Buddhist Hybrid Sanskrit. Grammar and Dictionary.* New Haven 1953.

Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie* I./II. Band. Salzburg 1953/1956.

Geiger, Magdalene, « Der Haṃsa. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft », *MSS.*, Heft 10, S. 48ff.

v. Glasenapp, H., *Die Philosophie der Inder.* Stuttgart 1949 (2. Aufl. 1958).

— *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens.* Leipzig 1923.

Gubler, T., *Die Patronymica im Altindischen.* Diss. Basel. Göttingen 1903.

Hartman, C. G., Emphazising and connecting particles in the thirteen principal Upanishads. Helsinki 1966.

Hauschild, R., « Über altbekannte und neuentdeckte metrische Stücke in der Chāndogya-Upaniṣad ». *Die Sprache,* VII. Bd. 1961, S. 32ff.

Hertel, J., *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer.* Leipzig 1931.

— *Die Weisheit der Upanischaden. 2.* Aufl. München 1922.

Hilka, A., *Beiträge zur Kenntnis der altindischen Namengebung. Die altindischen Personennamen.* Breslau 1910.

Hillebrandt, A., *Aus Brahmanas und Upanisaden.* Jena 1921 (Wiederabdruck. Düsseldorf 1958).

Hoffmann, K., « Zum prädikativen Adverb », *MSS.*, Heft 1, 1956, S. 42ff.

Holtzmann, A., *Grammatisches aus dem Mahabharata.* Leipzig 1884.

Hume, R. E., *The thirteen principal Upanishads, translated from the Sanskrit.* Fifth impression 1962.

Janert, K. L., « *śakaṭa* » (*KZ.*, 71, 1954, S. 108f.).

Little, Ch. E., *A Grammatical Index to the Chāndogya- Upaniṣad.* New York 1900.

Lüders, H., *Das Würfelspiel im alten Indien (1907)* = *Philologica Indica* (1940), S. 106ff.

— *Zu den Upaniṣads I: Die Saṃvargavidyā (1916)* = *Philologica Indica* (1940), S. 361ff.

Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen.* Heidelberg 1956ff.

— *Zu den Zahlwortkomposita des Kikkuli-Textes* (IF. 70, 1965, S. 11-13).

Mookerji, R. K., *Ancient Indian Education.* 2. Aufl. London 1951.

Morgenroth, W., « *ālāpayiṣyathā(ḥ)* = *Mitt. des Instituts für Orientforschung* = *MIO*, Bd. X, 1964. Berlin.

— « Die Sprache der Chāndogya-Upaniṣad », = *History and Culture of ancient India* = *Istorija i kul'tura drevnej Indii.* Moscow 1963.

— *Chāndogya-Upaniṣad. Versuch einer kritischen Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren.* Diss. Jena 1958 (3 Teile).

NARTEN, Johanna, *Die Sigmatischen Aoriste im Veda.* Wiesbaden 1964.

OERTEL, H., « Zu den ai, Ellipsen », *KZ.* 67, S. 129ff.

— « Zum ai. Kausativum *lāpayate* von der Wurzel *lī* 'sich anschmiegen' », *KZ.* 61, 137ff.

— « Zur Chāndogya-Upaniṣad », *Studia Indo-Iranica* (Ehrengabe f. W. Geiger 1931), S. 134ff.

RADHAKRISHNAN, S., *The Principal Upaniṣads, edit. with introduction, text, translation and notes.* London 1953.

RAU, W., *Staat und Gesellschaft im alten Indien.* Wiesbaden 1957.

RENOU, L., *Grammaire Sanscrite. 2.* Aufl. Paris 1961.

RÖER, E., *The Chāndogya Upanishad.* Calcutta 1850.

RUBEN, W., *Beginn der Philosophie in Indien.* Berlin 1955.

SCHMIDT, R., *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch.* Leipzig 1928.

SPEIJER (Speyer), J. S., *Sanskrit Syntax.* Leyden 1886.

— *Vedische und Sanskrit-Syntax.* Strassburg 1896 (Grundriss).

STRAUSS, O., *Indische Philosophie.* München 1925.

SWĀHĀNANDA, Swāmī, *Chāndogya Upaniṣad, edited and translated.* Mylapore 1956.

THIEME, P., *Der Fremdling im Ṛgveda.* Leipzig 1938.

TURNER, R. L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages.* London 1962ff.

VOGEL, J. Ph., *The Goose in Indian Literature and Art.* Leiden 1962.

WACKERNAGEL, W., *Über ein Gesetz der indogermanischen Wortstellung* (IF., Bd. 1, S. 333ff.).

WACKERNAGEL, J.—DEBRUNNER, A., *Altindische Grammatik nebst 'Nachträgen'* von A. Debrunner und L. Renou, *Introduction générale* (1957) u. R. Hauschild, Register (1964). Göttingen 1896-1964.

WELLER, F., *Die Legende von Śunaḥśepa im Aitareyabrāhmaṇa und Śānkhāyanaśrautasūtra.* Leipzig 1956.

WHITNEY, W. D., « Böhtlingk's Upanishads », *Amer. Journal of Philology (AJPh.)*, Vol. XI, No. 4.

— *Die Wurzeln, Verbalformen und primären Stämme der Sanskrit-Sprache.* Leipzig 1885 (engl. Neudruck 1945).

— *Sanskrit Grammar* (Eighth Issue 1955). Cambridge, Mass.

— « The Upanishads and their latest translation » (*AJPh.*, Vol. VII, No. 1).

WINTERNITZ, M., *Geschichte der indischen Literatur*, Bd. I und III. Leipzig 1909 und 1920.

DIE KOMPOSITION EINES BRĀHMAṆA-ABSCHNITTES (MS. I 10, 14-16)

VON

Karl HOFFMANN

Zu den unerquicklichsten Kapiteln der indischen Literaturgeschichte gehören, nach weitverbreiteter Ansicht, die Denkmäler der vedischen Prosa: die Saṁhitās des Schwarzen Yajurveda und die Brāhmaṇas. Das liegt zunächst schon an dem Gegenstand, den sie behandeln : das vedische Opferritual als solches mit all seinen unzähligen Einzelheiten ist auf weite Strecken nicht einmal für den Religionshistoriker von eigentlichem Interesse. Dazu kommt dann noch die Art der Darstellung. Die Yajurveda-Saṁhitās und Brāhmaṇas bieten ja bekanntlich keine Beschreibung der Ritualhandlungen, sie setzen ihre Kenntnis voraus. Erst durch gegenseitigen Stellenvergleich, vor allem aber durch die Darstellung in den späteren Śrautasūtras, wird verständlich, was bei der betreffenden Ritualhandlung eigentlich geschieht. Eine Textpartie ist also, für sich allein genommen, meist schon vom Sachlichen her nicht voll verständlich. Anstelle der Beschreibung von Ritualhandlungen bieten die vedischen Prosatexte deren Begründungen und Ausdeutungen. Diese Begründungen und Ausdeutungen sind nun wiederum recht seltsam, da sie auf der « magischen Weltanschauung » beruhen. Das Prinzip dieses magischen Denkens ist etwa folgendes : Irgendein Faktum einer Ritualhandlung wird aufgrund eines gemeinsamen Merkmals mit irgendeinem Faktum eines Mythus, eines kosmischen oder irdischen Geschehens gleichgesetzt : magisch identifiziert. Ist diese magische Identifikation des einen Faktenpaares vollzogen, dann wird in durchaus folgerichtiger Weise argumentiert, daß auch die weiteren Fakten identisch seien. Dieses in zahlreichen umfangreichen Texten dokumentierte magische Denken und das damit verbundene Argumentieren ist von Bedeutung nicht nur als geistesgeschichtliches Phänomen für sich allein, sondern auch für Entwicklung und Formung des

indischen Denkens überhaupt. Es hat aber natürlich vor allem zu dem schlechten Ruf der vedischen Prosatexte beigetragen. Allerdings hat manche der Unsinnigkeiten, die man diesen Texten so gerne zuschreibt, andere Gründe ; gelegentlich sind es Überlieferungsfehler, die nicht als solche erkannt werden, meist aber liegt es daran, daß bei der Interpretation in nicht genügender Weise die sachlichen und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten einerseits, Wortbedeutung, Grammatik und Stil andrerseits in Rechnung gestellt werden.

Das Sätzchen MS. I 10, 16 : 155, 16 *tè 'syāplvā́ vyànayan* ist im Textzusammenhang unverständlich und bietet, für sich allein genommen, grammatische Schwierigkeiten : Was soll das Absolutiv *āplvā́* ? Worauf bezieht sich der Genetiv *asya* ? Wo ist das Objekt zu *vyànayan* 'sie führten weg' ? Dies alles gibt Anlaß, an der Richtigkeit der Überlieferung zu zweifeln. Daß tatsächlich ein textkritisches Problem vorliegt, wird durch KS. XXXVI 10 : 77,5 bestätigt, wo dasselbe Sätzchen im selben Kontext vorkommt. Wie aber aus der Notiz des Herausgebers v. Schroeder hervorgeht, ist das von ihm hier in den Text gesetzte *'syāplvā* eine Korrektur nach der MS. ; die KS.-Handschrift Ch liest *syādhvāṃ*, womit v. Schroeder, wie er selbst sagt, « nichts anzufangen weiß ». Der Wortausgang der KS.-Lesung deutet auf den Akk. Sing. eines *ā*-Stammes und damit auf das vermißte Objekt, von dem seinerseits wieder der Gen. *asya* abhängig sein kann. Es ist also ein Substantiv auf *-ā́* zu suchen, das mit *a* oder *ā* anlautet und dessen konsonantischer Bestandteil in der Schreibung den Ligaturen *plv* und *dhv* möglichst nahe kommt.

Diesem Erfordernis entspricht das aus RV. X 103, 12, AV. IX 8, 9 bekannte *apvā́-*, als dessen Bedeutung nicht 'eine bestimmte Krankheit' (PW., pw., Grassmann), sondern 'Todesangst' anzusetzen ist, siehe unten. Die Einsetzung dieses Wortes in den unmittelbaren Kontext ergibt dann : *tè 'syāpvā́ṁ*[1] *vyànayaṁs tè 'bhyàdharṣayan* (KS. *ta enam abhyadharṣayan*) 'Sie (die Maruts) vertrieben[2] seine Todesangst. Sie veranlaßten ihn, sich (an Vṛtra) heranzuwagen.'

Dieser Passus nimmt nun ohne Zweifel Bezug auf eine Textstelle, die zwei Kapitel vorausgeht : MS. I 10,14 : 153, 19f. *sá vṛtrám élya vṛtrā́m dṛṣṭvòruskambhágṛhīto 'nabhidhṛṣṇuvann atiṣṭhat* bzw. KS. XXXVI 8 : 75,13f. *sa vṛtram abhītya vṛtraṃ dṛṣṭvorustambhagṛhīto*

1. In den *MS.* - Handschriften wird vor *v* Anunāsika *(ṁ)*, in den *KS.* - Handschriften aber gewöhnlich Anusvāra *(ṃ)* geschrieben, s. L. v. SCHROEDER, *Kāṭhakam* I p. XII.

2. Vgl. z.B. *krodham vi-nī* 'den Zorn beseitigen, vertreiben' *KB.* XII 3 ; *JB.* III 160.

'tiṣṭhad anabhidhṛṣṇuvan 'Als er an Vṛtra herankam, den Vṛtra erblickte, blieb er, von der Schenkellähmung ergriffen, stehen, sich nicht heranwagend.'

Das hier stehende Partizip *ánabhidhṛṣṇuvant-* 'sich nicht heranwagend' wird in unserer Ausgangsstelle mit *abhyàdharṣayan* 'sie veranlaßten ihn, sich heranzuwagen' aufgenommen, wodurch sich die enge Zusammengehörigkeit beider Textpartien erweist. Ebenso nimmt *tè 'syāpvàṁ vyànayan* 'sie vertrieben seine Todesangst' Bezug auf *ūruskambhágṛhīta-* (MS.) bzw. *ūruṣṭambhagṛhīta-* (KS.) 'von der Schenkellähmung ergriffen'. Die bereits PW. I 1021, V 1207 und pw. I 256 für *ūruskambha-* bzw. *ūruṣṭambha-* angesetzte Bedeutung 'Schenkellähmung' kann nicht bezweifelt werden. Beide Komposita sind auch späterhin noch bezeugt : Bei Medizinern ist *ūruṣṭambha-* (bei Caraka auch *ūruṣkambha-*) Bezeichnung für eine rheumatische Krankheit (vgl. z. B. *Śabdakalpadruma* s.v., Jolly, Medizin, p. 119), eine Bedeutung, die wohl auch für Pāli *ūrukkhambha-* Majjh. Nik. XXXVI (Ed. Trenckner I, p. 237, 26 ; 238, 5) anzunehmen ist. Eine nur kurzfristige Gehbehinderung unbekannter Ursache ist mit Skt. *ūruṣṭambha-* Kathāsarits. 94, 26 und mit Prākr. *ūrutthambha-* Śakuntalā I 32 (Ed. Pischel, HOS. 16, p. 16, Ed. Scharpé, p. 22), in einer allerdings nur der bengalischen Rezension angehörenden Textpartie, gemeint. Besonders bemerkenswert ist Jātaka 513 (Fausbøll V, p. 23, 18) : *rājā yakkhaṃ disvā bhīto ūrukkhambhaṃ patvā palāyituṃ nāsakki* 'Als der König den (menschenfressenden) Dämon sah, bekam er erschreckt eine Schenkellähmung und konnte nicht davonlaufen'. Hier liegt eine ziemlich genaue Entsprechung zu der Aussage in MS. (KS.) vor. An beiden Textstellen ist eine Erscheinung beschrieben, die in der modernen Medizin allgemein als psychogenetische Lähmung bzw. « Schrecklähmung » bekannt ist. Der Schrecken, der die Schenkellähmung verursacht, wird nun in MS. (KS.), wie aus dem internen Textvergleich hervorgeht, als *apvá-* bezeichnet. Damit bestätigt sich meine Annahme (Corolla linguistica. Festschrift Sommer, 1955, p. 81), daß die *apvá-* eine lähmende Wirkung ausübe, und zwar, wie aus RV. X 103, 12 erschließbar ist[1], auf die intellektuellen, psychischen und körperlichen Fähigkeiten. Von den a.a.O. für *apvá-* angesetzten Bedeutungen 'lähmender Schrecken, Panik, Todesangst' kann man allerdings 'Panik' in Frage stellen ; der Ansatz ist aber vertretbar, wenn man 'Panik' nicht als 'unbe-

1. *amīṣāṃ cittám pratilobhāyantī gṛhāṇāṅgāny apve párehi / abhi préhi nir daha hṛtsú śókair andhénāmitrās támasā sacantām* 'Jener (Feinde) Sinn betörend pack ihre Glieder, Apvā ! Geh hinweg (von uns) ! Geh drauf los ! Brenn sie aus in ihren Herzen mit deinen Gluten ! Der blinden Finsternis sollen sich die Feinde gesellen.'

gründeten, ohne sichtbaren Anlaß entstandenen Schrecken', sondern als 'kopfloses Verhalten aufgrund eines plötzlichen Schreckens' versteht[1]. Auf die lähmende Wirkung des von mir mit *apvā́-* gleichgesetzten altpers. *afuvā-* wurde a.a.O. p. 84 f. hingewiesen[2].

Der Versuch, den durch Konjektur gewonnenen Neubeleg für das seltene *apvā́-* sachlich zu begründen, hat auf eine unzweifelhaft zugehörige Textstelle, die *ūruskambha-* bzw. *ūrustambha-* enthält, geführt. Betrachtet man diese Textstellen nun genauer und auch die dazwischenliegende Textpartie, so ergibt sich etwas Überraschendes. Die Kapitel MS. I 10, 14-16 bzw. KS. XXXVI 8-10 enthalten vier Textstücke, die, herausgelöst aus ihrem theologischen Beiwerk, eine leidlich zusammenhängende Erzählung ergeben, und zwar liegt eine anscheinend bisher nicht bekannte Episode aus Indras Vṛtra-Kampf vor. Die Darstellung dieser Episode weist sicherlich schon Züge theologischer Bearbeitung auf, da sie ja dem Ritualtext angepaßt werden mußte. Die ursprünglich mythologische Erzählung ist aber noch deutlich erkennbar. Die sich bei der Zusammenrückung der Textstücke zeigenden Härten müssen nicht unbedingt darauf beruhen, daß etwa verbindende Sätze ausgefallen seien, wenn dies auch möglich ist. Es gehört aber zum spröden Stil der archaischen Prosa, daß das, was selbstverständlich ist, nicht eigens gesagt wird. Die vier Textstücke lauten :

A) MS. I 10, 14 : 153, 18 (KS. XXXVI 8 : 75, 12)

prajā́ḥ sṛṣṭvā́mho 'vayájya[a] *— sò 'kāmayata vṛtrám hanyām íti. sá etā́bhir devátābhiḥ sayúg bhūtvā́*[b] *marúdbhir viśā́gnināṁnīkenopaplā́yata*[c]*. sá vṛtrám élya*[d] *vṛtrā́ṃ dṛṣṭvóruskambhā́gṛhīló*[e] *'nabhidhṛṣṇuvann*[f] *atiṣṭhat*[f]*. tā́ṃ marúto 'dhyaiyanta*[g]*. té 'tyaiṣaṁs. tásya*[h] *yadā́*[h] *mármā́gachann*[i] *átheāceṣṭa*[i].

a) *'vejya* KS. b) *bhūtvopaplāyata* KS. c) °*nīkena* KS. d) *abhītya* KS. (Hs. *ārītya*) e) °*stambha*° KS. f) *'tiṣṭhad anabhidhṛṣṇuvaṁs* KS. g) *maruta aiṣīkair vātarathair adhyaiyanta* KS. (Hs. *adhyayanta*) h) *te 'sya yatra* KS. i) °*chaṁs tad aceṣṭat* KS.

'Nachdem die Geschöpfe geschaffen und die Bedrängnis durch

1. Vgl. z.B. unter 'Panik' Kurt v. Sury, *Wörterbuch der Psychologie* 1958) : « Erschrecken mit Verlust der Überlegung... », Wilhelm Hehlmann, *Wörterbuch der Psychologie* (1959) : « die plötzliche und kopflose Schreckstimmung... »

2. Als weitere Entsprechung hat H. W. Bailey, *BSOAS.* 23 p. 14 f. khot. *ahvarīysa-* gefunden, das wohl als **afuγā-raiza-* 'Angst-Zittern' interpretiert werden darf. Allerdings setzt Bailey, obwohl er sich auf meinen obengenannten Aufsatz bezieht, für *apvā́-/afuvā-* die Bedeutung 'innermost part' (vgl. *BSOAS.* 21 p. 535 f.) an, um auch khot. *aha-* 'belly' und osset. *āppä* (usw.) 'kernel' anschließen zu können. Die Zugehörigkeit dieser Wörter (vgl. Abaev, s.v. *app*) scheint mir aber unmöglich, auch wenn *AV.* IX 8, 9 der Bauch als Sitz der *apvā́-* genannt wird.

Opfer vertrieben war[1] — wünschte er (Indra) : Möchte ich den Vṛtra erschlagen. Nachdem er sich mit den Gottheiten verbündet hatte, zog er aus (in den Kampf)[2] mit den Maruts als Mannschaft, mit Agni als Heeresspitze[3]. Als er an Vṛtra herankam, den Vṛtra erblickte, blieb er, von der Schenkellähmung ergriffen, (plötzlich) stehen, sich nicht heranwagend. Auf ihn rasten die Maruts (mit ihren aus Rohr gebauten Windwagen, KS.) zu[4]. Sie versuchten (an ihm) vorbei auszuweichen[5]. Als sie (dabei) an seine verwundbare Stelle kamen, da bewegte er sich (wieder)[6].'

B) MS. I 10,15 : 154,9 (KS. XXXVI 9 : 76,3)

té vái[a] *śvó bhūté*[a] *vṛtrám haniṣyántā*[b] *úpāvasaṁs. tè 'bruvan kásya vāhedáṁ śvó bhavitā kásya vā. pácatéti. tá etám odanám apacaṁs*[c].

a) fehlt KS. b) °*ṣyanta* KS. c) *apacanta* KS.

'In der Absicht, am nächsten Morgen Vṛtra zu erschlagen, wachten sie (die Götter). Sie sagten : Wem wird morgen diese Herrschaft gehören oder wem[7] ? Kochet ! Sie kochten diesen[8] Brei.'

1. Redaktioneller Zusatz, siehe unten p. 372.

2. Zu *upa-plá-āyata* (Ipf. zu dem thematischen, medial flektierten Präs. *áyate*) vgl. *AB.* III 39, 1 *yuddham upa-pra-āyan* (Ipf. zu Präs. *eti*) 'sie zogen aus in den Kampf'.

3. *agninā ánīkena* ist theologischer Zusatz, siehe unten p. 375.

4. Es ist wohl gemeint, daß die Maruts bei dem plötzlichen Stehenbleiben Indras nicht mehr rechtzeitig anhalten konnten und ihn mit dem Wagen anfuhren (*ádhi īyate* 'auf etwas rennen', d.h. 'in eiliger Fahrt auf etwas stoßen'). — In Prosa *īyate* 'schnell fahren' sonst nur *KS.* XXI 12 : 53, 3 *rátheneyate* 'fährt mit dem Rennwagen', ebenso *MS.* III 4, 3 : 48, 6 (statt der falschen Konjektur *ráthena jīyante*), und *MS.* I 5, 11 : 79, 19 *sám īyate.* In *KS.* XXXIV 9 : 42, 19 *yad asyāṅgānām īyate* lies *mīyate:* 'was von seinen Gliedern (durch Hunger) dahinschwindet'.

5. Wohl imperfectum de conatu (wie z.B. *ápābruvan MS.* I 5, 12 : 81, 2, *anvavārayanta AB.* V 1, 5, *āharanta JB.* II 158), oder aber *īṣa-* ist hier noch als Desiderativ von *i* zu verstehen.

6. *mármaṇ-* 'verwundbare Stelle' wird sonst des öfteren (z.*B. RV.* III 32, 4) von Vṛtra gesagt. Bezug auf Vṛtra wäre nun zwar im archaischen Stil unserer Textstelle grammatisch möglich, scheint mir aber allzu naiv : Vṛtra hätte sich den Maruts gegenüber völlig passiv verhalten. Bei einem Krieger ist *mármaṇ-* wohl die vom Panzer *(vármaṇ-)* nicht geschützte Stelle. So scheint mir die Annahme, daß auch Indra als Krieger ein *mármaṇ-* hatte, nicht abwegig (zudem ist die 'verwundbare Stelle' ein in Drachentötersagen bisweilen vorkommendes Motiv). Der Bezug auf Indra ergibt eine realistische Aussage. Es ist nämlich medizinisch allgemein bekannt, daß eine Schrecklähmung durch einen weiteren Schreck wieder beseitigt werden kann. Das Aufprallen der Maruts war zweifellos ein derartiger zweiter Schreck. Da eine (psychogenetische) Lähmung der Beine speziell durch einen Schlag auf den Ischiasnerv in der Kniekehle beseitigt werden kann, darf vielleicht in diesem Fall an die Kniekehle als Indras *mármaṇ-* gedacht werden. Jedenfalls beruht die mythologische Textaussage auf echter Beobachtung von Schrecklähmung und ihrer Beseitigung.

7. Siehe unten p. 377[3].

8. *etám* ist theologischer Zusatz, siehe unten p. 377.

C) MS. I 10,16 : 155,7 (KS.XXXVI 9 : 76,17)

téṣām vā ubháyeṣām índraḥ právasat. té devá etám índrāya bhāgáṃ nyàdadhur asmáñ śvó[a] *nihitabhāgo vṛṇatā*[b] *iti.*

a) *chvo* KS. b) *vṛṇātā* KS.

'Fern von den beiden Parteien übernachtete[1] Indra. Die Götter hoben für Indra den Anteil (am Brei) auf, (indem sie dachten) : Uns wird er, für den ein Anteil aufgehoben ist, morgen wählen.'

D) MS. I 10,16 : 155,15 (KS. XXXVI 10 : 77,4)

sá vái[a] *śvó bhūté*[a] *vṛtráṃ hántum upaplāyata. táṃ marútaḥ parikṛḍanta āsaṃs*[b]*. té 'syāpvā́ṃ*[c] *vyànayaṃs. té 'bhyadharṣayaṃs.*

a) fehlt KS. b) *āyaṃs* KS. c) °*ptvá* MS., °*dhvāṃ* KS. (Hs.)

'Als es Morgen geworden war, zog er aus, um den Vṛtra zu erschlagen. Die Maruts tollten[2] fortwährend um ihn herum. Sie nahmen ihm die Todesangst. Sie veranlaßten ihn, sich heranzuwagen.'

Es ist wohl kaum nötig, die Zusammengehörigkeit der ausgehobenen Textstücke im einzelnen nachzuweisen. Die Wort- und Sachbezüge sind offensichtlich.

Die zu Beginn von Textstück A stehenden Absolutive *prajā́ḥ sṛṣṭvā́ṁho 'vayájya* gehören nicht zur Erzählung. Das zeigt sich schon grammatisch, da ihr logisches Subjekt nicht Indra sein kann. Es liegt eine Zusammenfassung der vorausgehenden Kapitel vor. MS. I 10,5 handelt von der Erschaffung der Geschöpfe, und von MS. I 10,8 an ist immer wieder vom 'Wegopfern der Bedrängnis' *(áṁho áva-yaj)* die Rede (p. 149,2 ; 150, 10.11 ; 151, 6.8.11.13.14 ; 152, 4.6 ; 153, 5). Eine gleichartige redaktionelle Notiz findet sich auch zu Beginn des auf unsere Episode folgenden Kapitels (MS. I 10,17) : *prajā́ḥ sṛṣṭvā́ṁho 'vayájya vṛtráṃ hatvā́* 'Nachdem die Geschöpfe geschaffen, die Bedrängnis durch Opfer vertrieben und Vṛtra erschlagen war'.

Die Erzählung der Episode setzt abrupt ein. In Textstück A wird Indra nicht einmal mit Namen genannt. Das setzt voraus, daß dem Ritualverfasser eine größere mythologische Erzählung vorlag, aus der er unsere Episode als für seine Zwecke geeignet herausgriff. Diese Erzählung muß, wie eben die Nicht-Erwähnung des Namens Indra zeigt, bereits eine gewisse « literarische » Formung gehabt haben. Das schließt nicht aus, daß der Ritualver-

1. D.h. weder bei den Göttern noch bei Vṛtra (oder den Asuras?). — *pra vas* hier wohl mit Ellipse eines Ablativs (vgl. *TS.* VI 2, 5, 5 *dīkṣitavimitā́t*, *ŚB.* XI 3, 1, 5 *gṛhébhyaḥ*) : 'fern (von den Aufenthaltsorten) der beiden Parteien'.

2. Zur Bedeutung von *krīḍ* siehe p. 374[5].

fasser bewußt oder unbewußt Änderungen des ursprünglichen Wortlauts vornahm. Ein Beispiel dafür scheint mir das « theologische » *devátā-* 'Gottheit' in A zu sein (*sá etábhir devátābhiḥ sayúg bhūtvā́* 'nachdem er sich mit diesen Gottheiten verbündet hatte'). Daß ursprünglich das « mythologische » *devá-* 'Gott' dastand, dafür spricht das maskuline Demonstrativpronomen *té* in B und das unverändert gebliebene *devā́ḥ* in C. Als ritualbedingte theologische Zutat ist, wie unten gezeigt wird, sicher *agnināṅnīkena* in A und auch das Pronomen *etám* bei *odanám* in B anzusehen.

In der ursprünglichen größeren Erzählung muß etwas über die weitere Vorgeschichte des Vṛtra-Kampfes gestanden haben. Jedenfalls geht aus der erhaltenen Episode hervor, daß Indra nicht eindeutig auf seiten der Götter stand. Er verbündete sich zwar mit den Göttern, weilte aber nicht bei den Göttern, als er aus Todesangst den Kampf mit Vṛtra nicht gewagt und sich wieder zurückgezogen hatte. So waren die Götter auch im Zweifel, ob er sie am nächsten Morgen 'wählen', d.h. ihre Partei ergreifen werde.

Wenn nun sonst in den Brāhmaṇas mythologische Fakten genannt oder Legenden erzählt werden, dann geschieht das im allgemeinen in der Absicht, irgendwelche Ritualhandlungen oder anderes in magischer Weise zu begründen, d.h. das sachliche bzw. rituelle Anliegen ist das Primäre. Das ist auch hier der Fall. Im Gegensatz zu anderen Erwähnungen von Legenden läßt unsere Geschichte aber einen Einblick zu, wie überhaupt solche theologische Erörterungen zustande gekommen und wie sie literarisch aufgebaut sind, und zwar deshalb, weil keine eigentlich theologische Legendenerfindung vorliegt, sondern eine von Haus aus nicht-theologische Darstellung einer Episode aus dem Vṛtra-Kampf, die, wie wir gesehen haben, Teil einer größeren Erzählung ist.

Die Episode wird erzählt bei der theologischen Erörterung des Sākamedha-Opfers, des letzten der drei Cāturmāsya-Opfer. Wie aus den Ritualangaben von MS. I 10,1, KS. IX 5 und mehreren anderen Texten[1] hervorgeht, werden bestimmten Gottheiten Opfergaben dargebracht. Die uns interessierenden Angaben lauten : (MS.) *agnáyé 'nīkavate prātár aṣṭákapāle marúdbhyaḥ sāṃtapanébhyo madhyáṃdine carúr marúdbhyo gṛhamedhébhyaḥ sárvāsāṃ dugdhé sāyám odaná índrasya niṣkāṣó marúdbhyaḥ krīḍíbhyaḥ sākáṁ raśmíbhiḥ saptákapālaḥ* 'Dem Agni anīkavant (wird) am Morgen ein achtschaliger Opferkuchen (dargebracht), den Marut sāṃtapana

1. Vgl. SONTAKKE-KASHIKAR-DANDEKAR, *Śraulakośa* I Sanskrit Section p. 507 ff., English Section p. 710 ff., HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur* p. 117 f., KEITH, *Religion and philosophy* (HOS. XXXII) p. 321 f.

am Mittag ein Topfbrei, den Marut gṛhamedha am Abend ein in der Milch von allen Kühen (gekochter) Reisbrei, — dem Indra gehört der Auskratz[1] —, den Marut krīḍi gleichzeitig mit den (Sonnen-) Strahlen[2] ein siebenschaliger Opferkuchen.' Agni und die Maruts erhalten hier also unter bestimmten Aspekten Opfergaben. Agnis Beiname *ánīkavant-* 'ein Antlitz habend'[3] beruht darauf, daß Agni im RV. als *ánīka-* 'Antlitz' bezeichnet oder daß von seinem *ánīka-* gesprochen wird. Die Marut-Beinamen *sāṃtapaná-* und *gṛhamedhá-* finden sich RV. VII 59,9.10 (Geldner : 'Söhne der Glut' bzw. 'Empfänger der Hausopfer')[4], *krīḍí-* 'tollend, ausgelassen' RV. I 87,3.

Zur magischen Begründung, daß im Sākamedha-Ritual dem Agni und den Maruts gerade mit diesen Beinamen Opfergaben dargebracht werden, dient nun unsere mythologische Episode. Die rituelle Abfolge wird mit dem mythischen Geschehen magisch identifiziert. Dazu ist ein gemeinsames Merkmal Voraussetzung. Das entscheidende Motiv der Episode besteht darin, daß die Maruts durch ihr ausgelassenes, lustiges Tollen *(krīḍ)*[5] Indras Todesangst

1. *KS.: niṣkāṣó nidhīyate sáṃtatyai* 'der Auskratz wird zur Fortsetzung aufgehoben'.
2. *KS.: súryasya raśmibhiḥ.*
3. Der Bezug von *ánīkavant-* auf die anderen Bedeutungen von *ánīka-* 'blanker Teil einer Waffe (Schneide, Spitze) ; Spitze eines Heeres, Front, Schlachtreihe' scheint mir sekundär zu sein, doch vgl. EGGELING zu *ŚB.* II 5, 3, 2 (SBE. XII p. 408[2]).
4. In *RV.* VII 59, 11, das mit den beiden vorausgehenden Versen ein durch besonderes Metrum gekennzeichnetes Tṛca bildet, steht als weiterer Beiname *svatavas-* 'selbststark' : Die Marut svatavas erhalten nach einigen Ritualtexten (z.*B. ŚB.* II 5, 1, 14) beim ersten Cāturmāsya-Opfer, dem Vaiśvadeva, eine Gabe. Auf das *RV.*-Tṛca folgt ein Anhangvers mit *tryámbaka-:* ein Traiyambakahoma ist ebenfalls Bestandteil des Sākamedha. Wir haben also in *RV.* VII 59, 9-12 eine Entsprechung zum Ritual vorliegen, die allerdings erst dann vollkommen wäre, wenn statt *svatavas-krīḍi-* stünde. Beim Aśvamedha-Ritual wird die vollständige Reihe genannt : *agnáyé 'nīkavate, marúdbhyaḥ sāṃtapanébhyaḥ, — gṛhamedhibhyaḥ, — krīḍibhyaḥ, — svátavadbhyaḥ VS.* XXIV 16, *MS.* III 13, 14 : 171, 6, *ĀpŚS.* XX 14, 10. Vgl. WEBER, *Ind. Stud.* 10 p. 145[1], RENOU, *JA.* 1962 p. 180[23].
5. Das häufig von den Maruts ausgesagte *krīḍ* soll nach SCHROEDER, *Mysterium und Mimus* p. 46 ff. und KUIPER, *Turner Jub. Vol.* I p. 356 ff., 361 f. 'tanzen' bedeuten. Doch hat ved. *krīḍ* 'in lebhafter (munterer, lustiger, scherzender, ausgelassener) Weise sich bewegen (gestikulieren, hüpfen, springen, laufen)' nicht die « technische » Bedeutung von *nṛt* 'sich rhythmisch oder mimisch bewegen, tanzen'. Abgesehen von der nichts für 'tanzen' beweisenden Verwendung bei Sachen und Tieren ist *krīḍ* nämlich eine Tätigkeit von Kindern (*RV.* IX 110, 10, X 85, 18, X 94, 14, *ŚB.* IV 1, 5, 2, *JB.* III 94, III 239) und wird von Erwachsenen nur im Sinne des fröhlichen Scherzens ausgesagt : *RV.* X 85, 42 (mit Kindern) ; *RV.* IV 4, 9 (neben *sumánas-* 'wohlgemut') ; *ChU.* VIII 12, 3 und *JUB.* III 25, 8 (neben 'lachen') ; *VS.* XXIII 25 und *ŚB.* XI 5, 2, 4 (obszön, vielleicht 'cevere') ; *JB.* III 105 (uncharakteristisch). — Die Verknüpfung von *krīḍ* mit altnord. *hrista* 'schütteln', got. *af-hrisjan* 'abschütteln', altsächs. *hrisian* 'zittern, beben' usw. (WALDE-POKORNY I p. 407, II 572) besteht m.E. zurecht, obwohl sie von MAYRHOFER s.v. und KUIPER, a.a.O. p. 356 abgelehnt und von POKORNY, *Idg. Wb.* überhaupt nicht mehr erwähnt wird.

beseitigen. Hier trifft sich die Episode mit den Marut krīḍi des Rituals. Von diesem gemeinsamen Merkmal aus ist nun die Darstellung des Sākamedha-Rituals durchgeführt. Zunächst läßt sich ersehen, warum uns gerade dieser Ausschnitt aus der ursprünglich sicher umfangreicheren mythologischen Erzählung vorliegt : Anfang und Ende konnten mit dem Ritual nicht in Einklang gebracht werden. Weiterhin läßt sich aber auch ersehen, wie die theologische Erörterung aufgebaut ist, da ja die in vier Teile zerlegte mythologische Episode als Grundlage und Gerüst dafür dient[1].

An den letzten Satz des Textstückes A ('Als sie an seine verwundbare Stelle kamen, bewegte er sich') schließt an : 'Sie taten ihm dabei weh *(sám tap)*, deshalb heißen sie *sāṃtapaná-*'. Mit dieser Erklärung des Namens, die sich zwanglos aus der Erzählung folgern läßt, hat der Brahmavādin aber den im Ritual vorausgehenden Agni anīkavant übersprungen. Er hatte sich jedoch abgesichert, indem er bereits in die Episode *agnínā ánīkena* 'mit Agni als Heeresspitze' einfügte. Dies scheint mir deshalb als theologische Einfügung betrachtet werden zu müssen, da dem Agni nicht in gleicher Weise wie den Maruts eine sinnvolle Rolle in einer Darstellung des Vṛtrakampfes zugeschrieben werden kann. Da man auch sonst bei einem Heer zwischen *ánīka-* 'Spitze' und *víś-* 'Mannschaft, Gros' unterscheiden konnte, ergab sich ein plausibler Grund, dem *víśā* ein *ánīkena* anzufügen. Ebenso « plausibel » ist es, daß dem Agni die Aufgabe der Heeresspitze *(ánīka-)* zufällt, da ja von Agnis *ánīka-* 'Antlitz' an zahlreichen RV.-Stellen gesprochen wird und die Doppelbedeutung von *ánīka-* diese Anschauung nahelegte, vgl. ŚB. V 3,1,1 *agnír vái devátānām ánīkam, sénāyā vái senānír ánīkam* 'Agni ist das Antlitz (die Heeresspitze) der Gottheiten ; des Heeres Spitze ist der Heerführer'. Aufgrund dieser Anschauung kann nun der Brahmavādin, im Text fortfahrend, die « mythologische Behauptung » im Sinne einer Wahrheit aufstellen : (MS. I 10,14 : 154,2) *agnínā vá ánīkenéndro vṛtrám ahan*[2] 'Mit Agni als Heeresspitze erschlug Indra den Vṛtra' und daraus folgern : 'Er (Agni) ist also bestimmt, die Heeresspitze zu sein *(anīkatváya)*. So ist Agni der Heerführer der Götter. Das zum Aufbrechenlassen bestimmte (Opfer)[3] ist das Heer.'

1. Der Kürze wegen wird im folgenden nur der Text der *MS.* zugrundegelegt. Die Abweichungen der *KS.* sind nur ausnahmsweise notiert.

2. Dieser Satz findet sich in gleicher Form auch *MS.* I 10, 5 : 145, 20 ; III 9, 5 : 121, 13, aber ohne inneren Zusammenhang mit dem jeweils umgebenden Kontext. Er dürfte deshalb nur in unserer Textpartie original sein.

3. Für *utthāpanīya-*, n. wird *pw.* I p. 298 vermutet : 'ein Mittel auf die Beine zu bringen'. Mir scheint die Gleichsetzung von *utthāpanīya-* mit *sénā-* darauf zu deuten,

Den Einklang mit der Ritualfolge (Agni anīkavant, Marut sāṃtapana), die durch die unmittelbar aus dem Textstück A gezogene Folgerung ('deshalb heißen sie *sāṃtapaná-*') gestört wurde, stellt nun der Brahmavādin wieder her, indem er eine zweite Erklärung für *sāṃtapaná-* gibt. Die « mythologische Behauptung » *índro vái vṛtráya vájram údyamaṃ náśaknot* 'Indra konnte gegen Vṛtra die Keule nicht erheben' gibt Anlaß zur Vermutung, ob hier nicht noch ein Textstück der ursprünglichen Erzählung vorliegen könnte. Der Satz ist aber zu isoliert und gedanklich auch zu simpel, um dafür ernstlich in Frage zu kommen. Jedenfalls schließt er die möglicherweise zwischen Textstück A und B bestehende Lücke der Erzählung nicht. So scheint mir doch eher eine « Behauptung » des Brahmavādin vorzuliegen, die allerdings im Hinblick auf den Inhalt der Episode formuliert ist, woraus sich ihre « Wahrheit » ergibt[1]. Die theologische Auswertung ist dürftig : (MS. I 10,4 : 154,4) 'Er opferte den Maruts den Anteil. Sie erhitzten *(sám tap)* ihn zur Kraft. Mit dieser Kraft hoben sie (KS. hob er die Keule) auf. Sie erhitzten ihn also. Deshalb heißen sie *sāṃtapaná-*.'

Auf die oben genannte Ritualanweisung (MS. I 10,1) *marúdbhyaḥ sāṃtapanébhyo madhyáṃdine carúr* nimmt nun das weitere Bezug : (MS. I 10,14 : 154,5) 'Am Mittag ist ein Topfbrei zu opfern. Zu dieser Zeit erhitzt *(tap)* er (Sūrya) die beiden Horizonte[2]. Ein Topf ist zu verwenden. Diesen nämlich erhitzt man von allen Seiten.'

Hiermit sind die Ritualangaben 'Agni anīkavant', 'Marut sāṃtapana' und 'am Mittag ein Topfbrei' theologisch erörtert, wobei sich ein Grund für die zweimalige Erklärung von *sāṃtapaná-* nennen ließ. Nun folgt aber noch eine dritte Erklärung, wiederum aufgrund einer « mythologischen Behauptung » : (MS. I 10, 14 : 154,7) 'Die Götter fanden des Vṛtra verwundbare Stelle nicht. Die Maruts fuhren ihn mit ihrem (Wagen), der rasiermesserscharfe Reifen hatte, auseinander[3]. Sie taten ihm da weh *(sám tap)*. Deshalb heißen sie *sāṃtapaná-*.'

daß mit *utthāpanīya-* eine ganz bestimmte Kulthandlung bezeichnet ist, über die *MS.* II 2, 5 : 19, 6 *indrāṇyái carúṃ nirvapet sénāyām utthiṣṭhantyām* und *KS.* X 10 : 136, 9 *indrāṇyai caruṃ nirvapet senāyām utthitāyāṃ rājño gṛhe* Aufschluß geben : 'der Indrāṇī opfere man beim Aufbruch des Heeres einen Topfbrei im Hause des Königs'. Der mehr private Charakter dieses Opfers erklärt das singuläre Vorkommen des Terminus. Vgl. das auf eine andere Zeremonie bezogene *utthāpanīya- HŚS.* V 4, 87.

1. Die Vorstellung, daß Indra die Keule nicht heben kann, gibt es auch sonst : *MS.* II 4, 3 : 40, 15 ; *TS.* II 4, 12, 2 *tám údyamaṃ (TS. údyantuṃ) náśaknot.*

2. Zu *ubhá ántau* vgl. *AV.* VI 89, 3, XIII 2, 6 und *rájasas... ántau RV.* V 47, 3.

3. *táṃ marútaḥ kṣurápavinā vyàyuḥ* zitiert von Yāska, *Nir.* V 5. Vgl. *RV.* VIII 7, 23 *ví vṛtráṃ parvaśó yayuḥ* 'Sie haben gliedweise den Vṛtra auseinandergefahren'.

Das Nachhängen dieser dritten Erklärung wirft die Frage auf, ob sie dem ursprünglichen Textverfasser, d.h. dem Brahmavādin, der das Sākamedha-Ritual mit der Episode magisch identifizierte, angehört. Es wird nicht bestritten werden können, daß hier ein späterer Zusatz vorliegen kann.

Das Pronomen *etám* im letzten Satz des Textstückes B ('Sie, die Götter, kochten diesen Brei') ist Zusatz des Textverfassers, der damit auf die Identität mit dem beim Ritual verwendeten Brei hinweist (MS. I 10,1 *marúdbhyo gṛhamedhébhyaḥ sárvāsāṃ dugdhé sāyám odanáḥ*, siehe p. 373). Es schließt unmittelbar an: (MS. I 10,15: 154,10) 'Mit diesem (Brei) nahmen sie die Haustiere wahr. Sie wußten: Diejenigen, denen sich diese zuwenden werden, werden gedeihen. Um derentwillen brachen sie mit dem Brei auf. Sie bezähmten sie damit. So gibt es die Bezähmung der Haustiere.'

Nun folgt eine zweite « Rezension » des Textstückes B: (MS. I 10,15 : 154,12) *té vái*[1] *śvovijayíno 'vasaṁs tè 'bruvan kásya vā́hedáṁ śvó bhavitā́ kásya vā pácatéti tá etám odanám apacaṁs*[2]. 'Sie, denen am nächsten Morgen der Entscheidungskampf bevorstand, übernachteten. Sie sagten: Wem wird morgen diese Herrschaft gehören oder wem ?[3] Kochet! Sie kochten diesen Brei.' Die volle Zitierung dieses Textstückes durch den Textverfasser ist insofern berechtigt, als die daran geknüpfte Erörterung ein wesentliches Glied in der magischen Identifikationsreihe nennt, nämlich die am Hausopfer teilhabenden *(gṛhamedhá-)* Marut̄s: 'Sie sagten (nachdem der Brei gekocht war): Wir wollen nichts Ungeopfertes essen. Sie opferten ihn den Marut gṛhamedha. Die Marut gṛhamedha sind die Haustiere. Den Haustieren opferten sie ihn.'

Im folgenden wird zunächst eine theologische Legendenerfindung erzählt, um den Themen 'Brei' und 'Hausopfer' neue Aspekte abzugewinnen: (MS. I 10,15 : 154,16) 'Sie (die Götter und Asuras) lagen

1. Fehlt *KS.*

2. *apacanta KS.*

3. Die Stilfigur *kásya vā... kásya vā* (vgl. auch *TS.* I 6, 7, 1) hat den Sinn von 'wer weiß, ob... oder ob...'. Das ergibt sich aus dem Vergleich von *ŚB.* XIII 3, 3, 6 *kiṃ vā hy ètásya kriyáte kíṃ vā ná* 'was von diesem (Aśvamedha) wird vollzogen, oder was nicht ?' mit *TS.* V 4, 12, 3 *kás tád vedéty āhur yádi sárvo vā kriyáte ná vā sárva íti* 'wer weiß das, sagt man, ob er (der Aśvamedha) vollständig vollzogen wird oder ob nicht vollständig ?'. An unserer Stelle ist aber im Zusammenhang mit dem folgenden *pácata* wohl gemeint: Gleichgültig, ob morgen dem oder dem diese Herrschaft zufallen wird, wir müssen jedenfalls essen, also kochet einen Brei. Vgl. die Parallele *TB.* I 6, 6, 4 *áśitā evádyópavasāma, kásya vā́hedám, kásya vā śvó bhavitéti* 'gesättigt wollen wir heute wachen, gleichgültig, ob morgen dem oder dem diese Herrschaft zufallen wird'. Der zweite Satz ist jedenfalls unrichtig übersetzt von Böhtlingk-Roth, *PW.* VI 833 und Oertel, *Syntax* p. 293 ('we, being sated, will wait to-day (to see) whose it will be now or whose to-morrow').

im Kampf. Die Asuras sandten den Göttern den Hunger. Die Götter hörten ihn kommen und kochten diesen Brei. Er fand bei den Göttern keinen Platz und drang wieder in die Asuras ein. Darauf gediehen die Götter, die Asuras kamen um. Wer da so wissend diesen Brei kocht, gedeiht selbst, sein Widersacher kommt um. Auch einen zusätzlichen *(prátiveśa-)* Brei soll man kochen[1]. Dem Widersacher sendet man den Hunger. Was von den Cāturmāsya-Opfern dem Kochopfer *(pākayajñá-)* angehört, das ist auf die Haustiere bezüglich. Auf die Haustiere bezüglich ist das Hausopfer. Nicht opfert man Voropfer, nicht Nachopfer, nicht spricht man dabei Brennholzverse. Zwei Schmalzanteile opfert man, damit es (überhaupt) ein Opfer sei[2]. Dem Agni gibt man seinen Anteil — Agni ist vollkommene Opferung, Agni ist Feststehen —, damit eine vollkommene Opferung, ein Feststehen sei. Die Iḍā ladet man ein. Die Iḍā ist (dasselbe wie) die Haustiere. Auf die Haustiere bezüglich ist das Hausopfer. Den Auskratz (aus dem Breitopf) hebt man zur Fortsetzung auf *(MS. niṣkāṣáṃ nidadhāty anusáṃtatyai).*'

Mit dem letzten Satz leitet der Brahmavādin gedanklich auf das Textstück C über, in welchem es heißt, daß die Götter für Indra den Anteil aufhoben *(nyàdadhuḥ).* Während in den Ritualangaben von KS. IX 5 ebenso wie hier *niṣkāṣó nidhīyate sáṃtatyai* 'der Auskratz wird zur Fortsetzung aufgehoben' steht, lautet die Ritualangabe MS. I 10,1 *indrasya niṣkāṣáḥ* 'dem Indra gehört der Auskratz', eine Formulierung, die offensichtlich bereits auf der Episode beruht.

Die unmittelbare Folge von Textstück C ist nur verständlich, wenn man zwischen den Zeilen liest, daß die Götter nicht nur einen Anteil am Brei aufgehoben, sondern Indra am nächsten Morgen auch einladend herbeigerufen haben. Es folgt nämlich : (MS. I 10, 16 : 155,8) 'Einen Stier ruft man herbei. Den Indra ladet man sich damit in sein Haus *(nihvayante).* Der (rituelle) Vaṣaṭ-Ruf ist das Brüllen. So ruft man sich da (mit dem Vaṣaṭ-Ruf) einen Stier der Asuras herüber, in dem Gedanken : Er soll uns Nachkommenschaft schaffen.'

Das Weitere — in KS. beginnt ein neues Kapitel — handelt von der Teilnahme der Frau (MS. *strī-*, KS. *patnī-*) beim Sākamedha, wobei offensichtlich das in dieser Opferbezeichnung enthaltene *sākám* 'zusammen mit' eine Rolle spielt : (MS. I 10,16 : 155,10) 'Mit ihren Kälbern weilen die Kühe ; (das dient) dem Wesen des Sākamedha *(sākamedhatváya).* Die Frau ißt (mit) ; (das dient) dem Wesen des Sākamedha. Wenn die Frau nicht (mit)äße, würde man

1. *KS.:* 'Auch beim Nachbarn *(prativeśe)* soll man einen Brei kochen'.
2. *MS. yajñátāyai; KS. tena yajñaḥ kriyate.*

keinen Sākamedha haben. Wenn also die Frau (mit)ißt, dient es dem Wesen des Sākamedha. Die Nirṛti ergreift das vom Opfer, was die Frau ißt. Das Weib ist nämlich die Nirṛti. Von der Nirṛti ergriffen ist der Löffel, denn er geht in das Heiße hinein. Der Löffel ist bekanntlich die Hand des Weibes. Wenn man mit dem Löffel opfert, dann findet man mit ihm, der von der Nirṛti ergriffen ist, die Nirṛti ab.'

Die theologische Schlußfolgerung aus Textstück D, in dem die tollenden *(krīḍ)* Maruts Indras Todesangst beseitigen, ist knapp: 'Deshalb heißen sie *krīḍí-*.'

Daraufhin wird ein neues Legendenmotiv über die Marut krīḍi genannt und ausgewertet: (MS. I 10,16 : 155,16) 'Sie (die Götter und Asuras) befanden sich im Kampf. Die Götter konnten nicht bis zum jenseitigen Ende der Asuras schauen. Sie sahen die Marut krīḍi lustig herumtollen (und sagten zueinander): Siegesbewußt[1] fürwahr sind diese! Sie opferten ihnen diesen Anteil (d.h. den siebenschaligen Opferkuchen des Rituals). Darauf siegten sie. Der (Opferkuchen) dient also zum Siegen.'

Eine weitere Ritualvorschrift, nämlich daß den Marut krīḍi der Opferkuchen 'gleichzeitig mit den Sonnenstrahlen' *(sākáṁ raśmibhiḥ)* darzubringen sei (MS. I 10,1), wird dann behandelt: (MS. I 10,16 : 155,19) 'Indra ist jene Sonne. Die Strahlen sind sich lebhaft bewegend *(krīḍí-)*[2]. Gleichzeitig mit den Strahlen vollzieht man das Opfer: zum Entscheidungssieg.'

Aufgrund einer « mythologischen Behauptung » wird abschließend noch einmal eine Erklärung von *krīḍí-* gegeben: (MS. I 10,16 : 155,20) 'Die Götter wußten nicht, ob Vṛtra erschlagen sei. Die Marut krīḍi stießen beim Herumtollen auf ihn *(tám... ádhyakrīḍan)*. Deshalb heißen sie *krīḍí-*'. Da diese Erklärung ebenso wie die dritte *sāṃlapaná-*Erklärung (siehe p. 376 f.) nachhängt, darf wohl wiederum an einen späteren Zusatz gedacht werden.

Obwohl die Textanalyse noch fortgeführt und im einzelnen präzisiert und vertieft werden könnte, soll hier abgebrochen werden, da mir das Wesentliche dargelegt scheint. Die mytholo-

1. *jitámanas-* steht auch *KS.* X 10 : 137, 3, wo allerdings der Herausgeber durch unberechtigte Setzung eines Avagraha ein scheinbares *ajitamanas-* gewinnt: *te 'surā bhūyāṁso jitamanasa āsan kanīyāṁsaḥ parājitamanastarā iva* 'Die stärkeren Asuras waren siegesbewußt, die jüngeren ziemlich kleinmütig'. Ich vermute, daß *jitá-manas-* und *parājita-manas-* eigentlich 'den Sinn auf das Siegen bzw. auf das Besiegtwerden richtend' heißt, und nicht 'gewonnenen bzw. verlorenen Mut habend'. Ebenso wohl auch z.B. *RV.* VI 63, 4 *gūrtámanas-* 'den Sinn auf das Lobpreisen richtend', *ŚB. rātámanas-* 'bereitwillig (= den Sinn auf das Gewähren richtend)'. Zu substantiviertem Verbaladjektiv auf *-ta-* im Sinne eines Verbalabstraktums s. WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2 p. 585 ff., LIEBICH, *Einführung* II p. 15 f.

2. Vgl. *RV.* V 19, 5 *kṛtían raśme* 'dich lebhaft bewegend, o Strahl'.

gische Episode von Indras Vṛtra-Kampf bildet, wie gezeigt wurde, den Rahmen für die magische Begründung des Sākamedha-Rituals. In diesen Rahmen sind weitere Argumentationen eingefügt, die zumeist auf « mythologischen Behauptungen » beruhen. Solche « Behauptungen » gehören entweder dem traditionellen Erzählgut bzw. dem theologischen Wissen an, oder sind auf Reminiszenzen beruhende Umgestaltungen und Erfindungen, die der Brahmavādin jedoch als wahr, zumindest aber als unwiderlegbar betrachtet haben muß. Die nunmehr durchsichtige Gliederung des Textabschnittes MS. I 10,14-16 zeigt, daß es sich nicht um eine lediglich ritualbedingte Aneinanderreihung disparater Aussagen handelt, sondern daß dem Ganzen eine einheitliche « literarische » Konzeption zugrunde liegt.

Erlangen.

THE *HARIVAṂŚA* AS A *MAHĀKĀVYA*

BY

Daniel H. H. INGALLS

It was not until recently that I first read the *Harivaṃśa*. Since laying the book aside I have wondered how I came to put off its enjoyment for so many years. If the present notice serves only to prevent others from such a postponent, it will serve its purpose and it will, perhaps, be welcome to the scholar to whom I dedicate it, who has read and understood more of Sanskrit literature than any of us, his colleagues and admirers.

The *Harivaṃśa* or "Dynasty of Hari (Kṛṣṇa)" comes to us as a supplement to the *Mahābhārata*. In recent times it has suffered a curious neglect. The printed editions of the work[1] date from the last century and are little better than transcripts of single manuscripts. The last century also saw the only two translations of the work into a Western language[2]. The relation of the *Harivaṃśa* to the *Mahābhārata* has been examined by Hopkins[3], its relation to the Purāṇas by Kirfel[4]. Its Kṛṣṇa legends have been analysed in a valuable work by Walter Ruben[5]. But so far as I can see, no one has spoken of its literary merits, which are considerable. Indeed, the very nature of the *Harivaṃśa* from a literary point of view is misconceived in many of our standard histories of Sanskrit literature. Winternitz spoke of it as "a work which is in

1. References in what follows to the text are to the *editio princeps*, contained in Volume IV of *The Mahábhárata*, Baptist Mission Press, Calcutta, 1839.

2. M. A. LANGLOIS, *Harivansa ou Histoire de la famille de Hari*, 2 vols., Paris, 1834, 1835; H. C. DAS, *The Haribansa*, Calcutta, 1897. Langlois, despite his inaccuracies, gives a better rendering of the style and spirit of the original than Das.

3. E. WASHBURNE HOPKINS, *The Great Epic of India*, New York, 1901.

4. « Kṛṣṇa's Jugendgeschichte in den Purāṇa, » *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, Festgabe Hermann Jacobi, pp. 288-316.

5. Walter RUBEN, « Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens », *Istanbul yazilari* Nr. 17, Istanbul, 1943 [but actually 1944].

reality a Purāṇa", and allowed even the central section to contain only "some remains of a Kṛṣṇa epic which must certainly once have existed"[1]. And yet, the Purāṇic elements in the Harivaṃśa are clearly inessential. They form only a framework to an eight thousand verse epic poem on the deeds of Kṛṣṇa and his descendants. This epic poem or, to characterize it by the Sanskrit term, this *mahākāvya*, stands in a clear line of descent from the *Rāmāyaṇa* to the *Raghuvaṃśa*. Furthermore, the effect of this *mahākāvya* on later Indian literature, while indirect, has been perhaps as great as the effect of the Bhārata epic or the *Rāmāyaṇa*. As such, it deserves a more prominent place in the history of Sanskrit literature than it has been given.

The *Harivaṃśa*, as it has come down to us, begins at the very beginning of things. Vaiśampāyana, asked by Janamejaya about the races of the Vṛṣṇis and Andhakas, sets off with an account of creation. The account is eclectic and is a most confusing one. When Janamejaya asks the story-teller at one point (vs. 107) how Dakṣa could have become the father-in-law of his own grandfather, the modern reader finds himself more in sympathy with the questioner than disposed to credit the tale which is given in answer. Gradually, however, Vaiśampāyana works down through the lists of Prajāpatis until he comes to the Lunar Dynasty and down through the Lunar Dynasty until he comes to the Andhakas and Vṛṣṇis and Yādavas and the immediate ancestors of Kaṃsa and Kṛṣṇa. The stage is then set for the epic poem on the deeds of Kṛṣṇa and his descendants, a poem which has little actual need of previous stage setting, for in its opening chapters it sets its own stage by relating the myth of Viṣṇu's incarnation as a child of Devakī and Vasudeva. The *Harivaṃśa*, as opposed to later Vaiṣṇava literature, identifies Devakī as King Kaṃsa's aunt. It had been foretold that the eighth child of Devakī would slay his cousin, King Kaṃsa. Accordingly, the king kills each of Devakī's children as they are born, until the eighth child, Kṛṣṇa, is secretly sent to be raised by the nomads. The verses which follow the epic poem are equally inessential. We are given predictions of the future, two further accounts of the creation, which, incidentally, disagree with one another, and various glorifications of Viṣṇu, Śiva, and the Mahābhārata.

Our colophons give to the section comprising the epic poem the title Viṣṇuparvan. The section consists of about 8,000 verses out of the 16,000 verses of the whole work. There can scarcely be any doubt, however, that the title of the whole work, that is, the

1. *A History of Indian Literature*, Vol. I, Calcutta, 1927, p. 443, 452.

Harivaṃśa or Dynasty of Kṛṣṇa, belonged originally to the 8,000 verse section without its framework, for an epic on the dynasty of Kṛṣṇa is precisely what it is.

The Viṣṇuparvan section, or the Dynasty of Kṛṣṇa proper, falls roughly into two halves, the first dealing with the deeds of Kṛṣṇa himself, the second with those of his son and grandson, Pradyumna and Aniruddha. The adventures of these heroes are narrated chronologically, in somewhat the same episodic style, albeit in simpler language, as that used by Kālidāsa in his *Dynasty of Raghu*. The two poems, by however many centuries they may be separated, belong clearly to one continuous literary type.

Of the two halves of the epic poem I shall deal in this article only with the first, for this portion has a considerable unity not only of subject matter but of plot and style and even of world outlook. It lacks at least the obvious insertions which occur in the second half. It is also this first half, dealing as it does with Kṛṣṇa incarnate, that has chiefly influenced later Indian literature. It is the first connected account in Sanskrit of Kṛṣṇa's life among the cattle herders, of his slaying of Kaṃsa, of his wars against Jarāsaṃdha, and of his founding of Dvārakā. One can show that the fifth book of the *Viṣṇu Purāṇa* and the tenth book of the *Bhāgavata* are modelled upon it.

It may be well to devote a paragraph to demonstrating this literary succession, for one may not presume *a priori* in dealing with Sanskrit literary history. The clearest proof lies in the identical verses which occur in the three accounts. I furnish in a footnote[1] a list of *Harivaṃśa-Viṣṇu Purāṇa* identities from the passage narrating the slaying of the water serpent Kāliya. Many more such identities may be found listed in Walter Ruben's *Krishna*. One may note that the identities are usually of verses essential to the plot, or of particularly effective verses such as

1. *V. Pur.* 5.7.1: *Hari.* 3502 var.
— 5.7.2: — cf. 3619 and 3626
— 5.7.6: — cf. 3640-3642
— 5.7.7ab: — 3642 cd
— 5.7.8 ab: — 3647 ab
— 5.7.9: — 3649
— 5.7.10: — cf. 3650-1
— 5.7.11: — cf. 3652
— 5.7.12: — 3654 var.
— 5.7.17 ab: — 3664ab var.
— 5.7.17cd: — 3665
— 5.7.19: — 3667
— 5.7.20ab: — 3669ab
— 5.7.26: — cf. 3677
— 5.7.27: — 3678.

Where is day without the sun;
Where is night without the moon?
Where are the cattle without the bull;
Where is the camp without Kṛṣṇa?[1]

That such verses belonged in the first instance to the *Harivaṃśa* rather than to the other Kṛṣṇa texts may be inferred from the whole development of plot from one Kṛṣṇa text to another. The motives of the individual adventures are always simpler in the *Harivaṃśa*, always closer to a true folklore. The account of the adventures, furthermore, is less pious, less brahmanical-orthodox. A single example here may suffice. The *Harivaṃśa* account of the slaying of Pūtanā (vss. 3424-3436) may be summarized as follows

Kaṃsa sent a bird-nurse, Pūtanā ('the stinker'), to kill the child Kṛṣṇa. The bird alit at night on the axle of a wagon where Kṛṣṇa lay sleeping by his foster-mother. The bird offered its breast to Kṛṣṇa to suck. Kṛṣṇa bit off Pūtanā's breast, drinking out her life.

One may compare the numerous bird-friends in the folklore of present day low caste culture in India, creatures who are supposed to bring sudden death to children[2]. In the *Viṣṇu Purāṇa*[3] the bird nature of Pūtanā is forgotten. In the *Bhāgavata Purāṇa* (10.6.2ff.) the ugly legend is entirely transformed, just as the Bhāgavata transforms everything that it touches:

The child-killing witch Pūtanā was sent forth by Kaṃsa. She flew to Gokula where she assumed the form of a beautiful woman. She came to Nanda's house where Yaśodā and Rohiṇī, overcome by her power, were unable to prevent her taking the babe Kṛṣṇa and giving him her poisonous breast. But he sucked out her life, and she died, assuming her true shape as the life left her. Later, Nanda and his followers burned the dead body and, wonderful to relate, it gave off a scent of aloes, for all the sin of Pūtanā had been instantly swallowed by Kṛṣṇa. And Pūtanā went to heaven, for she had given her breast to Hari, albeit with intent to kill.

So with Kṛṣṇa's other adventures: the *Viṣṇu Purāna* pietizes them; the *Bhāgavata* transforms them through its doctrine of mystical love. But the root of the tradition is the *Harivaṃśa*.

The metaphor of root I think is proper, for while the *Harivaṃśa* has furnished life to a later tradition, its service has remained

1. *divasaḥ ko vinā sūryaṃ vinā candreṇa kā niśā*
vinā vṛṣeṇa kā gāvo vinā kṛṣṇena ko vrajaḥ? V. Pur. 5.7.27, *Hari.* 3678.

2. E. G. the *jilaiyā* and the *mareli*; cf. George Briggs, *The Chamars*, Oxford University Press, 1920, p. 134.

3. I have used the lithographed text, *Vaiṣṇavākūṭacandrikāṭīkayā sametaṃ śrimad-Viṣṇupurāṇam*, Bombay, Śaka 1824 [A. D. 1902].

largely hidden. What first strikes the eye in the great tree of Kṛṣṇa literature is the mighty trunk of the *Bhāgavata*, then such branches as the *Gītā Govinda* and the poems of Sūr Dās. It is these works which continue to be read and which have furnished for many centuries the direct model for narrative and lyric poetry in the Kṛṣṇa tradition. It is in these works that one finds the *vaiṣṇava bhakti*, the peculiar combination of sensuousness, intensity of emotion, and awe at the magnificence of God, that has come to characterize Kṛṣṇa literature as a whole. The *Harivaṃśa* lacks these qualities and in the lack one may find a reason for its neglect in favor of later works which have drawn at first or at second hand upon it.

To one who holds the *Bhāgavata* account in mind the *Harivaṃśa* seems to brutalize the myth, almost to profane it. Of the demons slain by Kṛṣṇa in the *Harivaṃśa* none is thereby granted salvation[1], as is universally the case in the *Bhāgavata*. And the *Harivaṃśa* shows a true nomad's delight in the gore of the slaughter. In the great wrestling match before Kaṃsa, Kṛṣṇa strikes Cāṇūra on the head with his fist so that Cāṇūra's eyes "burst forth and hang out of their sockets like golden bells" (vss. 4730-4731). When the wicked Kaṃsa seizes the infant Devī, he picks her up "with her hair still wet from the womb" and dashes her brains out (vs. 3338). The descriptions of Kṛṣṇa's amorous adventures are in the same realistic style. In place of the mystical, ecstatic *gopīs* that have filled Sanskrit literature since the ninth century we have earthy herder girls. They follow Kṛṣṇa about, "their bodies covered with dung and dust" from rolling on the ground with him "while their pretty, flower-decked hair, loosened from their bouts of love, falls over their breasts". (vss. 4093, 4097).

As a religious poem for upper class, cultured readers the *Harivaṃśa* is no doubt inferior to the *Bhāgavata*. Let us try, however, to judge the *Harivaṃśa* not by the canons of a later piety but in terms of its own view of the world. In those terms it is an effective poem.

The world upon which the *Harivaṃśa* opens is a world of nomadic cattle herders. Our poet views their life with a keen eye for detail, as in the following description of the tribe as it breaks camp (vss. 3519-3531).

> And finding that their minds were set to go to Vṛnda Forest to settle their camp there for the good of their cattle, the chieftain Nanda spoke forth in a great voice like Bṛhaspati. «Let us make up our minds this

1. Kāliya, it is true, receives a blessing; but Kāliya is not killed.

very day if we are to go. See that the whole camp be told and that you be ready without fail.»

The common people then carried the news through the camp. «Drive in the cattle quickly; bind up your gear. Bring in the calves and yoke the wagons. We're off to Vṛṇda Forest.»

The whole camp heard these words of the chieftain Nanda, words that were well spoken, and they rose up, eager to be gone quickly.

«Come out! Get up! We're on our way. What's keeping you? Come, yoke up!» And as the camp stirred there arose a great roar. The sound of the wagoners' carts rose like a sound of tigers, and the camp roared like the sea.

A line of herder women passed out from the camp, their heads decked with butter churns and pots, like a line of stars passing from the sky to the horizon.

With their breast cloths blue and yellow and red, the line of herder women along the road was like the line of a rainbow.

Some of the herders carried hobbles and ropes strung from their bodies. They passed along the road like trees hung with hanging vines.

The camp with its stream of carts on the march was like a sea with ships driven on by the wind.

And in a moment the place where the camp had stood became a desert, swept clean of every bit of gear, with only the crows left circling overhead.

The herders prided themselves on their mobility and freedom. "Blessed are the wandering herdsmen of the world, just as the wagoners are blessed; they are not bound within doors; they own no houses." (vss. 3494-4). The poet has an outright hatred of cities "where you have to buy your wood and vegetables" (vs. 3490). This hatred may be reflected in the outrages which Kṛṣṇa and Balarāma perpetrate on their first entry into Mathurā. More clearly it is expressed in the poet's persistent grievance that the herders must pay a yearly tax of steers and buffaloes and butter to the king of the city (vs. 4117). For the herdsman loved his cattle with a surpassing love.

The *gopa*'s love of cattle deserves some comment, for it was a passion very different from the orthodox sanctity which encompasses both cows and brahmins. It appears that the *gopas* occasionally ate their cattle. We are told at any rate that for the autumn festival they slaughtered tasty animals such as buffaloes (vs. 3808) and prepared trays of meat (vs. 3874). It may be, of course, that such meals were sacramental in character and comparable to the solemn feasts of cattle-herding tribes in other parts of the world, such as the Herero in Southwest Africa[1]. One thing is

1. The practice of these South African tribes seems to me to accord not only with that of the Harivaṃśa *gopas* but with what we know of the Vedic Aryans. The Herero « seldom kill any of their cattle and never a cow ... Even oxen ... are only slaughtered on solemn and festal occasions, such as visits, burials, and the like. Such slaughter is a great event in a village, and young and old flock from far and near to

certain: Such taboos as may have obtained on meat and beef were not status symbols with the herdsmen as they were in contemporaneous settled society. The herdsman's love of his cattle was not a matter of caste prestige. His cattle were his life. And his heaven was Goloka, a heaven of cattle. The primitive conception of this heaven appears clearly in the *Harivaṃśa*. Above this earth is the air, where the birds fly (vs. 3986 ff.). Above that is the sun, which is the gateway to *svarga*. Above the sun is the world of the gods, where the cloud palaces of the gods fly about. Above that is the world of Brahma where the moon travels and the stars. And above that is the world of cattle, which is the dwelling-place of Kṛṣṇa.

The nomads of the *Harivaṃśa* love Kṛṣṇa after their own fashion. When they fear that he is being killed by Kāliya they are one and all ready to leap into the poisoned waters to save him. But their love is implicit. Instead of pouring forth in verses of premeditated art it appears in brief remarks, as when the *gopīs* cry out to Yaśodā, "Your heart must be made of stone! How can you watch your son being killed and your heart not burst? (vs. 3675)". Their poet is not much of a theologian. He reduces the metaphysics of the incarnation to a bare skeleton. The herders themselves are ignorant of even that. "Surely we were born in the wilderness that we do not know what great creature this Kṛṣṇa may be (3699)".

The *Harivaṃśa* derives great literary strength from its innocence. In all the biographies of Kṛṣṇa, late as well as ancient, we are informed that the herders were ignorant of his divine nature. But it is one thing to tell the reader a fact and another thing to bring him to accept it. In the *Viṣṇu Purāṇa*, where hymns to Kṛṣṇa as Almighty God keep alternating with accounts of adventures in the nomad camp, the reader loses all sense of unity. As he concentrates on the theological passages, the life of the herders and the herders themselves lose reality. Or if he fixes his attention on the adventures, he finds himself interrupted and bored by the theology. The *Bhāgavata* transcends the difficulty by envisaging the whole world as a paradox and using the contrast of Kṛṣṇa's double nature as the pattern from which the paradox can be understood. It is not my intention to detract from the merit of the *Bhāgavata*, which is a work of genius. I would only point

partake of the meat. » Sir James FRAZER, *The Magic Art*, New York, Macmillan, 1935, Vol. II, p. 212. With the *gopas*' love of their cattle compare also Karl DOVE, *Deutsch-Südwestafrika*, 1903, p. 185 « Der Herero liebt [seinen Ochsen] eben nicht als einen Gegenstand von so und so hohem Werte, sondern um seiner selbst Willen », of which he gives some striking examples.

out that the *Harivaṃśa*, by its simplicity, by its never really facing the religious problem which is the *Bhāgavata's* chief concern, possesses a literary strength and unity which are lacking in most Purāṇic accounts of Kṛṣṇa.

Kṛṣṇa's early adventures, as related in the *Harivaṃśa*, have a unity of purpose. The three miracles of his infancy mark him out as the hero of the camp who will slay the nomads' oppressor. As a child he forces the camp to move by sending wolves into the pastures through his magic power, a story so at variance with the character of a loving god that later accounts have dropped it. He brings his tribe to Vṛndavana, where he makes the pastures to grow green even in the drought of summer. Vṛndavana becomes the Eden of the herdsmen. Kṛṣṇa rids it of its demons and institutes a new form of worshipping its central mountain, Govardhana. Having saved the tribesmen from dearth and their cattle from harm, Krishna takes his joy of the young girls of the tribe.

The scene then passes to Kaṃsa's court and is as dramatic as any Sanskrit narrative I have read. Kaṃsa has been reminded by the mischief-maker Nārada that the infant he had killed, supposing it to be the child of Devakī and Vasudeva, was a changeling. And he has heard of Kṛṣṇa. "What sort of being is he that performs such miracles? (vs. 4158)" In the depth of night when the city of Mathurā is motionless and silent Kaṃsa calls together his ministers. He upbraids and threatens the aged Vasudeva and he lays plans for destroying Kṛṣṇa. He will summon all of Kṛṣṇa's tribe to Mathurā to pay their yearly tax. He will hold a festival and exhibit his great bow which no one can bend. There will be wrestling matches and his two best wrestlers will fight against Kṛṣṇa and Kṛṣṇa's brother. Later he lays other plots. He will send the beast Keśin to slay Kṛṣṇa, and if that fails, he will have Kṛṣṇa trampled by the elephant Kuvalayāpīḍā.

The doom of Kaṃsa approaches with the measured certainty of a Greek tragedy. The charioteer who brings Kṛṣṇa to Mathurā has a brief vision of Kṛṣṇa's divine nature. Then, within his first hour in Mathurā, Kṛṣṇa kills a dyer who is bringing clothes to the king and visits the king's armoury, where he takes up the bow and breaks it. The guardian runs to report the miracle of the breaking of the bow to Kaṃsa. Kaṃsa, although he makes the bitter refection

> *daivaṃ puruṣakāreṇa na śakyam ativartitum* (vs. 4526)
> No strength of man can overreach fate.

persists in his endeavor. He sees to the preparations at the

theater; he interviews his wrestlers and the elephant driver. To the latter he admits the secret of his history. He is not really a Yādava king. His mother conceived him from the demon Drumila. It is a true story,

> for there is no other man my like in strength or courage ... or truth or generosity. I am only the foster son of Ugrasena, oh elephant driver. Uncared for by my parents, I stand on my own strength. More than that, they hate me, as do all my relatives. And I shall kill them all, when I have killed this Kṛṣṇa and his brother (vss. 4637-4640).

On the next day the citizens gather at the theater to see the fights. It is a free standing structure built of eight-sided beams. The pit is resplendent with the seats of the various guilds, marked by flags bearing the insignia of each. Here and there are drinking stands with golden jars and containers filled with squeezed fruit juice. Above the pit are balconies where women look at the performance through white lattice-work, while for the king's harem there are forward-jutting boxes, which with their fluttering curtains are like winged mountain peaks.

Kaṃsa takes his place in the theater and the wrestlers enter the the three rings. Kṛṣṇa and his brother arrive, Kṛṣṇa brandishing the tusk of the elephant Kuvalayāpīḍa whom he has just slain. Kaṃśa's heart sinks. He stares at the heroes with tense eyes and gives the sign for Cāṇūra to begin the match with Kṛṣṇa. The audience murmers, "Young and full-grown, thin and broad, strong and weak should be placed in different rings." Other rules of wrestling also have been abrogated, but Kṛṣṇa does not demand observance of the rules. He despises Cāṇūra who has made prize-fighting hateful by killing wrestlers after they are down.

The fight continues, with Kaṃsa preventing the drums from sounding the end of a round. But there are omens. The ground trembles, the seats of the theater shake, and a jewel falls from Kaṃsa's crown. Kṛṣṇa finally deals Cāṇūra the death blow. In his fury Kaṃsa orders his men to remove Kṛṣṇa and his brother from the theater, to throw Nanda the nomad chieftain into jail, to beat Vasudeva, and to take all the cattle of Kṛṣṇa's tribesmen. At this Kṛṣṇa leaps from the arena and seizes the king by the hair. The crown falls, and Kṛṣṇa drags Kaṃsa through the theater until he dies, much as a hero from another land once dragged Hector about the walls of Troy.

I must apologize for retelling a tale which has been told so often. But I would impress on the reader that the tale has never been told so simply and forcefully and dramatically as it is told in the *Harivaṃśa*. And it is surprising that the poet of the *Harivaṃśa* should handle this nomad epic in so straightforward a fashion.

It is surprising in the first place because the poet of the *Harivaṃśa* wrote in Sanskrit, which one cannot believe was still the spoken language of nomads at the time that the *Harivaṃśa* was written. Not only did he write in the Sanskrit language; he wrote in a poetic style that has its antecedent in the Bhārata epic and its successors in the classical *kāvya*. The subject matter of his stylistic ornament is actually closer to the classical than to the epic range of selection.

In making the last statement I am thinking particularly of the descriptive passages which abound throughout the work. The classical *kāvya*, as is well known, is required to beautify its narrative with descriptions of the seasons, of sunrise and sunset, of amourous scenes, of an army on the march, etc. The most commonly quoted list of these requirements is that furnished by the critic Daṇḍin in his *Kāvyādarśa* (I. 15-17). The *Harivaṃśa* exhibits nearly the complete repertory. I furnish below a list of the *kāvya*—like descriptions in the first 1600 verses only of the poem (up to the slaying of Kaṃsa).

Description of the nomads' camp 3387-3400
— — the grazing grounds 3480 ff.
— — breaking camp (quoted above)
— — the rains 3548-3591
— — autumn 3820-3847
— — Mount Govardhana 3938 ff.
— — autumn (second) 4011-4017
— — a king's council 4135 ff.
— — nighfall 4349 ff.
— — sunrise 4420-4425
— — a forest 4581-4587, 4592-4597.

Most of the above descriptions lie within the classical conventions in respect to subject matter. If later passages of the poem are taken into account (note especially the amorous scenes of vss. 8301-8470), Daṇḍin's list will be found to be very nearly exhausted. Indeed, the *Harivaṃśa* differs from Daṇḍin's regulation in giving more than he requires rather then less. Several descriptive passages, and those among the best in the work, are unparalleled, so far as I have read, in classical authors. Such is the description of breaking camp, which I quoted above. Such also is the first description of the herders' camp and the description, extraordinary for its precise detail, of the theater at Mathurā where Kṛṣṇa's wrestling match takes place (4643 ff.). One could almost rebuild the theater from its specifications.

If the repertory of description points to a period of advanced poetic technique, the style of these descriptions, by contrast, is distinctly archaic. The descriptions consist almost solely in *svabhāvokti* (unadorned, impressionistic description), simile, and

metaphor. Furthermore, the similes and metaphors are simple and natural. One may take the following description of the onset of the rains (vss. 3550-3556).

Then came the season of rain, kindling hearts to love, and the great clouds rained, their bellies streaked with rainbows. The sun withdrew from sight and the earth brought forth to view young grass, as the high winds drive the clouds bringing the fresh rain. The earth was clean and smooth, like a young girl. The woods were beautiful from the fresh downpour, swarming with ladybugs, and all their forest fires were quenched. It was the time when the peacock spreads his tail and dances, when, moved by love, he sends forth his piercing cry. As the rains began, the *kadamba* flower, beautiful against the dark clouds, came to maturity, giving its honey to the bees. The forest was laughing with *kuṭaja* flowers and perfumed with *kadamba*. The summer heat was frightened, and the bountiful earth rejoiced.

With the above one may compare the corresponding passage of the *Viṣṇu Purāṇa* (5.6.36 ff.). The *Viṣṇu Purāṇa* pietizes the description. It is a teacher that we hear speaking rather than a poet.

Then came the season of rain, with the sky covered by masses of clouds and the downpour obliterating all distinction of the directions. The earth, rich with freshly sprouted grass and covered with ladybugs, was like a great emerald ornamented with rubies. Everywhere the waters hurried down the impassable roads, just as men's hearts hurry down evil ways when they have attained new wealth. The moon, although pure, shone not but was overcast by black clouds, like the words of the good and truthful which are overcast by the rash statements of fools. The rainbow, though it lacks a bowstring, won a place in heaven, as a man without judgment or virtue wins a place at court. The white flock of cranes shone with beauty on the back of the black clouds, as the action of a man of good family shines against the evil actions of the wicked.

On might go still further and compare the *Bhāgavata*. With the *Bhāgavata* we again hear a poet, but how changed a poet. The author of the *Bhāgavata* is sensitive to the beauty of the world, but only because he finds in it a hint of a mystical beauty that lies beyond. He is as much a philosopher as he is a poet. I give only a taste, for to quote the *Bhāgavata* at length would raise problems which are immaterial to the present subject. *Bh. P.* 10. 20.3-7:

Then began the season of rain that brings increase to every living thing. The horizon flashed with lightning and the heavens crashed with thunder. The heavenly bodies, hidden in the firmament by the thick black clouds with their thunder and lightning, seemed possessed of those very attributes, just as the pure God appears to our senses as though qualified. And as the time came, the cloud-divinity Parjanya began to release through his cattle that milk of water which for eight months he had drunk from the earth.

One aspect of the poetic technique of the *Harivaṃśa* deserves special notice, nor will translations suffice for its characterization; it will be necessary to quote the text. Frequently the author of the *Harivaṃśa* builds up his description by simple parataxis, in such fashion that ten or twenty substantives are given the same inflectional ending. This produces a figure which Bhoja in his *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (2.214) tells us was called *citra*. *Hariv.* vs. 4011 ff.

tataḥ śaradi yuktāyāṃ maunakāmeṣu barhiṣu
yācamāne khage toyaṃ vipluteṣu pluteṣu ca
haṃsasārasapūrṇeṣu nadīnāṃ pulineṣu ca
mattakrāuñcapraṇādeṣu matteṣu vṛṣabheṣu ca
goṣu cāiva prahṛṣṭāsu kṣarantīṣu payo bahu
nivṛtteṣu ca megheṣu niryātya jagato jalam
ākāśe śastrasaṃkāśe haṃseṣu vicaratsu ca
jātapadmeṣu toyeṣu vāpīṣu ca saraḥsu ca
taḍāgeṣu ca kānteṣu toyeṣu vimaleṣu ca
kalamāvanatāgrāsu pakvakedārapaṅktiṣu
madhyasthaṃ salilārambhaṃ kurvantīṣu nadīṣu ca
susasyāyāṃ ca sīmāyāṃ manoharyāṃ muner api
pṛthivyāṃ pṛthurāṣṭrāyāṃ ramyāyāṃ varṣasaṃkṣaye
śrimatsu paṅktimārgeṣu phalavatsu tṛṇeṣu ca
ikṣumatsu ca deśeṣu pravṛtteṣu makheṣu ca
tataḥ pravartsyate puṇyā śarat suptotthite tvayi.

Such paratactic passages are common in the *Harivaṃśa* (4135-4141; 4339-4360; 4420-4425), nor is the one which I have quoted the longest that might be found. I find their style tedious and will not try to justify it aesthetically. But one may say a word about its history. Such passages are very common in the *Mahābhārata*; they are somewhat less common in the *Rāmāyaṇa*; and they have all but disappeared in classical *kāvya*. They are obviously part of an oral poet's technique rather than that of a literary poet. One suspects that a preliterate audience took delight in hearing just how long their bard could "keep it up" in a given construction. Hence their pleasure in lists: lists of ancient kings (*MBh.* 1.1.171-178; 2.8.8 ff.), of supernatural beings (*MBh.* 5.99.9-14), of famous lovers (*MBh.* 5.115, 8-17), of all the rivers of India (*MBh.* 6.10.13-36) or all its kingdoms (*MBh.* 6.10.37 ff.), of the kinds of trees that grow in a forest (*MBh.* 1.199.39 ff; *Rām.* 6.22.52-55) or the flowers that bloom in autumn or in the rains. Indeed, the epic descriptions from which those of the classical *kāvya* have grown, began simply as specific instances of this oral technique of parataxis.

Other elements of poetic style in the *Harivaṃśa* are closely related to the older epics. One may take, for example, the monstruous metaphor of a river as a woman vss. 3623-3631:

with feet in the form of streams that flowed therefrom; with rounded sandbanks for hips and a whirlpool for navel; with moss for the thin line of body hair at the waist; with belly swelling out where the bank has been undermined and waves for the belly's triple fold; with sheldrake for her breasts and bankside for her long flanks; with foam for her bright teeth, gracious and laughing with wild geese; with red lotuses for lips; with curved brows and waterlily eyes; with a pool for broad forehead and moss for hair; with long streams for slender arms and curves for ears...

I leave the metaphor half way through, for I doubt that the modern reader will react with the awe of the simple listener. The poet may have taken a hint for the metaphor from *Rām.* 4.30.58 where rivers are likened to young women:

darśayanti śarannadyaḥ pulināni śanaiḥ śanaiḥ
navasaṃgamasavrīḍā jaghanānīva yoṣitaḥ.

but the general style of the figure is more in keeping with those grandiose epic metaphors where it is a battlefield on which the river metaphor is superimposed, e.g. *MBh.* 4.57.17-18, or the following from *Rām.* 6.58.29-33, which speaks of the river

where the mass of slain warriors formed the dam and where broken weapons formed the flotsam of great trees; a river with blood for its streams, that flowed to Yama as to the sea. Liver and spleen were its mud and torn out entrails its moss. Broken heads and bodies were its fish and the fragments of limbs its grass. Swarming with vultures for wild geese and with the ravenous heron for its cranes; its foam was fat, and its gurgling the groans of the dying[1]. Such was the battlefield-river, a river which no coward could cross.

The closest analogue to the *mahākāvya* portion of the *Harivaṃśa*, from the viewpoint of style, is the *Rāmāyaṇa*[2]. The *Rāmāyaṇa* also has descriptions of the seasons, of sunrise and sunset, of amorous festivity and of armies at war. The two poems exhibit an identity not only of general poetic vocabulary but occasionally even of specific terms[3]. If anything, one would say that the Harivaṃśa's style with its parataxis, its lack of sophistication, its occasional brutality of language, is somewhat more archaic than the *Rāmāyaṇa*. And yet, from the evidence at our disposal we must judge the *Harivaṃśa* to be the later work. Not only does the *Harivaṃśa* mention Valmikī as a poet equal to Vyāsa (vs. 3285);

1. For the Southern Recension's *āvartasvananiḥsvanam*, which breaks the symmetry of the figure, the Northwest Rec. reads *mṛtasvanitaniḥsvanām.*

2. It is certainly far closer to a living, unlearned Sanskrit than all but the most ancient portions of the Purāṇas. The poet is a fluent speaker and falls neither into tautology nor solecism. Occasionally he uses a word that one does not understand because of one's ignorance of his environment, but his syntax is most « unpuranically » lucid.

3. Thus, the *arjuna* trees which the child Kṛṣṇa fells by dragging a mortar between them are called *satyopayācana* trees (3457), that is to say, they made prayers come true which were addressed to them. The term is quoted by *PW* elsewhere only from *Rām.* 2.68.16.

it even refers to Rāma as an incarnation of Viṣṇu (vs. 4167), an identification that most scholars would take to be part of the addendum to the original *Rāmāyaṇa*. Furthermore, the *Harivaṃśa* with its descriptions of elaborate architecture and its use (vs. 6310) of the foreign loan-word *dīnārikā* (Latin, *denarius*) reflects the material culture of an age later than can possibly be imputed to Valmīkī.

The archaism of poetic technique, then, must be explained by non-chronological factors. The author of the *Harivaṃśa* may well have lived among nomadic tribesmen similar to those whom he describes. The realism of his descriptions certainly argues in that direction. His environment, then, would have been less sophisticated and luxurious than that of the great courts where the classical *kāvya* took shape. The older techniques of oral poetry may have lasted on in the tribal areas of the west for centuries after a written literature had established itself in the Gangetic kingdoms. Somewhat analogous would be the continuation of bardic poetry in Rajasthan down to the present time, centuries after the style and techniques of that poetry have disappeared in other Hindi-speaking areas.

One must qualify these suggestions by emphasizing that the text from which all our evidence is drawn is an uncritical text. One need only remember how late a date scholars were forced to assign to the *Mahābhārata* before the critical text allowed them to drop certain passages from consideration. We have at present no way of knowing for certain what passages of the *Harivaṃśa* are later insertions. All our conclusions must be tentative until we have in our hands the long-promised critical edition of the poem from the Bhandarkar Oriental Research Institute.

Until the appearance of the new edition we may accept the general consensus that the *Harivaṃśa* dates from between the birth of Christ and the third century A.D. Stylistically it represents a survival from a much earlier age. In subject matter, however, it is ahead of its time. The struggles and the loves which it narrates were to furnish classical Sanskrit with entirely new subjects for poetry. The period from the birth of Christ to the third century A.D. is a transitional period in many areas of Indian culture: in religion, in philosophy, in the fine arts. The *Harivaṃśa* is a poem worthy of attention by all lovers of literature. But for scholars it holds the additional interest of representing a turning point in literature. It is the last of the Sanskrit oral epics and the source of innumerable Sanskrit literary epics of the centuries that followed.

Cambridge (U.S.A.)

LES *SŪTRAPIṬAKA* DES SARVĀSTIVĀDIN ET DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN

PAR

J. W. DE JONG

Le développement et la filiation des écoles bouddhiques est un des chapitres les plus difficiles des études bouddhiques. Les renseignements que fournissent des auteurs indiens, tibétains et chinois ne méritent pas une confiance absolue. Dans la plupart des cas, ils ont vécu longtemps après les événements qu'ils racontent. Avec raison, M. Lamotte nous met en garde contre les ' trésors d'imagination ' avec lesquels ils ont suppléé au manque d'informations dont ils disposaient[1]. Pour des informations, plus dignes de confiance, il faut s'adresser à d'autres sources telles que les inscriptions, les relations des pèlerins chinois et les renseignements fournis par les textes mêmes. Depuis le début de ce siècle la découverte de nombreux textes bouddhiques en Asie centrale a livré de nouveaux matériaux pour l'étude de l'histoire des écoles bouddhiques.

Par la relation de Hiuan-tsang nous savons que, dans le deuxième quart du VIIe siècle, les Sarvāstivādin étaient nombreux à Kučā et d'autres oasis de l'Asie centrale[2]. Houei-tch'ao, qui visita Kučā en 727, raconte qu'on y pratique le Hīnayāna. Il ajoute que des moines chinois y pratiquent le Mahāyāna (T. 2089, 979a27-29). La prédominance de l'école Sarvāstivāda a été confirmée par la découverte de fragments du *Vinaya* de cette école. Déjà, en 1911, Louis Finot publia trois feuillets des manuscrits Pelliot provenant de l'ancien temple de Duldur-âqur à Kučā (*JA*, 1911, II, 619-625)[3]. Du même

1. Ét. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien*, I, Louvain, 1958, p. 584.

2. LAMOTTE, *op. cit.*, p. 598.

3. L'appartenance de ces fragments au Vinaya des Sarvāstivādin fut constatée plus tard, *JA*, 1913, II, p. 550. Cf. aussi HIRAKAWA Akira, *Ritsuzō no kenkyū*, Tōkyō, 1960, pp. 74-75. M. Hirakawa a examiné les fragments sanskrits du Vinaya du

endroit proviennent des manuscrits du *Prātimokṣasūtra* des Sarvāstivādin, publiés par Louis Finot avec la traduction française de la version chinoise de Kumārajīva par Édouard Huber (*JA*, 1913, II, pp. 465-547). De la région de Kučā viennent aussi des fragments du *Vinaya* des Sarvāstivādin publiés par Jean Filliozat et Hōryū Kuno (*JA*, 1938, pp. 21-64). En 1926, M. Ernst Waldschmidt publia des fragments du *Bhikṣuṇī-Prātimokṣa* et du *Vinayavibhaṅga* des Sarvāstivādin, en utilisant des manuscrits provenant de Qizil (36 km au nord-ouest de Kučā[1]), de Šorčuq à l'est de Kučā, de Sängim (36 km à l'est de Turfan[1]), et de Murtuq près de Turfan[2]. Dans tous ces cas, la comparaison avec la version chinoise du *Vinaya* des Sarvāstivādin suffit pour prouver l'appartenance des fragments sanskrits à cette école.

Le canon bouddhique chinois a conservé des versions des *Vinaya* de cinq écoles (Sarvāstivāda, Mahāsāṅghika, Dharmaguptaka, Mahīśāsaka et Mūlasarvāstivāda). Il n'en est pas de même en ce qui concerne le *Sūtrapiṭaka*. Le canon chinois contient quatre *Āgama* : le *Dirghāgama* (T. 1), le *Madhyamāgama* (T. 26), le *Saṃyuktāgama* (T. 99), l'*Ekottarāgama* (T. 125) et une version plus brève du *Saṃyuktāgama* (T. 100). Ce sont surtout des savants japonais qui ont essayé de déterminer les écoles auxquelles ces *Āgama* appartiennent[3]. La plupart d'entre eux sont d'opinion que le *Dīrghāgama* appartient à l'école Dharmaguptaka et que le *Madhyamāgama* et le *Saṃyuktāgama* (T. 99) appartiennent à l'école Sarvāstivāda, mais les preuves ne sont pas entièrement concluantes. On fera bien de tenir compte de l'avertissement donné par M. Demiéville : « On n'arrive guère à relever, ni en comparant entre elles les recensions chinoises, ni en les comparant avec la recension pāli, des témoignages nets d'appartenance à des écoles déterminées »[4]. C'est pour-

Sarvāstivāda, en les comparant avec la version chinoise, *op. cit.*, pp. 73-94. Nous y renvoyons pour les publications des fragments sanskrits du *Vinaya* du Sarvāstivāda par Louis Finot (*JA*, 1913, II, pp. 548-556), A. F. R. Hoernle (*Manuscript Remains of Buddhist Literature*, Oxford, 1916, pp. 4-16), Herbert Härtel (*Karmavācanā*, Berlin, 1956) et Valentina Rosen (*Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*, Berlin, 1959).

1. Ces distances sont indiquées par Dieter Schlingloff, *Ein buddhistisches Yogalehrbuch*, Berlin, 1964, p. 9 et p. 10, n. 2.

2. Ernst Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig, 1926.

3. Cf. les ouvrages de Akanuma Chizen, *Bukkyō kyōten shiron*, Nagoya, 1939, pp. 29-52 et de Maeda Egaku, *Genshi bukkyō seiten no seiritsu-shi kenkyū*, Tōkyō, 1964, pp. 619-673 qui donnent beaucoup de références. Pour des références à des études sur le *Dīrghāgama* cf. Ét. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, II, Louvain, 1949, p. 811, n. 1 et John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, London, 1962, pp. 50-54.

4. *Inde classique*, II, Paris, 1953, § 2108.

quoi il n'est guère possible de savoir beaucoup sur les *Sūtrapiṭaka* des différentes écoles. A cet égard on peut espérer obtenir des renseignements dans les manuscrits sanskrits de sūtra découverts en Asie centrale. Les admirables publications récentes des manuscrits sanskrits de Turfan[1], rapportés par les expéditions allemandes, montrent la popularité en Asie centrale d'un groupe de sūtra consistant des textes suivants : *Daśottarasūtra*, *Saṅgītisūtra*, *Catuṣpariṣatsūtra*, *Mahāvadānasūtra* et *Mahāparinirvāṇasūtra* (y compris le *Mahāsudarśanasūtra*)[2]. M. Ernst Waldschmidt a comparé les trois derniers textes avec des textes parallèles et a montré qu'ils représentent la tradition des Sarvāstivādin ou Mūlasarvāstivādin. Il faut remarquer qu'il n'est pas possible de déterminer si ces textes appartiennent exclusivement à l'une ou l'autre de ces deux écoles[3]. On peut supposer que les Mūlasarvāstivādin aient adopté le *Sūtrapiṭaka* des Sarvāstivādin tant que l'on ne dispose pas de témoignages qui démontrent l'existence d'un *Sūtrapiṭaka* différent chez les Mūlasarvāstivādin. En ce qui concerne ce groupe de sūtra il y a des indices qui plaident en faveur d'une telle supposition. Le *Daśottarasūtra* est certainement un texte de l'école Sarvāstivāda. Le canon chinois contient une traduction séparée de ce texte due à Ngan Che-kao (T. 13)[4]. Dans l'ensemble, la traduction de Ngan Che-kao s'accorde parfaitement avec le texte des fragments sanskrits alors que, comme l'a montré M. Schlingloff pour les Nipāta IX et X, la version chinoise de ce sūtra dans le *Dīrghāgama*

1. L'emploi du nom de lieu Turfan dans les publications des manuscrits sanskrits remonte à PISCHEL (« Die Turfan-Recension des Dhammapada », *SPAW*, 1908, pp. 968-985). En réalité, les manuscrits proviennent de quatre régions différentes : Tumšuq, la région de Kučā, Šorčuq et l'oasis de Turfan, cf. Ernst WALDSCHMIDT, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*, I, Wiesbaden, 1965, pp. v-vi. M. Schlingloff a attiré l'attention sur les relations entre les lieux d'origine des manuscrits et les écoles auxquelles elles appartiennent. A Qizil (près de Kučā) l'école des Sarvāstivādin domine. Ici aucun texte du Mahāyāna n'a été trouvé. Plus à l'Est à Šorčuq et dans la région de Turfan, en dehors des textes des Sarvāstivādin, des fragments de textes appartenant aux Mūlasarvāstivādin et au Mahāyāna furent découverts, *op. cit.*, p. 10.

2. Cf. Kusum MITTAL, *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus*, I, Berlin, 1957, pp. 12-14.

3. D'habitude, les éditeurs de ces textes n'optent pas pour l'une ou l'autre de ces deux écoles. Seul M. Schlingloff, dans son édition des Nipāta IX-X du *Daśottarasūtra*, ne mentionne que les Sarvāstivādin, cf. *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus*. Ia. Daśottarasūtra IX-X, Berlin, 1962, p. 7.

4. L'attribution à Ngan Che-kao paraît bien assurée. La terminologie archaïque est celle qu'on trouve dans les quatre traductions (T. 14, 602, 603, 604) dont l'attribution est garantie par les préfaces que le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145) a conservées, cf. HAYASHIYA Tomojirō, *Bukkyō kenkyū*, I, 2, 1937, pp. 16-20. Déjà, le catalogue de Tao-ngan qui date de 374 mentionne cette traduction (T. 2145, i, 6a 5). Je ne sais pas pourquoi M. Pauly dit que cette traduction doit être plus récente vers 350-400 de notre ère (*JA*, 1957, p. 286).

(T. 1, 10) ne s'accorde ni avec le texte pāli du *Dasuttarasuttanta* ni avec le texte sanskrit[1]. Dans Nipāta VII, 3 (ce passage n'est pas représenté dans les fragments du texte sanskrit) la version de Ngan Che-kao énumère les sept *bhava: narakabhava*, *tiryag-*, *preta-*, *manuṣya-*, *deva-*, *karma-* et *antarā-* (T. 13, 236b14-16). Saṃghabhadra, un Sarvāstivādin orthodoxe, cite ce texte, en disant « Le Sūtra dit » (T. 1562, xxiv, 475a26-27). Akanuma Chizen en conclut que la recension du *Daśottarasūtra*, traduite par Ngan Che-kao, appartient à l'école Sarvāstivāda (*Bukkyō kyōten shiron*, Nagoya, 1939, p. 63). On peut ajouter que Saṃghabhadra cite ce texte aussi sous le nom de *Saptabhavasūtra*, en énumérant les sept *bhava* (xxi, 459b27-28). Saṃghabhadra nous apprend encore que l'authenticité du *Saptabhavasūtra* est contestée par d'autres écoles (i, 330a28). La raison en est que celles-ci nient l'*antarābhava*[2].

Si le *Daśottarasūtra* appartient à l'école Sarvāstivāda, il devra en être de même pour les quatre autres sūtra. Mais ce groupe de sūtra était reconnu aussi par les Mūlasarvāstivādin. M. Waldschmidt a relevé que le *Bhaiṣajyavastu* du *Mūlasarvāstivādavinaya* (éd. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts* III, Part I, p. 97, 13) renvoie au *Mahāsudarśanasūtra* dans le groupe de six sūtra du *Dīrghāgama: vistareṇa mahāsudarśanasūtre dīrghāgame ṣaṭsūtrakanipāte* (le texte de Dutt a *ṣaṭsūtrikanipāte*)[3]. Comme le remarque M. Waldschmidt, on ne sait pas si le *Mahāsudarśanasūtra* a été compté à part ou non. Je suis incliné à penser que le *Mahāsudarśanasūtra* n'était pas compté à part et qu'il faut chercher ailleurs pour trouver le sixième sūtra. Dans l'introduction à son édition des Nipāta IX et X du *Daśottarasūtra* M. Schlingloff remarque que, dans le manuscrit S 473, il y a une lacune d'un peu plus de quatre feuillets entre la fin du *Daśottarasūtra* et le début du *Saṅgītisūtra*. Cette lacune fait supposer l'existence d'un texte qui mesure un peu plus que le tiers du *Daśottarasūtra*. Il lui semble peu probable qu'un sūtra ait rempli cette

1. L'accord de la version de Ngan Che-kao avec les fragments du *Daśottarasūtra* dans le Fonds Pelliot sanskrit a été déjà constaté par M. Pauly qui attribue cette recension à l'école des Dharmaguptaka ou à celles des Mahīśāsaka ou des Kāśyapīya. Il exclut le Sarvāstivāda puisque l'ordre des termes est différent dans le *Saṅgītiparyāyaśāstra*, texte de l'école Sarvāstivāda (Cf. *JA*, 1957, pp. 285-287). Cela s'explique par le simple fait que ce texte est basé sur le *Saṅgītisūtra* et non sur le *Daśottarasūtra*. Dans un article, intitulé « The Daśottarasūtra » (*Indian and Buddhist Studies in Honour of Professor Kanakura*, Kyoto, 1966, pp. 3-25), j'ai comparé en détail les fragments du texte sanskrit avec la version de Ngan Che-kao, le *Dasuttarasuttanta* et la version incluse dans le *Dīrghāgama*.

2. Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa*, Paris, 1925, p. 23, n. 1 b ; *Abhidharmakośa*, III, Paris-Louvain, 1926, p. 13, n. 2, p. 32, n. 1, p. 36, n. 2.

3. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Berlin, 1950-1951, p. 101. Le passage correspondant de la version chinoise du *Bhaiṣajyavastu* porte « dans le *Dīrghāgama* dans le 63e groupe » (T. 1448, xiii, 57a23). Il doit s'agir d'une erreur du traducteur.

lacune. En signalant un fragment qui traite des treize dharma, il émet l'hypothèse que le *Daśottarasūtra* ait continué au-delà du dixième Nipāta.

Il me paraît difficile d'accepter cette hypothèse. Si le *Daśottarasūtra* contenait plus de dix Nipāta, il ne pourrait pas s'appeler *Daśottarasūtra*, titre qui est mentionné plusieurs fois dans les fragments du *Saṅgītisūtra*[1]. Un fragment contient la fin du *Daśottarasūtra* et le titre de l'ouvrage[2]. D'autre part, on n'a signalé nulle part dans les textes bouddhiques la mention d'un titre de sūtra qui correspondrait à un texte comportant plus de dix Nipāta. Mlle Mittal a attiré l'attention sur le fait que, dans les relations du premier concile dans les *Vinaya* des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, le *Daśottarasūtra* et le *Saṅgītisūtra* sont mentionnés en relation avec un autre sūtra du même genre, l'*Ekottara*. En effet, la version chinoise du *Dīrghāgama* qui est attribuée aux Dharmaguptaka contient ce sūtra à la suite du *Daśottarasūtra*. Dans l'édition de Taishō le *Daśottarasūtra* du *Dīrghāgama* occupe 413 lignes, l'*Ekottarasūtra* 157 lignes. L'*Ekottarasūtra* se présente comme un extrait du *Daśottarasūtra*. Dans le dernier texte chaque Nipāta est divisé en 10 catégories. Dans l'*Ekottarasūtra* chacun des dix Nipāta est divisé en cinq catégories qui correspondent aux numéros 1, 2, 3, 4 et 10 du *Daśottarasūtra*. On ne voit pas très bien pourquoi le *Dīrghāgama* a inclus ce sūtra qui manque au *Dīghanikāya* pāli. En tout cas, aussi bien le *Dīrghāgama* des Dharmaguptaka que celui des Mahīśāsaka ont contenu ce sūtra. On peut supposer que le *Dīrghāgama* des Sarvāstivādin ait également contenu un *Ekottarasūtra*. Une citation d'un *Ekottarasūtra* dans la *Mahāvibhāṣā* (T. 1545, liii, 277c12, 16) que signale Akanuma (*op. cit.*, p. 51, n. 3) semble l'indiquer. Toutefois, il y a ici une difficulté, car la *Mahāvibhāṣā* cite ce texte à propos des cinq *pudgala*. Dans la recension du *Daśottarasūtra*, traduite par Ngan Che-kao, ces cinq *pudgala* ne sont pas mentionnés. Si l'*Ekottarasūtra* du Sarvāstivāda était construit comme celui du *Dīrghāgama*, il devrait contenir les catégories 1, 2, 3, 4 et 10 des dix Nipāta de la recension traduite par Ngan Che-kao. Il se peut que le traducteur du *Dīrghāgama* n'ait pas traduit le texte de l'*Ekottarasūtra* mais se soit contenté de reproduire partiellement le *Daśottarasūtra*. Les cinq *pudgala* sont mentionnés dans le *Saṅgītiparyāya* (T. 1536, xiv, 425c28 - 426a2) et ont dû se trouver dans le texte du *Saṅgītisūtra* des Sarvāstivādin. On pourrait donc aussi penser que l'auteur de la *Mahāvibhāṣā* se soit trompé, en citant l'*Ekottarasūtra* au lieu du *Saṅgītisūtra*.

1. Kusum MITTAL, *op. cit.*, p. 12.
2. SCHLINGLOFF, *op. cit.*, p. 30.

Quoi qu'il en soit, il me paraît bien possible de supposer que le *Dīrghāgama* des Sarvāstivādin ait contenu un *Ekottarasūtra*[1]. Dans ce cas, il n'y a rien de surprenant à ce que, dans un groupe de six sūtra, l'*Ekottarasūtra* ait été placé entre le *Daśottarasūtra* et le *Saṅgītisūtra*.

J'ai signalé que le texte sanskrit du *Bhaiṣajyavastu* aussi bien que la traduction du Yi-tsing renvoient au groupe de six sūtra dans le *Dīrghāgama*. Le texte sanskrit contient aussi des renvois au *Saṃyuktāgama* (p. 19), à l'*Ekottarikāgama* (p. 45) et au *Madhyamāgama* (pp. 93, 98, 111, 112 et 217). On trouve les mêmes renvois dans la traduction de Yi-tsing à deux exceptions près. Le texte sanskrit renvoie au *Saṃyuktāgama* pour l'histoire d'Otalāyana (p. 19) mais la traduction de Yi-tsing donne le texte complet (T. 1448, x, 43c20-44a13). Le renvoi de la page 217 au *Madhyamāgama* ne se trouve pas dans la traduction de Yi-tsing car la fin du *Bhaiṣajyavastu* (pp. 220-288) n'a pas été traduite par lui. Tous les autres renvois se retrouvent dans la traduction chinoise : skt. p. 45 = T. 1448, xi, 48b2 ; p. 93 = xii, 56b11-12 ; p. 98 = xiii, 57b13-14 ; p. 111 = xiii, 58c1 ; p. 112 = xiii, 58c16. On peut en conclure que le texte sanskrit, traduit par Yi-tsing, a dû être très proche de celui des manuscrits de Gilgit. Il n'en est pas de même en ce qui concerne la traduction tibétaine car celle-ci ne contient pas les renvois que l'on trouve dans le texte sanskrit et la traduction chinoise. Dans chaque cas, la traduction tibétaine est plus développée et donne le texte complet des histoires sans mentionner les *Āgama* auxquels elles sont empruntées. Dans les traductions chinoise et tibétaine du *Bhaiṣajyavastu* on peut déceler deux états du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. Le premier renvoie aux *Āgama* alors que le dernier les ignore. Il semble que le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin ait fini par absorber la substance des *Āgama*. Ceci se montre aussi dans le Kanjur tibétain qui ne contient pas une traduction des *Āgama* mais seulement plusieurs sūtra isolés qui correspondent à des sūtra dans les versions chinoises des Āgama.

Un siècle, à peine, sépare la traduction de Yi-tsing de la traduction tibétaine[2]. Il n'est pas absolument nécessaire de supposer que ce

1. MAEDA (*op. cit.*, p. 636, n. 19) signale que, selon MINŌ Kōjun, l'*Ekottarasūtra* a dû faire partie de l'état primitif du *Dīghanikāya-Dīrghāgama* (« Kubunjūnibukyō no kenkyū », [Ōtani daigaku] *Bukkyō Kenkyū*, VII, 3, p. 110).

2. Yi-tsing est parti en 671 et est revenu en 695. Jusqu'à sa mort en 713 il s'est consacré à la traduction des manuscrits qu'il avait rapportés. La traduction tibétaine du *Vinayavastu* est due à Sarvajñadeva, Vidyākaraprabha, Dharmakara et dPal-gyis Lhun-po, et elle a été révisée par Vidyākaraprabha et dPal-brtsegs. Ce dernier a participé à la compilation du catalogue de lDan-kar qui a eu lieu dans l'année du Dragon. Plusieurs savants ont essayé de déterminer cette année. YOSHIMURA Shūki

développement du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin a dû avoir lieu dans cette période. Il est possible que, à l'époque de Yi-tsing, il y avait déjà des manuscrits plus développés que ceux qu'il a rapportés. En tout cas, il est évident que deux recensions différentes étaient à la base des traductions chinoise et tibétaine, la première plus brève précédant la seconde plus développée. La première recension renvoie au *Dīrghāgama* pour le groupe de six sūtra qui étaient des textes de l'école Sarvāstivāda. Cet exemple suggère que les *Āgama* auxquels le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin renvoie faisaient partie du *Sūtrapiṭaka* des Sarvāstivādin. Probablement ces *Āgama* n'auraient pas été absorbés par le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin si ces derniers avaient possédé leur propre *Sūtrapiṭaka*.

En comparant les versions chinoise et tibétaine du *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, on a souvent reproché à Yi-tsing d'avoir supprimé des passages. Les manuscrits de Gilgit prouvent qu'il a dû traduire une recension plus brève. Pour cette raison la version de Yi-tsing garde sa valeur par rapport à la version tibétaine et surtout pour les passages qui ne sont pas représentés dans les manuscrits de Gilgit. A propos du *Dīrghāgama* il faut signaler un de ces passages dans lequel se rencontre un renvoi à ce texte pour l'histoire d'Ambaṭṭha (T. 1448, viii, 35a3 ; cf. aussi T. 1451, xl, 413a23). Dans le *Dīghanikāya* le sutta d'Ambaṭṭha est le troisième des 13 sutta qui forment le *Sīlakkhandavagga*. Il est intéressant de voir que Yi-tsing renvoie au *Śīlaskandhavarga* (ou *Śīlaskandhanipāta*) du *Dīrghāgama* Dans le *Dīrghāgama* des Dharmaguptaka il n'y a pas de *Śīlaskandhavarga* et ce sūtra est le premier du troisième groupe de sūtra (nos. 20-29). Le *Dīrghāgama* des Sarvāstivādin a donc dû comporter un groupe de six sūtra et un autre, intitulé *Śīlaskandha* qui contenait le sūtra d'Ambaṭṭha.

Les collections de fragments sanskrits d'Asie centrale en Allemagne, Angleterre et France contiennent encore de nombreux textes inédits. On peut espérer qu'ils nous fourniront des renseignements précieux sur le développement des écoles bouddhiques et de leurs écritures. Avec l'aide de ces textes on pourra contrôler les données fournies par les pèlerins chinois et les traductions chinoises. Pour ne citer qu'un seul exemple. Ci-dessus j'ai signalé les témoignages de Hiuan-tsang et de Houei-tch'ao sur le bouddhisme à Kučā. De nombreux manuscrits proviennent de cet endroit mais

qui publiait une édition de ce catalogue (*The Denkarma*, Kyōto, 1950) opte pour 824, Frauwallner pour 800 (*WZKSOA*, I, 1957, p. 103), Tucci pour 812 (*Minor Buddhist Texts*, II, Roma, 1958, p. 48), Satō Hisashi (*Kodai Chibetto-shi Kenkyū*, II, Kyōto, 1959, p. 772) pour 788 et Takahashi Moritaka pour 824 (*Tōhōgaku*, 26, 1963, p. 53). Voir aussi Marcelle Lalou, *JA*, 1953, p. 316 et Nils Simonsson, *Indotibetische Studien*, I, Uppsala, 1957, pp. 217-219.

l'étude paléographique n'est pas encore assez poussée pour pouvoir déterminer leur date dans des limites assez étroites[1]. Les résultats d'une telle étude pourraient confirmer ou infirmer les témoignages de Hiuan-tsang et de Houei-tch'ao. C'est ainsi du rapprochement des données, empruntées aux fragments sanskrits d'Asie centrale et aux sources chinoises, que l'on peut espérer apprendre beaucoup sur le bouddhisme en Asie centrale et le rôle qu'il a joué comme intermédiaire entre le bouddhisme indien et le bouddhisme chinois.

Canberra.

1. M. Waldschmidt a annoncé une étude paléographique des manuscrits sanskrits, rapportés par les expéditions allemandes, par Mlle Lore Holzmann (*Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*, I, p. xxxiii).

THE ROLE OF INDIAN LOGIC IN THE DOCTRINE OF CAUSALITY

BY

Rasik Vihari Joshi

There has been a great controversy over the question of the doctrine of causality in Indian philosophy. A number of scholars have studied this problem from different points of views. The question in relation to Buddhist standpoint of Pratītyasamutpāda has been throughly discussed by Th. Stcherbatsky[1]. I propose to discuss in this article the doctrine of causality with special reference to Sāṃkhya-Yoga, Vedānta and Nyāya-Vaiśeṣika. The basic problem is first to define the cause and the effect, to determine the relation between the two and to examine whether the cause contains the effect in its unmanifest form or the effect is an entirely new entity. The universe is created from its primary cause. The question is whether the creation began from the primary cause (Upādānārabdha) according to Nyāya-Vaiśeṣika, or it is merely a saṃghāta of the primary cause according to Bauddha or the actual change of the primary cause according to Sāṃkhya-Yoga or the illusory manifestation of the primary cause according to Advaita Vedānta.

Primarily there are two different but equally important self-contradictory points of views related to the problem of causality[2].

1. *Buddhist Logic*, Th. Stcherbatsky, Vol. I, pp. 119-141.

2. a) *ārambhavādaḥ kaṇabhakṣapakṣaḥ, sanghātavādastu bhadantapakṣaḥ / saṃkhyādipakṣaḥ pariṇāmāvādo, vedāntapakṣastu vivartavādaḥ //* *Sanksepasariraka* of Sarvajnatamuni, 1. 4.

b) Kaviraj Gopinath, « The problem of causality », *Sarasvati Bhavana Studies*, Vol. IV, Benaras, 1925, pp. 125-151.

c) Sanghavi Sukhalalji, *Advanced Studies in Indian Logic & Metaphysics*, Calcutta, 1961, pp. 6-13.

1) The Satkāryavāda of the Sāṃkhya-Yoga.
2) The Asatkāryavāda of the Nyāya-Vaiśeṣika, the Mādhvas and the Pūrvamīmānsā.

The Satkāryavāda is further divided into two:

a) The Pariṇāmavāda of Sāṃkhya;
b) The Vivartavāda of Advaita Vedānta.

To start with, I would like to explain the concept of cause and effect as propounding in Indian Logic. A cause (karaṇa) is that which, being antecedent to its effect, is invariably concomitant with it and at the same time is not proved to be an accidental and unessential circumstance. The effect always follows the cause[1].

An effect (kārya) is that which is produced and which necessarily follows such invariably concomitant condition which cannot be proved as an accidental and unessential circumstance (anyathāsiddha)[2]. According to Annaṃ Bhaṭṭa, the effect is that which answers to its previous non-existence[3].

An accidental circumstance (anyathāsiddha) is that without which also the effect could be produced. It is of five kinds[4]:

1) Anything the presence of which is necessarily apprehended with the real cause of an effect, i.e. whatever dharma of a cause pre-exists to an effect. For example, stickness (daṇḍattva) exists only with the stick (daṇḍa), the instrumental cause of a jar. Thus stickness is an accidental circumstance for the production of a jar; it is apprehended along with the stick which forms the real cause of the jar.

2) Whatever is not connected with direct positive-negative concomitance with the effect but only through the cause. For example, the concomitance of the coulour of the stick for the production of a jar. The colour of the stick will have concomitance directly with the stick and indirectly through the stick with the jar. Hence daṇḍarūpa is an accidental circumstance.

3) Anything which, being invariably antecedent to a certain effect, is also invariably antecedent to other effects, i.e. having determined the pre-existence of an entity (cause) towards a parti-

1. *Yasya kāryāt pūrvabhāvo niyataḥ ananyathāsiddhaśca tat kāraṇam* / *Tarkabhāṣā* of Keśava Miśra, Ed. Ācārya Viśveśvara, Banaras, 1953, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. *Kāryaṃ prāgabhāvapratiyogi* / *Tarkasaṃgraha* of Annaṁ Bhaṭṭa, Ed. Athalye, Y. S. and Bodas, M. R., p. 26.
4. a) *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* of Viśvanātha with *Kiraṇāvalī*, Banaras, 1940, pp. 84-91.
b) Jwalaprasad, *Introduction to Indian Philosophy*, Allahabad, 1928, pp. 87-88.
c) Śāstrī Kuppuswāmī, *A primer of Indian Logic*, Madras, 1951, p. 12.

cular effect, the pre-existence is further determined towards other effects. For example, the pre-existence of ether (ākāśa) is obviously determined as the cause of the sound. It also pre-exists to the production of a jar. The presence of ether is an accidental circumstance antecedent to the production of a jar. It is also an invariably essential condition of another effect, sound.

4) The cause of a cause is the fourth kind of an accidental circumstance. Example, the father of a potter. This category is based on indirect relation. The father of the potter is also invariably antecedent to the production of a jar as the potter would not have been without the father.

5) Anything which accidently becomes conjoined with such conditions as are found to be adequate to produce the effect by themselves. For instance, the accidental presence of an ass at the time of the production of a jar or a piece of cloth. In fact, in the production of jar, the necessarily proceding causes in all cases, the clay, the wheel of the potter, the rod and the potter himself constitute the instrumental causes[1]. An ass does not become a necessary cause in spite of its being associated with the necessarily proceding causes.

The Naiyāyikas admit three kinds of cause[2]:

1) The *samavāyi kāraṇa*: the material or the intimate cause. Samavāya means an intimate or inseparable relation. The blue colour cannot be separated from the blue lotus. The samavāyi kāraṇa is that when the primary material is inseparably connected with the effect. Or, in which the effect is produced in intimate relation. For example, potsherd is the samavāyi kāraṇa of a jar and threads, of a cloth. Both the effects are in intimate relation with their respective causes. The effects are in the relation of conjunction with the loom, or potter's stick.

2) The *asamavāyi kāraṇa* or the non-intimate cause is that which, being present in the samavāyi kāraṇa, is a kāraṇa. For example, the conjunction of the threads towards the cloth. The conjunction, being a guṇa, is in intimate relation in the guṇin and is also in close

1. *Nyāyakośa* of Jhalakīkar Bhīmācārya, Poona, 1928, p. 41-43.

2. a) *The Tarkasaṃgraha* of Annaṃ Bhaṭṭa, Ed. ATHALYE, Y. V., and BODAS M. R. Poona, 1963, pp. 25-29 and Notes pp. 186-210.

b) *The Tarkabhāṣā* of Keśava Miśra, Ed. PARANJAPE, S. M., Poona, 1909, pp. 15-25, Notes pp. 6-12.

c) DASGUPTA, S. N., *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, Cambridge, 1957, pp. 319-22.

d) BHAṬṬĀCHĀRYA CHANDRODAYA, *The elements of Indian Logic and Epistemology*, Calcutta, 1962, pp. 18-33.

proximity of the samavāyi kāraṇa. Similarly, the colour of the threads is indirectly the non-intimate cause of the colour of a piece of a cloth for the colour of the treads is in intimate relation in the threads and in cloth with svasamavāyisamavetattva relation[1]. The tanturūpa is the asamavāyi kāraṇa towards paṭarūpa. The causality between the two appears to be wrong because of their being bhinnādhikaraṇatva. The paṭarūpa being present in paṭa and tanturūpa in tantu. For the sake of ekādhikaraṇattva, svasamavāyisamaveta relation is accepted.

3) The *nimitta kāraṇa* or the instrumental cause is that which, being different from both the above mentioned causes, helps to produce the effect. For example, the potter, the wheel, the stick are the instrumental causes of a jar because they are neither samavāyikāraṇa nor asamavāyikāraṇa and help to produce a jar.

The asamavāyi kāraṇa peculiarly belongs to the Vaiśeṣika system alone. The scholastics (Vedāntins) term the samavāyi kāraṇa as Upādāna Kāraṇa. They further accept the doctrine of abhinnanimittopādānakāraṇatā[2].

The doctrine of Satkāryavāda belongs to the Sāṃkhya system. The doctrine of causality is technically known as *Prakṛtivikṛtibhāva* in Sāṃkhya-Yoga tradition. Prakṛti is the cause and Vikṛti is the effect. Regarding the relation of cause and effect, they hold that the effect exists in the cause prior to its actual production in unmanifest or latent form. The non-difference between the effect and the cause is real and the difference is unreal and imposed for the sake of Vyavahāra. The reasons in support of this point of view are given below[3]:

a) A non-existent entity can never be produced. In case the effect is absent in the cause in reality, it could never be produced by the producer. For example, oil is produced from the seeds of sesamum where it pre-exists in unmanifest form, and not from the sand because it is absent there even in unmanifest form[4].

b) To produce a particular object, only a certain appropriate substance is required, e.g. one, who desires curds, will always take

1. *sva* stands of *tanturūpa*, the samavāyi kāraṇa of tanturūpa is tantu in which the paṭa remains in samavāya relation.

2. Joshi, R. V., « The First Verse of the Bhāgavata-Mahāpurāṇa », *Purāṇam*, Vol. VI, No. 2, Vārānasī, pp. 383-86.

3. a) *asadakaraṇādupādānagrahaṇāt sarvasaṃbhavābhāvāt /*
śaktasya śakyākaraṇāt kāraṇabhāvācca sathāryam //
Sāṃkhyakārikā, Īśvarakṛṣṇa, 9, Ed., Śāstri Dhuṇḍhirāja, Banaras, 1941.

b) Mukherji, J. N., *The theory of Reality*, Calcutta, 1930, pp. 9-16.

4. Sen Gupta Anima, *Essays on Sāṃkhya and other systems of Indian Philosophy*, Patna, 1964, p. 7.

the milk. Or, a piece of cloth could only be produced from threads. This is the common experience that the effect is always associated with its material cause, as the oil with the seed of sesamum. Otherwise, any effect should be produced from any cause. It is an admitted fact that every material could not be the cause of every effect. The fact proves the relationship of causality. Association with a non-existing (asat) entity is an absolute impossibility.

c) In case the relation of causality between the effect and the cause is not accepted, any effect should be produced from any cause. On the other hand, our actual experience is that the material cause is a necessary requisition for the production of an effect, hence the pre-existence of the effect in the cause.

d) According to the Mīmānsā, the effect does not exist, prior to its production in the cause. The Mīmānsaka propounds that the cause, possessed of a śakti, produces the effect. He maintains that the cause produces the effect due to its inherent faculty or power. Consequently, only from a śakta kāraṇa (possessed of śakti) the śakya kārya is produced and not from the kāraṇajātimātra. If the production of an effect from the kāraṇajātimātra is accepted, then the sprout should be produced even from a fried grain. But this does not happen.

e) The identity of the effect and the cause is real. The relation between the two is that of non-difference. When the cause is existent, the effect should also be so. It cannot be non-existent because it is simply a mode of the cause i.e. when the cause and the effect are of the same material, both must co-exist. One cannot be non-existing and other existing[1].

In reality the effect and the cause are different nomenclature of one and the same entity in different states. The manifest state is known as kārya and the unmanifest state kāraṇa, hence the existence of the effect in the cause in the unmanifest form prior to its production. The objects are merely manifested by causal operation. At the final end of the causal function, the gross object assumes its original subtle form. The Sāṃkhyas propound that whatever exists cannot be distroyed and whatever does not exist cannot be produced. Otherwise, the horns of a hare, oil

1. a) *Tattvakaumudī (Sāṃkhya)* of Vācaspati Miśra, Ed. JHA, Ganganath, 1896, pp. 28-35.

b) Kavirāj GOPĪNĀTH, « The problem of causality », *Saraswati Bhawan Studies*, Vol. IV, Banaras, 1925, pp. 126-27.

c) *The Tarkasaṃgraha* of Annam Bhaṭṭa, Ed. ATHALYE, Yashwant Vasudev, Notes pp. 199-220.

from the sand and son of a barren lady should also be produced[1].

The doctrine of Pariṇāmavāda belongs to the Sāṃkhya Yoga and the old Vedāntins. Pariṇāma means modification or transformation or actual change, resulting in an effect having equal reality with the material cause. Or, production of an effect that has the same kind of (either real or unreal) existence as that of its material cause[2]. The example of the transformation of milk into curds is often quoted. In this school of thought, there is entire modification of the substance, name and form of the cause. The change of the cause is real[3]. The relation between the cause and the effect is that of difference and non-difference. The cause itself assumes the shape of the effect. In reality, both are real. The milk itself changes into curds, the effect not different from the cause[4]. Thus the existence of the effect in the cause in the form of the cause or the śakti is accepted. It established the relation of difference-non-difference between the cause and the effect. It, further, becomes necessary to accept the reality of the effect, the universe, also.

The Pariṇāmavādin refutes the doctrines of Ārambhavāda of the logicians on the basis of the following three arguments[5]:

1) If we accept the absence of the effect in the cause, the oil should also be produced from the sand and lotus should blossom in the sky.

2) The potter, desirous to produce a jar, will not depend on its material cause, the potsherd.

3) The production of a positive existing object (bhāvapadārtha) from mere absence or negation or non-existence (abhāva) is impossible. Accordingly, the effect exists in the cause in another form, i.e. the unmanifest form of the effect in the cause. Creation simply means a new shape to a previously existing entity. The universe also existed in its unmanifest form in its cause, Brahman, whence it became manifested.

1. a) Dasgupta, S. N., *History of Indian Philosophy*, Vol. I, Cambridge, 1957, p. 326.

b) « Note » by A. Venis, *Pandit*, Vol. VIII, Banaras, p. 488.

2. *Pariṇāmo nāma upādānasamasattākakāryāpattiḥ* /
Vedāntaparibhāṣā of Dharmarāja Advarīndra, Ed. Dasgupta, S. N., Howarh, 1953, pp. 51-54.

3. a) *Satattvatonyathāprathā vikāra ityudīritaḥ* /
Vedāntasāra of Sadānanda, Ed. Jacob G. A., Bombay, 1934, p. 29, and Notes p. 154.

b) *Pañcadaśi*, XIII, 8.

4. *Nyāyakośa* of Bhīmācārya Jhalkīkar, Ed. Abhyankar, Vasudev Sastri, p. 735.

5. *Siddhāntaleśasangraha*, Appayya Dīkṣita, Kāśī, Samvat 2011, pp. 58-61.

The question of pariṇāma has been throughly dealt with in the Pātañjalayogadarśana. It is stated that pariṇāma is the disappearance of the old dharma and appearance of the new dharma in the same dharmin (subject)[1]. The transformation (pariṇāma) is of three kinds:

1) *Dharmapariṇāma* is the transformation of external aspect. In this kind of pariṇāma, the dharmin remains the same, simply the dharma (attribute) abandons its old form and assumes a new one. For example, the clay (dharmin) leaves its old shape of a ball (piṇḍa) and accepts the shape of a jar.

2) *Lakṣaṇapariṇāma* is the transformation in relation to lakṣaṇa (time variation). It is a synonym of kālapariṇāma. It concerns the evolution of prakṛti. In Sāṃkhya-Yoga, every pariṇāma has to be from unmanifest to manifest and to retire into unmanifest. The grammatical tenses correspond to this pariṇāma. Lakṣaṇa is not ultimate. It is the avasthā. Each avasthā is ultimate and momentary. The evolution of prakṛti is a series of successive moments. Everything passes from future through present into past. The future and the past simply stand for unmanifest prakṛti. Thus lakṣaṇapariṇāma is nothing but to be related with past, present and future.

3) *Avasthāpariṇāma* is the transformation of the intensity, such as the change in childhood, youth and old age[2].

In the strict sense, all these three pariṇāmas represent a single change (avasthāviśeṣa). Dharma is not different from dharmin. Simply the vikāra of dharmin is known by the term dharma. The vikārarūpa dharma, being present in dharmin, changes, the substance (dharmin) does not change. Hence dharmapariṇāma, since all transformations are in the dharmin.

The Pariṇāmavāda is twofold:

a) Pradhānapariṇāmavāda of the Sāṃkhya-Yoga and Caraka.

b) Brahmapariṇāmavāda of the old Vedāntins like Bhartṛprapañca and Vallabha.

The Vedāntin rejects the doctrine of Satkāryavāda of Sāṃkhya-Yoga and Asatkāryavāda of Nyāya-Vaiśeṣika. There appears to be some truth in both these doctrines. The existence and the non-

1. *avasthitasya dravyasya pūrvadharmanivṛttau dharmāntarotpattiḥ pariṇāmaḥ* /
a) *Pātañjalayogadarśana* III, 13. Ed. Muni BRAHMALĪNA, Surat, 1958, p. 563.
b) *The Yoga-system of Patanjali*, Ed. WOODS, J. H., 1927, p. 224.

2. *etena bhūtendriyeṣu dharmalakṣaṇāvasthāpariṇāmā vyākhyātāḥ* /
Yogasūtram III, 13.
Pātañjalayogapradīpa, Tīrtha Omānanda, Ajmer, 1948, pp. 379-92.

existence of the effect in the cause appear to be real. Both these, being self-contradictory, give rise to the doctrine of Vivartavāda.

The doctrine of vivartavāda is upheld by the adherents of Śaṃkarita Vedānta, Vijñanavāda and Śūnyavāda.

Vivarta means apparent change or illusory manifestation or transfiguration[1], resulting in an effect whose reality is not equal to that of the material cause[2]. Or, the production of an effect that has a different kind of existence from that of its material cause. It is neither real nor unreal like that of gold into ornament. In the vivartavāda, there is apparent modification of the cause in name and form only but the substance does not change. In fact, it is misapprehension or illusion such as in case of rope mistaken for a snake, or an oyster-shell mistaken for silver. The change of the cause is not real[3]. The illusory silver is simply a transformation in relation to nescience and a transfiguration in relation to consciousness. Likewise, when we mistake Brahman as the universe, Brahman has a real existence while the universe has only an unreal existence. It is Brahman on which the universe is imposed. It is, further, noteworthy that the appearance of Brahman as the universe is not even transfiguration but simply figuration. It is the appearance of the formless as having form. In fact, there is the change of external aspect only. The change of state means a certain arrangement of the parts such as a plate for gold or a substance assumes a particular shape and name but in reality the substance gold does not actually change.

The Vaiṣṇavas (the followers of the Viśiṣṭādvaita of Rāmānuja and Bhedābheda of Nimbārka) admit the Brahmakāraṇavāda or the Brahmaśaktikāraṇavāda. The universe exists in the Brahman in unmanifest form or identical form or in the form of potency because it becomes manifested as before. In this view the relation between the universe and Brahman is that of difference-non-difference such as the case of gold and ornaments.

In Vedānta, the production of silver in an oyster-shell is more apprehension (prātītikī uttpatti) and not real (pāramārthikī utpatti). The locus (śukti) is apparently real while the imposition of silver is unreal.

1. A term suggested for vivarta by Mahāmahopādhyāya Kuppuswāmī Śāstrī.

2. *Vivarto nāma upādānaviṣamasattākakāryāpattiḥ / prātibhāsikaṃ rajataṃ ca avidyāpekṣayā pariṇāmaḥ caitanyāpekṣayā vivartaḥ /*
Vedāntaparibhāṣā, Ed. Śāstrī Anantakṛṣṇa (Mahāmahopādhyāya), Calcutta, 1927, p. 112.

3. a) *atattvatonyathāprathā vikāra ityudīritaḥ /*
Vedāntasāra of Sadānanda, Ed. Jacob G. A., Bombay, p. 29, and Notes p. 154.

b) *avasthāntarabhānaṃ tu vivarto, rajjusarpavat /*
Pañcadaśi XIII, 9. Ed. Śāstrī Hariprasād, London, 1956.

The doctrine of Origination (Ārambhavāda or Asatkāryavāda) pertains to the followers of the Nyāya-Vaiśeṣika and the Mādhva-Vedānta. Accordingly, the creation of the universe has its begining from its primary cause. All the three types of causes viz. Samavāyi, Asamavāyi and Nimitta jointly produce an effect, different from the cause. The various schools of Indian philosophy admit that the effect is different from the asamavāyi and nimitta but the difference of the effect from the samavāyi kāraṇa is accepted only by the Naiyāyikas and the Vaiśeṣikas. Thus, a piece of a cloth (effect) produced from the threads (cause) is quite different in form from the group of threads[1]. In the Ārambhavāda, the samavāyi kāraṇa produces the effect as different from itself. At the same time the Naiyāyikas and the Vaiśeṣikas, having established the duality of the cause and effect, admit the eternal relation (samavāya sambandha) between the two.

The Naiyāyikas hold that the existence of the effect in the cause prior to the production of the effect is impossible. In fact, the jar etc., previously non-existing objects, are produced in the pot-sherd, the cause or causal material. The effect is entirely different from the material cause. A piece of cloth is simply a collection of threads but it is entirely different from the collection of threads by which it is produced; hence the absence of effect prior to the function of the cause[2]. The cause and effect are both real and different from each other[3].

The doctrine of Origination is based on the atomic theory of creation. Accordingly, the combination of the infinite number of atoms results in the formation of gross physical elements. They maintain that these subtle atoms have no beginning, end and change. The change is simply in relation to the qualities and attributes. Similarly, they admit an infinite number of conscious elements which do not have a beginning, end and change. The relation between the gross world and material cause is that of intimate one, while with the subtle conscious cause, it is that of conjunction. Thus in Nyāya-Vaiśeṣika the cause does not actual-

1. a) *Tantoḥ paṭasya niṣpatterbhinnau tantupaṭau khalu /*
Pañcadaśi of Vidyāraṇya, ed., Liṅganasomayājī RAYAPROLU, 1942, XIII, 7.

b) *Sarvadarśanasangraha* (Upodghāta), Ed. ŚĀSTRĪ, Abhyaṅkara, Vāsudeva Poona, 1951, p. 61.

1. *Bharatiya-darsana*, UPĀDHYĀYA, Baladev, p. 259.

2. a) Nyāyakośa of Jhalakīkar Bhīmācārya, Ed. ŚĀSTRĪ, Abhyaṅkar Vāsudeva Poona, 1928, p. 735.

b) Sanghvi SUKHALALJI, *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*, Calcutta, 1961, pp. 7-8.

ly change (pariṇāma) and the non-existant effect which is produced, lasts for a certain period of time[1].

The Naiyāyikas further argue against the standpoints of the Vedāntins stating that when the Universe already existed in its cause i.e. Brahman, in unmanifest form, the meaning of the word *janma* in *Janmādyasya yataḥ*[2] will either be useless or limited. In accepting the Vedānta outlook, the causal relation between the Jagat and Brahman could not be established because the unmanifest Jagat will be the cause of the manifest Jagat and not Brahman and also that the causality between the Jagat and Brahman will be refuted. The question of creation is always related to that object only which does not already exist. The idea of creating an existing object involves the defect *siddha-sādhana* such as the non-existence of son in the body of the parents prior to his birth; hence the production of an non-existant and not of an existant; for example, the production of a jar from its previous absence (Prāgabhāva).

The Naiyāyikas also refute the doctrine of Pariṇāmavāda on the arguments given below:

1) If the existence of the effect in the cause is accepted, everybody should be able to have its perception. The Pariṇāmavādin should be able to show the huge Indian fig-tree (nyagrodha) existing in an unmanifest form in the seed (the cause) with the help of a microscope. One does not perceive a piece of cloth in the threads; hence non-existence of the effect in the cause.

2) To accept the manifest of an unmanifest will involve the defect of *svarūpahāni*[3].

In this way the Naiyāyikas propounded the doctrine of Asatkāryavāda i.e. the non-existence of the effect in the cause. Creation does not mean another shape or state. From a non-existing effect in the cause, an existing effect is produced. The Brahman is *sat* (existing) but the universe in the Brahman is *asat* (non-existing). The universe is created from *asat*.

To conclude, the Naiyāyikas admit the absolute difference between the effect and the cause. The non-difference between the effect and the cause is impossible:

1) Both the self-contradictory states of effect and cause could not be present in one entity simultaneously.

1. RĀDHĀKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Vol. II, 1951, pp. 92-102.
2. *Brahmasūtra, Śāṅkarabhāṣya*, 1, 1, 2. Acyutagranthamālā KĀRYĀLAYA, Kāśī, Samvat, 1992.
3. *Brahmasūtra-bhāṣyanirṇaya*, Cidghanānanda PURĪ, Kāśī, 1943, pp. 48-49.

2) To accept the identification between cause and effect, one has also to accept the non-difference of the object and activity. Now the water could be brought in the clay as the Abhedavādin admits the identity between the jar (effect) and clay (cause). Besides, a jar will be produced from a jar. To a logician, jar is an entirely different entity from its cause; it is known as arthakriyā-bheda.

3) It is the common experience that the cause is invariably antecedent to the effect and as such both are absolutely different.

4) To the logician the cause and the effect are two concepts, brought together by the relation of causality. The effect is intimately related to its material cause by nature.

Thus the realistic doctrine of Origination propounded by Nyāya-Vaiśeṣika could be tacitly accepted.

Delhi.

THE RELATIVE AGE OF THE *GAUTAMADHARMASŪTRA*

BY

R. P. KANGLE

In the Introductions to his translations of the early works on Dharmaśāstra in the Sacred Books of the East Series, G. Bühler put forth the view that the *Dharmasūtra* of Gautama is the earliest among extant works of this kind, followed by the *Dharmasūtras* of Baudhāyana, Āpastamba and Vasiṣṭha in that order[1]. This view was adopted by J. Jolly[2] and supported by P. V. Kane[3]. Batakrishna Ghosh, however, has argued that Gautama is younger than Āpastamba[4]. According to J. J. Meyer, on the other hand, Gautama is the youngest among the Dharmasūtra writers[5]. It is proposed to examine afresh the question of Gautama's position in relation to the other authors.

It should be noted in the first place that whereas the *Dharmasūtras* of Āpastamba and Baudhāyana, together with their respective *Śrautasūtras* and *Gṛhyasūtras* constitute the Kalpa or ritual texts of particular Vedic schools, the works of Gautama and Vasiṣṭha do not form part of any Kalpa, and though the commentator Govindasvāmin states that the Dharmaśāstra of Gautama was studied by the Chandogas or Sāmavedins alone and that of Vasiṣṭha by the Bahvṛcas or Ṛgvedins alone, their connection with any particular Vedic school appears doubtful. It seems possible that they were produced outside the Vedic schools in imitation of texts current in some Vedic schools. If such be the case, the work of Gautama could hardly be regarded as the oldest of its kind.

It has been argued, however, that opinions found in the *Dharma-*

1. *SBE*, Vol. II, pp. IX-LVII and Vol. XIV, pp. XI-XLV.
2. *Recht und Sitte*, pp. 2-7.
3. *History of Dharmaśāstra*, Vol. I, pp. 12-60.
4. « Āpastamba and Gautama » in *Indian Historical Quarterly*, Vol. III (1927), pp. 607-611.
5. *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften*, usw., especially pp. 253-326.

sūtra of Gautama (= G.) are referred to in the works of Āpastamba (= Ā.), Baudhāyana (= B.) and Vasiṣṭha (= V.) and that it must therefore be regarded as older than these three. We may consider first the supposed references to G. in Ā. It should be, pointed out at the outset that though Ā. refers to by name and quotes the opinions of nearly ten authorities on Dharma—Hārīta, Kaṇva, Kautsa, Śvetaketu and others— it nowhere mentions Gautama by name or attributes any opinions to him. It is contended, however, that though Gautama is not specifically named in Ā., the latter has the present G. text in mind when referring to the opinions of *eke* 'some'. Thus:

(1) Ā. I.1.2.38 is supposed to refer to G. I.24. Ā.'s words are *vārkṣo daṇḍa ity avarṇasaṃyogenaika upadiśanti*, while G. has simply *yajñiyo vā sarveṣām*. Now, apart from the difference in the words *vārkṣa* and *yajñiya*, the position of *iti* in Ā. shows that the actual quotation consists only of the words *vārkṣo daṇḍaḥ*, Ā. adding *avarṇa-saṃyogena* by way of a comment. Moreover, the *eke* in Ā. appear to have recommended this as the only rule concerning the staff for the Brahmacārin, whereas in G. the rule about *yajñiya daṇḍa* is only an option to the usual rules about different kinds of *daṇḍas* for different *varṇas*. It seems unlikely, therefore, that Ā. has this passage of G. in mind.

(2) Ā. I.2.5.20 is supposed to refer to G. I.52ff. In Ā. the three sūtras 18, 19 and 20 read *udite tvādityе ācāryeṇa sametyopasaṃgrahaṇam/ sadaivābhivādanam/ upasaṃgrāhya ācārya ity eke*. The only relevant sūtra in G. reads *guroḥ pādopasaṃgrahaṇaṃ* (I.52). It is quite clear that this rule is the same as s. 18 in Ā. The opinion of *eke* in s. 20 is an option to the rule in s. 19. This latter states that the teacher should be saluted every time he is met; the *eke*, on the other hand, hold that every time the Brahmacārin meets the teacher, he should clasp his feet and not rest content with mere salutation. Of this there is no trace in G. It is quite unlikely, therefore, that *eke* here refers to G.

(3) Ā. I.3.9.3 *ardhapañcamāṃś caturo māsān ity eke* (in connection with the period of Vedic study after *upākarma*) is said to refer to G. XVI.2 *ardhapañcamān māsān pañca dakṣiṇāyanaṃ vā*. It is clear that while the *eke* in Ā. think of only a period of four months and a half, G. states three options in a single sūtra, four and a half, five or six months. If Ā. had really G.'s sūtra in view, it would surely have added *pañca dakṣiṇāyanaṃ vā* before *ityeke*. The reference cannot, therefore, be to the sūtra in G.

(4) Ā. I.3.11.3 *manuṣyaprakṛtīnāṃ ca devānāṃ yajñe bhuktvety eke* is said to be a pointed reference to G. XVI.34, which reads *saṃkulo-*

pahilavedasamāpticcardiśrāddhamanuṣyayajñabhojaneṣvahorātram. On Ā. the commentator Haradatta explains the *yajña* to be a feast to Brahmins in honour of gods who were formerly human beings such as Nandin, Kubera and so on. He explains *manuṣyayajña* in G. first as a festival like the Spring Festival and in the alternative repeats his explanation of the Ā. passage. Even if we ignore the difference in the wording —*manuṣyaprakṛtīnāṃ devānāṃ yajña* and *manuṣyayajña*, we should certainly expect a reference to *saṃkula* and *upahila* as additional occasions for stopping the study according to *eke*, if Ā. had really this s. of G. in view. Of these there is no mention in Ā. Moreover, the stoppage, according to Ā., is to be during the day including the evening *(sapradoṣam ahar anadhyāyaḥ*, I.3.10.28, on which Haradatta says *pradoṣād ūrdhvaṃ tu na doṣaḥ)*, while according to the sūtra in G. the stoppage is to be *ahorātram*, i.e. during the night also. It cannot be maintained, therefore, that Ā. here refers to G.

(5) Ā. II.6.15.25 *smṛtiś ca* is supposed to be a reference to G. II.1. Now s. 25 in Ā. is preceded by a discussion as to when questions of purity or impurity begin to arise in the case of a child, the different views mentioned being —(i) after the *annaprāśana*, (ii) after it is one year old, (iii) after it has begun to distinguish the directions, and (iv) after the *upanayana* (*upanayanād ityaparam*, s. 22). In support of this last view, s. 25 says that there is also a Smṛti to that effect. Now though G. II.1 (*prāg upanayanāt kāmacāravādabhakṣaḥ*, etc.) implies a rule to this effect, the wording is different. Ā. has only *aprayatāḥ* (s. 19) and does not refer to the details (*kāmacāra-*, etc.) found in G. Moreover, the same view is found attributed to Hārīta in V. II.6 where a śloka to that effect is quoted from Hārīta. And since Ā. refers to Hārīta no less than eight times, it is far more likely that it has the Smṛti of Hārīta in view rather than that of G. whom it does not mention anywhere.

(6) Ā. I.1.2.41 *kāṣāyaṃ caike vastram upadiśanti* is almost the same as G. I.19 *kāṣāyam apyeke.* But since both have here *eke*, no conclusion can be drawn regarding the priority of one to the other. Both refer to some third authority.

It is thus clear that Ā. cannot be said to contain any reference to G. On the other hand, it is quite possible to argue that the latter shows acquaintance with Ā. Compare, for example, Ā. II.6. 13.7 with G. I.3. In II.6.13.3ff., Ā. first states that it is sinful to beget a son on a woman who was married before or who is not legally married to oneself or who belongs to a different caste and then asserts that the son belongs to the begetter *(utpādayitṛ)*. Sūtras 7-9 then add *dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca pūrveṣāṃ/ teṣāṃ tejoviśeṣeṇa pratyavāyo na vidyate/ tad anvīkṣya prayuñjāno*

sīdatyavaraḥ. Now, in G. after the opening statements (in I.1-2) that Veda is the source of Dharma and so is the tradition and practice of those who know the Veda, s.3 reads *dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca mahatāṃ na tu dṛṣṭārthe avaradaurbalyāt*. Here we find *mahatām* in place of *pūrveṣām*; nevertheless, the fact that the sense of *pūrveṣām* is implicit even in G. is shown by its use of *avara* in *avaradaurbalyāt*. There can be little doubt that *pūrveṣām* is original and *mahatām* is a later substitution for it. Moreover, the statements in Ā. are quite relevant and suited to the context. In G., on the other hand, the *śīla* of *vedavids* loses its force as *dharmamūla* if in the very next s. it is asserted that these great men are seen to have transgressed *dharma* and indulged in *sāhasa*. It is obvious that G. has taken over the s. from another context, obviously from Ā. Again, take the case of Ā. I.9.26.7 and G. XXV.7 which are more or less identical. In this s. for Ā.'s *doṣavac ca karma abhisaṃdhipūrvaṃ kṛtvā'nabhisaṃdhipūrvaṃ vā*, G. has *doṣavati karmaṇyabhisaṃdhipūrve'pi*, which is clearly secondary and could not have been the source of the former. Its *api* can have force with *anabhi-*, not with *abhi-*[1].

To turn to B., we find that it twice refers to Gautama's opinions:

(1) B. I.1.2.7. refers to the opinion of Gautama and this is supposed to be a reference to G. XI.20. Now, in the earlier ss. in B. specific customs prevalent in the south and in the north are enumerated and the view is expressed that those customs may be regarded as authoritative in their respective regions (*tatra tatra deśaprāmāṇyameva syāt*, s. 6). It is then stated in B. that this view is declared to be wrong by Gautama (*mithyaitad iti Gautamaḥ*, s.7) and apparently agreeing with him, B. adds that both sets of regional customs should not be practised since they are opposed to the tradition of the *śiṣṭas* (*ubhayaṃ caiva nādriyeta/ śiṣṭasmṛtivirodhadarśanāt*, ss. 8-9). G. XI.20, on the other hand, states that the laws of regions, castes and families are authoritative when they are not opposed to the sacred texts *(deśajātikuladharmāścāmnāyairaviruddhāḥ pramāṇam)*. It is difficult to see how B. can be supposed to refer to this passage in G. For, whereas Gautama in B. regards it as wrong that regional customs should be *pramāṇa*, G. allows *prāmāṇya* not only to *deśadharmas*, but also to *jātidharmas* and *kuladharmas*, provided they are not opposed to sacred texts. It refers to *āmnāyas*, not to *śiṣṭasmṛti*.

(2) B. II.2.4.16-17 read *adhyāpanayājanapratigrahair aśaktaḥ kṣatradharmeṇa jīvet pratyanantaram/ neti Gautamaḥ atyugro hi kṣatradharmo Brāhmaṇasya*. That is, according to Gautama in

1. Cf. MEYER, *op. cit.*, pp. 312-313

B., a Brahmin must never take up the profession of arms. But G. VII.6-7 actually read *tadalābhe kṣatravṛttiḥ| tadalābhe Vaiśya-vṛttiḥ.* As this is in direct contradiction with the opinion attributed to Gautama in B., Bühler suggests that s. 6 in G. is an interpolation[1]. Kane also remarks, "It is possible to suggest that in the ms. of Gautama used by Baudhāyana the sūtra about living as a Kṣatriya did not occur."[2] That this is a desperate suggestion needs no proof. There can be little doubt that in the Gautama which B. had before it the reason why a Brahmin must not follow the profession of a Kṣatriya, viz., that it is too cruel for him *(atyugro hi kṣatradharmo Brāhmaṇasya)* was directly given. Of this there would be no trace in G. even if s.6 be regarded as an interpolation. B. clearly used a different Gautama text, as the commentator Govindasvāmin says *(anyad Gautamaśāstram astīti kalpyate).*

(3) B. III.10 is a long passage serving as an introduction to the topic of penances and is almost identical with Ch. XIX in G. It is therefore supposed that B. borrowed it from G., especially as the Chapter occurs in the middle of the discussion about *prāyaścittas* and not as an introduction as is the case in G.[3] Regarding this point it should be stated that Praśna III in B. is generally considered to be a later addition. Bühler himself later says, "It is improbable that the third Praśna formed part of Baudhāyana's original work", and he frankly admits that "the argument drawn from the fact that the tenth Adhyāya of Praśna III has been taken from Gautama's Sūtra loses its force"[4].

(4) B. II.6.11.15 and G. III.25-35 contain rules for the Vānaprastha in more or less identical words. It is not possible to assert definitely, in this case, that one has borrowed from the other. It seems far more likely that the rules are derived from a common source—a Vaikhānasaśāstra, to which the s. in B. actually refers.

It is thus clear that B. cannot be said to be derived from G. in any particular instance. On the other hand, it is possible to argue that G. probably knew B. For example, after referring to the four *āśramas* and their duties, B. in II.6.11.27 refers to the opinion that there is only one *āśrama*—the *gṛhasthāśrama*, since the others do not beget offspring *(aikāśramyaṃ tvācāryā aprajananatvād itareṣām).* This is followed by a fairly long discussion on the importance of this *āśrama.* In G. III.36 we find this s. with some

1. *SBE*, Vol. II, p. LI-LIII.
2. KANE, *op. cit.*, p. 17.
3. *SBE*, Vol. II, pp. L-LI.
4. *SBE*, Vol. XIV, pp. XL-XLI.

variation—*aikāśramyaṃ tvācāryāḥ pratyakṣavidhānād gārhasthyasya.* It seems that the discussion in B. is original, G. ignoring it and contenting itself with the taking over of the main s. It is also obvious that the reason stated in B. *aprajananatvād itareṣām* is more natural, being germane to the discussion, than the reason stated in G. which is very lame. If *gārhasthya* is prescribed in the sacred texts, so are the other *āśramas.* Clearly G.'s s. is secondary and derived from elsewhere, most probably from B.

When we come to V. this is what we find:

(1) In IV. 34-37 V. refers to the opinion of Gautama twice. He says *ūnadvivarṣe prete garbhapatane vā sapiṇḍānāṃ trirātram āśaucam* (34) *sadyaḥ śaucam iti Gautamaḥ* (35)... *āhitāgniś cet pravasan mriyeta punaḥ saṃskāraṃ kṛtvā śavavacchaucam iti Gautamaḥ* (37). It is contended that s. 35 refers to G. XIV.44 which reads *bāladeśāntaritapravrajitasapiṇḍānāṃ sadyaḥ śaucam.* Bühler is aware that strictly we should expect to find in G. mention of *garbhapatana* also ; yet he thinks it possible to refer the exception in s. 35 to one only of the two cases mentioned in s. 34 because of the peculiarity of the sūtra style 'where brevity is estimated higher than perspicuity.'[1] This reasoning is not at all acceptable. It is not a question, in this case, of attaining brevity at the cost of perspicuity, but of the omission of an important detail. What is more, in XIV.17-18 G. prescribes in the case of miscarriage a period of impurity for days equal to the number of months from conception or for three days *(garbhamāsasamarātrīḥ sraṃsane garbhasya/ tryahaṃ vā).* This is in flat contradiction with *sadyaḥ śaucam* prescribed in this case by Gautama in V. And it is, of course, admitted that the opinion attributed to Gautama in s. 37 is not to be found in G. at all. Bühler's suggestion that this s. is borrowed from the *Gṛhyasūtra* of the Gautama Caraṇa is hardly acceptable. The existence of such a *Gṛhyasūtra* is a matter of pure speculation. It is clear that V. shows no knowledge of G. in this passage.

(2) Ch. XXII in V. is largely identical with Ch. XIX in G. and, as we have seen, this latter is regarded as the source of B. III.10, from which, rather than from G. direct, V. is supposed to have borrowed. This is because the readings in V. are more like those in B. There can be no doubt that B. and V. have a common source; but whether this source is G. is extremely doubtful. Bühler asserts that the readings in B.'s sūtras 2, 10, 11, 13 and 15 furnish an argument in favour of the priority of G.'s text[2]. It is not easy to see how this is so. In s. 2 B. and V. have *mithyā vā*

1. *SBE,* Vol. II, pp. LIII-LIV.
2. *Ibid.,* p. LI.

carati (vyākaroti -V.*) ayājyaṃ vā yājayati apratigrāhyasya vā pratigṛhṇāti anaśyānnasya vā'nnam aśnāti*, etc. in place of G.'s... *ayājyayājanam abhakṣyabhakṣaṇam avadyavadanam*, etc. Of the two, the expressions in the former have certainly a more natural appearance especially if it is remembered that the discussion is in the manner of those found in the Brāhmaṇas. G.'s expressions, with their compounds, show the work of a compilator. In s. 10 G. has *abhiśasyamānaṃ yājayet* for *abhiśasyamāno yajeta* (B.) and *abhiśasto yajeta* (V.). The causal in G. has no propriety. The wording of the others is certainly more natural. Sūtra 8 in G. *vrātyastomaiśceṣṭvā* is not found in B. or V. The preceding and the following sūtras are both quotations in G. joined together by *ca* at the end of s. 9. In between the two, s. 8 appears strange and can hardly be regarded as original. In s. 7 G. has *punastomeneṣṭvā* for *punastomena yajeta* of B. As this occurs in a quotation from a Brāhmaṇa, *yajeta* is more likely to be original rather than the reading with the absolutive. That the passage is original in B. and derived later in V. and still later in G. is indicated by s. 11. B. has *upasannyāyena payovratatā*, etc. 'living on milk as in the *upasad*-rite'. V. has in its place *upavāsanyāyena payovratatā*, etc. 'living on milk in the manner of fasting' which makes little sense. G. drops the expression altogether and has only *payovratatā* etc. There can be little doubt about *upasan-nyāyena* being original[1].

(3) The rules for the Vānaprastha in V. Ch. IX are largely identical with those in B. and G. All three evidently go back to a common source—a Vaikhānasaśāstra. At any rate, it cannot be proved that G. is the source of B. or V.

(4) A few other sūtras show the same wording in G. and V. But from this circumstance it is hardly possible to argue that one is necessarily derived from the other. Many of the rules of proper behaviour *(ācāra)* were formulated in very early times and were incorporated in the various Dharmaśāstra works. In many of these cases there can hardly be any question of the text of one school borrowing from the text of another school. Rather it was a question of rules formulated since very early times being reproduced in the various works. It need not therefore be surprising that the same rule is found similarly worded in more than one text.

It may thus be safely asserted that there is not a single reference in Ā. or B. or V. which definitely points to G. It is true that G. on its part does not mention Ā. or B. or V. But that does not prove that these three are later than G. It is characteristic of this

1. Cf. MEYER, *op. cit.*, pp. 309-311.

work that it nowhere mentions any earlier authority by name except perhaps in XXI.7 *trīṇi prathamānyanirdeśyāni Manuḥ*. It seems that as contrasted with the other sūtra works on Dharma, G. deliberately avoids mentioning earlier authorities by name or giving quotations from their works. But there can be no doubt that it had a number of predecessors; that is shown by the reference to the opinions of *eke* over forty-five times.

So far as Ā. is concerned, there is a clear indication in it of a very early date. In I.2.5.4-6 it refers to Śvetaketu as an *avara*, i.e. a man of a later or recent age. It is stated that he attained sagehood by learning because of his good deeds in past life. Haradatta and Bühler rightly understand this as a reference to the Śvetaketu of the *Chāndogya Upaniṣad*, VI.1. Kane, however, considers the identification 'somewhat of doubtful value.'[1] His reasons are two: (1) Ā. I.4.13.19-22 quotes Śvetaketu as saying that even after marriage one should stay with the teacher for two months every year in order to add to one's learning and that this is what he himself did. Kane argues that there is nothing corresponding to this in the Upaniṣad. But the *Chāndogya Upaniṣad* certainly does not claim to set forth all the teaching of Śvetaketu. Unless we are sure that everything that Śvetaketu taught or wrote is to be found in the Upaniṣad, we would not be justified in denying the identity. (2) Kane argues further that the *Chāndogya Upaniṣad* distinguishes between two Śvetaketus, one called Āruṇi, the other Āruṇeya. Such a distinction does not seem to be intented in the Upaniṣad. Even assuming, however, that the Upaniṣad knows two Śvetaketus, how can we say that Ā. is referring to neither of them, but to a third Śvetaketu? Ā. could very well be supposed to refer to one of the two. There is thus no valid ground for denying the identity between the Śvetaketu in Ā. and that of the Upaniṣad. And since Śvetaketu is regarded as a modern in Ā. this is a very strong indication of its early date.

On the other hand, we find an indication of a late date for G. In IV.21 G. states the opinion of 'some' concerning the mixed castes. In the list appears the name of Yavana as the offspring of a Śūdra female and a Kṣatriya male. Kane rightly regards the suggestion that the s. may be an interpolation as unsatisfactory. He however argues that it is possible to hold that the Indians had heard the word Yavana centuries before Alexander and that Yavanas may have resided in India long before that date, so that mention of Yavana need not be regarded as an indication of a late date[2]. It should be pointed out, however, that though Indians

1. KANE, *op. cit.*, p. 39.
2. *Ibid.*, p. 19.

may well have heard of Yavanas before Alexander, it is not very likely that they could have settled in India in such large numbers as to be looked upon as an independent mixed caste before the days of Alexander, —in fact, before the days of the conquest and settlement of the Punjab by the Bactrian Greeks in the 2nd century B.C. When moreover it is remembered that the view that the Yavanas are a caste inhabiting India was held by some predecessors of G., it would appear obvious that G. has to be placed much later than the period of Greek settlement in India.

We may now turn to a consideration of the language and style of these works for any light it may throw on this question. Now, it is generally conceded that the language of Ā. is more archaic and contains more un-Paninean forms than that of any other extant Dharmasūtra. We have such forms as *pādūnam*, *muhūṃśca*, *praśāstam*, *ṛtve*, *apratībhā*, *anūtsargo*, *apaśśayīta* and many others. Bühler, in fact, seems to find himself in a dilemma on the question of the date of Ā. He thinks that because of certain references in the text and the stage in the growth of different doctrines represented in it, it cannot be assigned to a period earlier than the beginning of the Christian era. On the other hand, he says, "On linguistic grounds it seems to me that Āpastamba cannot be placed later than the third century B.C. and if his statement regarding Śvetaketu is taken into account, the lower limit for the composition of his Sūtras must be put further back by 150-200 years"[1]. There can be little doubt that it is this latter estimate which is nearer the truth, the so-called references proving nothing as to Ā.'s date as we have seen above.

B. also contains archaic forms, but on a much smaller scale. We come across forms like *gṛhya*, *pūjya*, *adhigacchānaḥ* and so on. V. also creates the impression of archaism especially because of the many quotations from Vedic texts. In one place (II.34-35), in fact, it explains a Vedic mantra in the manner of the *Nirukta*, showing that it may be placed in the early age of the Vedāṅgas. When we come to G., however, we find that there is not a single archaic form or expression in the entire work. Its language is pure classical Sanskrit. There is no reason to doubt that on grounds of language G. should be regarded as the youngest among the Dharmasūtra works. Kane tries to explain away the modernity of G.'s language by suggesting that commentators and generations of students who were brought up in the tradition of Paninean grammar tampered with the text and improved it in accordance with their notions of correct Sanskrit. This, he conjectures, was

1. *SBE*, Vol. II, p. XLIII.

made possible by the fact that G. did not in its origin belong to any well-knit Kalpa like Ā.[1] Such a view appears hardly acceptable. We have no evidence elsewhere of such wholesale tampering and improvement of a text as we would have to assume in this case, if G. is to be supposed to be linguistically prior to Ā. As a work on Dharmaśāstra, G. must have been regarded as a sacred work since its inception. And it is difficult to believe that a sacred work could be so extensively tampered with or improved upon.

The same conclusion would follow from a consideration of the style of these works. Whereas Ā.'s style is quite akin to that of the early works on the different Vedāṅgas, *Śrautasūtras*, *Nirukta* and so on, that of B. appears a little removed from it, while that of V. is still further removed. As far as G. is concerned it has very little in common with the early sūtra style. It is altogether difficult to believe that G. should be placed earlier than Ā. or B. or even V. on the strength of its style. Here we have unquestionably the work of a person who was trying to compress in as few words as possible all the teaching of this śāstra, eschewing all extraneous discussions. The subject-matter of what were originally independent sūtras has been often compressed in a single sūtra, free use being made of compounds for this purpose. For example, G. II.13 contains in a single compound a long list of things which a Brahmacārin is required to avoid. Rules about the avoidance of all these things are found in Ā. at I.1.2.23-28; I.1.3.11-14; 20-24; and I.2.7.5, that is in four different places. There can be little doubt that these rules must originally have been formulated in single separate sūtras as in Ā. and not in an omnibus sūtra as in G. The same is true of G. V.25 which compresses rules found in Ā. at II.2.4.11-13 and II.4.9.10-11. Similarly, G. IX.32 enumerates in a single compound a number of things to be avoided by a Snātaka. The same rules are found separately in Ā. at I.5.15.20; I.11.32.5; I.11.31.23 and I.11.32.26, 25. In like manner, G. XV.18 gives in a single compound a list of persons whose food must not be eaten. In the other sūtra works, more or less similar rules are found scattered over a number of sūtras, often spread over two or three sections. There can hardly be any doubt that we have in G. the work of a compilator who has set forth the teaching of this śāstra in a compressed form. This is surely a sign of a very late date. And since the other three works are free from any such tendency, they must be placed much earlier than G.

In the case of works on Dharmaśāstra, their relative dates are sometimes determined on the basis of a supposed growth of doc-

1. KANE, *op. cit.*, p. 15.

trines on such questions as secondary sons, *niyoga*, mixed castes, etc. In this connection, it may be stated that different views on the same question as expressed in different texts do not always imply any growth of doctrine. Often an author admittedly late sets forth a doctrine supposed to be primitive. As Kane says, "From very ancient times there was great divergence of opinion among the doctors of the law on most, if not all, of these points. There is no hard and fast rule that these doctrines were upheld by early writers and condemned by later ones."[1] Similarly, Meyer, who has made a most exhaustive study of the contents as well as of the form of the rules as found in the different works on Dharma, remarks, "We must therefore be cautious about the clues which the Dharma-writers are supposed to furnish concerning their date from the evolution of doctrine... The fact that in one Dharma-work the exposition and evolution are more 'developed' than in another has in itself little weight."[2] Moreover, no claim can seriously be made for the antiquity of G. on the ground of its representing an earlier stage in the growth of any doctrine.

The above will, it is hoped, show that G. is to be regarded as the youngest among the writers of Dharmasūtras rather than as the oldest.

Bombay.

1. *Ibid.*, pp. 29-30.
2. MEYER, *op. cit.*, p. 41.

TEXTCRITICAL NOTES ON THE *JAIMINĪYA BRĀHMAṆA*

BY

F. B. J. KUIPER

1. It is a well-known fact that the text of the Jaiminīya Brāhmaṇa has been handed down to us in a rather corrupt form. In the first decades of this century only the Burnell manuscripts in the India Office Library were known. Since no one could be expected to publish a complete text edition on the basis of this material, Caland published his *Auswahl aus dem Jaiminīya Brāhmaṇa* in 1919. After that time an apparently good manuscript was discovered in the Central Library, Baroda (see Descriptive Catalogue, 1925). On this basis Lokesh Chandra published in 1950 the text of II.1-80 with copious notes and a good *apparatus criticus*, as a continuation of his father's edition of the first book (Lahore, 1937), and in 1954 the complete text appeared at Nagpur. Another manuscript has since become known and a renewed study of the manuscripts will be the next task. As things are, the complete edition by Raghu Vira and Lokesh Chandra does not dispense with the necessity of consulting Caland's edition, because RV. and LCh. often ignore the emendations proposed by Oertel and Caland.

2. It is not surprising, though, that sometimes both editions have an incorrect reading. A case in point is

JB. III.125, lines 4 and 3.

In line 4 all the MSS. apparently read *taṁ heyaṁ jñātvā 'vabibhede 'yaṁ mama patir iti*. Caland adopts this without any alteration, whereas RV. and LCh., in accordance with their normal practice, change this into *avabibhede—ayaṁ mama patir iti*. Since the grantha manuscripts do not use the *avagraha* (Lokesh Chandra, 1950, Preface p. xvi) their reading must be *avabibhedeyaṁ*. This mistake for *avabibhedāyaṁ* is probably due to the preceding words *heyaṁ*. In the same way one MS. reads in line 1 *bhagavī kurvīta*

for *bhagavaḥ kurv iti*. Perseveration and anticipation are well-known sources of scribal errors.

In line 3 Cyavana addresses Sukanyā in the following words: *kumāri, sarve vai sadṛśā udeṣyāmo, 'nena mā lakṣmakeṇa jānītād iti. te ha sarva eva sadṛśā udeyur yat kalyāṇatamaṁ rūpāṇāṁ tena rūpeṇa*. Both editions agree in reading *udeṣyāmo*. As a result Vishva Bandhu derives this form from *ud+i-* (*Vedic Word-Concordance* II/1, p. 263), but *udeyuḥ* from *ud-ā+i-* (p. 265). The current word for ascending from a river or tank after bathing (cf. *uttīrṇāḥ* Mhbh. III.123.17 crit. ed.) is *ud-ā+i-*, cf. *udaiti* JB. II.68 lines 6 and 7, *udāyanti* II.67, line 2. The corresponding passage in ŚB. IV.1.5.12 has indeed *taú hocatuḥ etáṁ hradám abhyávahara, sá yéna váyasā kamiṣyáte ténodaiṣyatīti. táṁ hradám abhyávajahāra, sá yéna váyasā cakamé ténodéyāya*.

Although ever since the Atharva-Saṁhitā verbal forms with initial *e-* after verbal prefixes ending in *a-* have *e* instead of *ai* (e.g. *upéṣatu* AS. VI.67.3, *upéṣantam* VIII.6.17), the roots *i-* and *edh-* are, in the older language at least, excepted from this rule (Wackernagel, *Altind. Gramm.* I, p. 319f.). In the last cases *e* was even in the classical language never consistently used. Thus the editions of Agashe and Godbole (3rd ed.) of the Daśakumāracarita read:

Ag. p. 52, 13 *abhyupeṣyati* Godb. p. 85, 12 *abhyupeṣyati*
Ag. p. 75, 14 *abhyupeṣyati* Godb. p. 122, 1 *abhyupaiṣyati*
Ag. p. 117, 3 *abhyupaiṣyati* Godb. p. 174, 17 *abhyupeṣyati*.

In Buddhacarita III.24, where Johnston reads *upaiṣyatīti*, a Central Asian fragment has *upeṣyati*. See Friedr. Weller, *Zwei Zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita*, p. 6 n. 3 and p. 21 n. 4. From the epics Holtzmann does not record any instance (*Grammatisches aus dem Mahābhārata*, p. 3) and indeed, *(sam)upaiṣyati* is found in Mhbh. I.113.35 crit. ed. and I.122.36 Bomb. ed.

Since, however, two similar cases are attested in Vedic prose, viz. AB. 7.18.7 *upetā* and 4.5.1 *aveṣyāvaḥ*, which are paralleled by *sahójas-* TA. I.9.1; 18.1 for *sahaújas-* VS.X.4 (see Debrunner, *Nachträge zu Altind. Gramm.* I, p. 320, 1, Aryendra Sharma, *PHMA* 5/6, 1959-60, p. 302) the possibility of *udeṣyāmo* being an authentic form cannot a priori be ruled out. In view, however, of JB. I.142 line 9 *avaiṣyāmi* (both edd.), I.138 line 7 *avaiṣyati* (Caland, a misprint *avaṣyati* in the Indian ed.) and II.387 line 16 *upaiṣyāma, uvaiṣyāma* (for *upaiṣyam*) there is no reason to assume this sandhi for the Jaim. Br.

This leads us to conclude, accordingly, that *udeṣyāmo* stands for *udaiṣyāmo*. Indeed, although Lokesh Chandra does not mention

this in the preface to his edition of 1950, the MSS. often have *e* for *ai*, e.g. II.8 line 7 *ter* for *tair*, II,16 line 8 *śīṣṇeva* for *śīrṣṇaiva*, II.30 line 12 *sate*, *tate* for *satyai*, II.31 line 2 *nāmeśa* (in the three MSS.) for *nāmaiṣa*. In II.81 line 10 (cf. line 8) three MSS. read *devyam*, against two MSS. which have the correct reading *daivyam* (Lokesh Chandra, *Brahmanica*, Nagpur 1955, p. 3).

3. Many passages where RV and LCh. have rejected without any apparent reason readings found in the MSS. and given by Caland may be passed by without comment, e.g. III.117 line 2 *te 'rcantas tāmyantas tejo balam indriyaṁ vīryam ātmasv adadhata* (*tāmyantas* apparently in the Baroda MS., *śramyantas* London MS., *śrāmyantas* Caland, cf. *té 'rcantaḥ śrā́myantaś ceruḥ*, etc. ŚB. I.2.5.7., 5.3.3, 6.3.2, 7.2.23, 7.3.2, II.2.2.29, IV.2.4.12, etc., Delbrück, *Altind. Syntax*, p. 391). More interesting is

JB. II.28 line 8,

where the following stanza is found:

mad evodeti sūryo 'staṁ mad u ca gacchati
māṁ sarve devā anvāyattā mām u nāśyeti kiṁ cana.

As far as I can see, *ca* never follows *u*. When both words were combined (which seems to have been very rare), *u* stood after *ca*, just as it stood after *utá* in *utó*. Cf. RS. VI.66.3 *co.*

The words *astaṁ u ca gacchati* are repeated in line 10, where RV. and LCh. do not give variant readings. In line 8, however, the Baroda MS. and the complete London MS. have *mad upagacchati*. Here, accordingly, the reading *u ca gacchati* is exclusively based on the MS. A, which is a carelessly written copy in grantha script made for Burnell about 1878 from a Malabar manuscript. The similarity of the characters for *ca* and *pa* in Malayalam script explains the misreading *uca*. Bloomfield's *Vedic Concordance*, which contains extracts from the London MS. made by Oertel, rightly reads *upa-: madevodeti (sa deva udeti?) sūryyo 'stam ūd upagacchati.*

4. Sometimes Caland has rejected the correct reading of the MSS. for reasons that are not clear. A case in point is

JB. III.163 line 17,

which he gives on p. 62 of his *Auswahl* in the following form: *so 'kāmayatā 'nūtpateya svargaṁ lokam, pratisattribhiḥ saṁgaccheyam iti... tato vai sa pratisattribhiḥ samagacchat.*

That *utpatati* is an active verb is apparent from, e.g., I.287 lines 9 and 13 *udapatat*, I. 224 line 5 *anūtpateva* and line 7 *anūdapatatām.*

RV. and LCh. rightly read *anūtpateyam* here, which is apparently the reading of the MSS. On the other hand, they read *saṁgaccheyeti* for *saṁgaccheyam iti*, and similarly *samagacchata* for *samagacchat*, which Caland himself characterizes as an emendation for *samagacchata* of his MS. According to a well-known rule the present of *saṁ-gam-* was inflected in the middle voice. Active forms were rare (Pet. Dict. II, col. 684). Those belonging to the perfect like *sáṁ.. jagmúḥ* RS. III.1.13, VI.34.1, X.6.6. (beside *sáṁ jagmire*, *saṁjagmānáḥ*, etc.) may be archaisms. Cf. Renou, *La valeur du parfait*, p. 139 ff., and Greek πήγνυμαι : πέπηγα, etc. It is obvious, therefore, that *samagacchata* is the correct reading. Vishva Bandhu, *A Vedic Word-Concordance* II/2, p. 1009f. has rightly rejected Caland's emendation.

He was not quite consistent, however, in that he accepted Caland's reading *saṁgaccheyam*, probably because Caland here did not record a variant reading of his MS. It would seem natural to write here the normal form *saṁgaccheya* (also attested in TB. III.1.4.2.), whatever the MSS. may have, and this is indeed the reading of the edition of RV. and LCh. In this case, however, there is a complication.

In a Vedic colloquial idiom the 1 sg. middle ending of the optative had become *-(e)yam* instead of *-(e)ya*. In the last part of the Aitareya Brāhmaṇa there are two instances of it, viz. VIII.15.2 *vṛñjīyam* and VIII.23.11 *avapadyeyam*. These are the first traces of a development which continued in the epic and classical language (see *IIJ*. V, 1961, p. 79). Since they reflect an authentic development of the language, they indirectly prove the grounds on which Böhtlingk, *BSGW*. 1900, p. 414, eliminated them from the text of the AB. not to be valid.

In the text of the JB., however, no traces of a similar colloquial idiom have so far been detected, and the 1 sg. opt. has the normal ending, e.g. I.184 line 4 *vindeya*, I.182 line 9 *saheya*, I.185 line 7 *apahareya* (cf. K. Hoffmann, *IIJ*. IV, p. 10), II.127 line 1 *yajeya*, II.285 line 2 *prajāyeya*. So *saṁgaccheya* is correct.

5. One passage, where RV. and LCh. have the correct reading against Caland, is of some interest for Sanskrit lexicography. Since Aryendra Sharma has not discussed it, it may not be out of place to draw attention to this passage, viz.

JB. III.122 line 5.

In the well-known story of Cyavana as related in the Jaim. Br. there occurs a detail that is not found in the parallel versions of ŚB. IV.1.5.17 and Mhbh. III.122.23 crit. ed. Cyavana asks for

Śaryāti's daughter Sukanyā in the words *tāṁ ma ihopanidhāya sāyam evādya grāmeṇa yālād iti.* Caland renders this as follows: « sie sollst du mir hierher bringen und heute abend noch mit deiner Schaar fortgehen. » It seems doubtful that *sāyam eva*, when followed by *adya*, can express this meaning. It is true that *adyaiva* can mean "no later than to-day" (e.g., Svapnavāsavad. VI.18.18), and *sāṁpratam eva* "now, and not later" (e.g., Pañcatantra I. p. 87,5), but *sāyam evādya* would rather mean "heute, und zwar am Abend". Now the text of RV. and LCh. here reads *ihopanidhāyāsāyam eva.* This points to a word *āsāyam*, which has some parallels in the JB., viz. *āprapadam* (Caland, *Over en uit het Jaiminīya-Brāhmaṇa*, p. 24), *ācaturam* (ibidem), *ājarasam* (Hoffmann, *IIJ*, IV, p. 12). The phrase *āsāyam eva* reminds us of ŚBK. I.3.4.4 *tá imé dākṣāyaṇā́ edānám evá rājyám iva práptāḥ* "these descendants of Dakṣa possess the kingship even up to the present day" and II.2.2.8 *tásmād edānám evāsurā ná sáṁjihate* "therefore even to-day the Asuras do not rise again". The corresponding passages in the Mādhyandinīya version have respectively: *tá imé 'py etárhi dākṣāyaṇā́ rājyám ivaivá práptāḥ* (II.4.4.6) and *tásmād ápy etárhy ásurā ná sáṁjihate* (I.2.4.13). After Caland had drawn attention to the expression *edānám evá* in the Introduction to his edition of the Kāṇvīya text (p. 53) Wackernagel explained its formation. See *KZ.* 59 (1932), p. 19 = *Kleine Schriften* p. 339, and cf. F. Lacôte's note on BKŚS. XXI.3 (with references), *āsūryám* (émend.) RSKh. VII.53.1c, *otsūryám* AS. IV.5.7c. In our passage *āsāyam evādya* apparently means "no later than this evening".

Leiden.

AUTOUR DE V. IND. *ŚĀSTI* ET *SĀDHATI*

PAR

J. KURYŁOWICZ

Dans sa *Grammaire de la langue védique* (1952), p. 26, Louis Renou signale la *quadruple représentation* du rapport v. ind. degré plein *ā:* degré zéro. Celle qu'on attend *a priori*, *ā : i*, est plus rare que *ā : ī*, tandis que *ā* : zéro apparaît dans certains cas étroitement circonscrits[1]. Le rapport *ā : ī* a été modelé sur les racines à diphtongue longue comme *dhā* « sucer » : *dhī; gā* « chanter » : *gī; pā* « boire » : *pī* — imitées par le *-nā/nī-* de la 9e classe[2]. Il s'agit là d'un fait d'implication et de redondance dû au développement particulier de l'indo-iranien : le degré zéro hérité *ī* (long) implique la brève *ĭ* (provenant d'i.-e. *ə*)[3].

La quatrième éventualité c'est la conservation de *ā* dans les catégories morphologiques qui normalement postulent le degré zéro de la racine. L'hypothèse facile de l'introduction secondaire du degré plein n'emporte pas la conviction. Il paraît par contre que dans des entourages phonétiques déterminés cet *ā*, bien que *morphologiquement* degré zéro, est le résultat d'une évolution phonétique régulière.

En grec les racines contenant une longue originaire suivie d'occlusive, type *-ĒT*[4], offrent au degré morphologique zéro une alternance curieuse entre voyelle longue et voyelle brève, la longue apparaissant devant suffixe consonantique, la brève, devant suffixe vocalique. P. ex. :

1. La perte totale de la voyelle, régulière devant un morphème vocalique, est probablement aussi phonétique dans certaines formes redoublées. On la constate p. ex. dans *datṭáḥ, dhatṭáḥ*, etc., dans *śikṣate* « se laisser instruire » *(śās)*, *cáṣṭe* « apparaître » *(kāś)*. Une formule rigoureuse n'a pas été établie jusqu'ici.

2. Pour *-ī* dans les racines *seṭ*, etc., cf. *L'apophonie en i.-e.* 262 sq.

3. *L'apophonie* 258.

4. Dans la suite on se servira des symboles suivants : *E* = voyelle (au sens étroit), *R* = sonante (liquide ou nasale), *T* = consonne (occlusive ou *s*), *H* « coefficient » sonantique des voyelles longues (« laryngale »), et *ə* = sa réalisation vocalique.

En face de πήγνυμι « fixer ; faire geler » on trouve, parmi les formes flexionnelles à degré zéro, ἐ-πάγ-ην à l'aoriste passif, mais πέπηγμαι au parfait médiopassif, ἐπήχθην à l'aoriste passif en -θην, et l'adjectif verbal πηκτός.

πλήσσω, πλήττω « frapper, blesser » : ἐπλάγην en face de πέπληγμαι, ἐπλήχθην et πληκτέος.

τμήγω « couper » : aoristes ἔτμαγον et ἐτμάγην.

λανθάνω « être caché » : aoristes ἔλαθον et λέλαθον, mais λέλησμαι et ἄληστος.

τρώγω « ronger, brouter » : aor. ἔτραγον, mais τέτρωγμαι, τρωκτός.

Répartition analogue pour λαγχάνω « obtenir par le sort », ῥήγνῡμι « briser », σήπω « faire tomber en pourriture », τήκω « faire fondre », etc.[1]. Dans l'aoriste thématique, simple ou redoublé, ainsi que à l'aoriste passif en -ην on trouve *ă*. L'aoriste en -θην, le médiopassif du parfait (-μαι), les adjectifs déverbatifs en -τός et -τέος, les noms d'action en -σις (<-**ti*-) comme ῥῆξις, σῆψις, conservent en apparence la voyeIle longue du degré plein.

Cette alternance entre -*ĒT* devant consonne, -*ăT* devant voyelle, les deux fonctionnant comme degré morphologique zéro, ne saurait être ni accidentelle (vu le nombre d'exemples) ni une innovation, étant donné le traitement uniforme du degré zéro de -*eiT*, -*euT*, -*erT*, -*elT*, -*enT*, indépendant de l'initiale du suffixe suivant. Il semble bien qu'il s'agit d'une répartition ancienne, conservée assez fidèlement en grec, mais éliminée dans les autres langues européennes. On en trouve, en revanche, un pendant indirect en v. indien.

Dans le RV le présent athématique radical de *śās* « instruire, commander » offre aux formes faibles *śādhi*, *śāśtána*, médiopassif *śāśte*, *śāsmahe*, *śāsate*, *aśāsata*. Le manque d'alternance est frappant vu qu'à l'aoriste thématique le *i* attendu est attesté : *śiṣa*-. Au présent le vocalisme *antéconsonantique des formes faibles* a été introduit devant les désinences vocaliques, tout comme dans *adánti*, refait sur *admáh*, *attaḥ*, etc. ou dans *padắ padé*, etc., refaits sur les cas moyens (*padbhíḥ*, *patsú*...). L'existence du contraste sémantique entre présent et aoriste rend compte de la conservation de *i* à l'aoriste.

Le degré zéro du présent serait incompréhensible sans la supposition que dans *certains* entourages phonétiques il était régulier. Au présent la racine était en contact avec des désinences soit vocaliques soit consonantiques, tandis qu'à l'aoriste elle était suivie toujours de la voyelle thématique. Il en découle que c'est la position antéconsonantique qui entraînait le degré zéro *ā*.

1. *L'apophonie* 203 sq.

Une fois que *ā* est admis comme degré zéro *antévocalique* (*śāsate*, etc.), la répartition ancienne est effacée. Ainsi a-t-on à l'adjectif verbal et dans le nom en *-ti-* le vocalisme *i*, perçu comme une marque supplémentaire et redondante de dérivation : *-śiṣṭa*, *-śiṣṭi-*[1].

Le double degré zéro de *-ĒT*, à savoir *-əT* et *-ĒT*, est responsable du scindement qui a eu lieu dans une racine de cette structure : *sādh/sidh*. Les formes à vocalisme *i*, représentant à l'origine le degré zéro *antévocalique*, ont servi de départ pour le passage de la série apophonique *ā/i* à la série *i/e*<*i/ai*. Ainsi *sádhati* (degré plein) en face de *sídhyati* « (aller droit au but >) réussir » avec l'aoriste *sedhīḥ*, le parfait *siṣedha* et le futur tardif *setsyati*.

Dans le cas de *khádati* « mâcher, manger ; détruire » : *khidáti* « peser sur ; comprimer », d'où *khédā-* « marteau », on serait forcé d'admettre le développement sémantique « comprimer »>« mâcher » lequel, sans être impossible, ne s'impose pas, cf. lit. *kándu* « je mords ».

La différenciation attestée au moins dans *sādh/sidh* est la conséquence de la généralisation d'une seule forme du degré zéro, généralisation due à la pression des racines verbales du type (indo-ir.) *-aiT*, *-auT*, *-arT*, *-anT*, dans lesquelles la forme du degré zéro était indépendante du voisinage phonétique. L'introduction de *-āT* à la place de *-iT* en position antévocalique restreignait la forme à vocalisme *-iT* à une fonction sémantique ou stylistique secondaire caractérisée d'une marque supplémentaire, *i* à la place de *ā*. Donc :

	fonction primaire	fonction secondaire
degré zéro	*-āT*	*-iT*
degré plein	*-āT*	*-eT*(<*-aiT*)

La fonction primaire est celle de la forme-base, p. ex. présent *śásti* en face de l'aoriste *śiṣa-* ou des dérivés *-śiṣṭa-*, *-śiṣṭi-*, *-śiṣ-* (nom-racine). Dans le cas de différenciation il peut s'agir d'une divergence d'ordre soit *stylistique*, p. ex. *sídhyati* en face de la forme-base *sádhati* (les valeurs stylistiques étant à établir), soit *sémantique*, si le rapprochement *khidáti : khádati* est valable.

Mais il y a une question importante qui touche de près la doctrine de Saussure adoptée depuis longtemps par la grammaire comparée. Le « coefficient sonantique » (plus tard la « laryngale ») faisant partie d'une longue originaire, fonctionnait selon l'opinion courante comme une sonante ou semi-voyelle, cf. p. ex. *hitá-* <*dhā* comme *kṛtá-* de *kar*, ou *sutá-* de *sav-* ; *śiṣa-* <*śās* comme *vṛtá-* de *vart*, ou *mucá-* de *moc-*.

1. Les formes *śāsta-* et *śāsti-* ne sont que postvédiques.

Or le degré zéro d'une racine comme *varl* ou *moc-* offrait une forme identique devant voyelle et devant consonne, cf. *vṛtá-* et *vṛtta-*, *mucá-* et *mukta-*. En vue de ces parallèles on s'attendrait donc partout a *śiṣ* comme degré zéro de *śās* quelle que fût la nature, vocalique ou consonantique, du morphème suivant.

Le parallélisme entre *H* et les sonantes ou semi-voyelles n'est, cependant, qu'un trompe-l'œil. Remarquons tout de suite que pour le prouver il n'est pas licite d'avoir recours à des spéculations sur le *caractére phonétique* de *H*. Il faut, par contre, s'en tenir aux faits objectifs de l'apophonie. Il y en a qui semblent avoir été négligés jusqu'ici. En ce qui concerne les sonantes et *i̯*, *u̯*, le fait fondamental c'est la coïncidence des degrés zéro de *-RET* et de *-ERT* en *-R̥T*. Le samprasāraṇa, c'est-à-dire la réduction de *-RET* en *-R̥T*, est bien attestée pour *i̯*, *u̯*, *r*, étant plutôt exceptionnel pour les nasales. La question qui s'impose, est donc celle-ci : les degrés zéro de *-HET* et *-EHT* (*>-ĒT*) sont-ils identiques ? La réponse est nette : ils ne le sont ni devant voyelle ni devant consonne.

La racine *ad* « manger » *(Hed)* offre au pluriel *adánti*, la racine *as* « être » *(Hes)*, *sánti*. Dans le premier cas la voyelle de *admáḥ*, *atthá*, etc. a été introduite en position antévocalique *(ad-ánti)*, tandis que dans *smáḥ*, *sthá*: *sánti* le nivellement s'est effectué dans le sens inverse, à cause surtout de la possibilité phonétique de *sth-sm-*, etc. La forme **d-ánti (Hd-)* est postulée par *sánti* que l'on accepte ou rejette l'étymologie contestée de *da(n)t-* « dent » comme part. présent obsolète de *ad* « manger ». *Devant voyelle* le degré zéro de *HET* est donc *HT-* > *T-*[1], celui de *-EHT (-ĒT)* étant *-əT* (*śiṣa-*, etc.). *Devant consonne HET* est conservé au degré zéro comme *HET (admáḥ, atthá)*. Le degré zéro antéconsonantique de *-EHT (-ĒT)* en diffère complètement, que l'on adopte la solution traditionnelle *(-əT)* ou la nôtre, proposée plus haut *(-EHT)*.

Voilà où s'effondre le parallélisme superficiel entre *-EiT*, *-EuT*, *-ERT* et *-ĒT (-EHT)*. Est-ce qu'en face de l'identité des degrés zéro, antévocalique et antéconsonantique, de *-ERT* il faut *a priori* attendre la même identité pour *-EHT (-ĒT)*? Nullement, puisque les deux traitements ne sont pas identiques pour *HET (T-* mais *HET)*. Tout comme le degré zéro antéconsonantique des racines *-ĔT* (*ped*, etc.) ceux de *-EHT* et de *HET* coïncident avec les

1. Dans des composés et même dans quelques groupes syntaxiques *H* initial, disparu dans d'autres entourages, allonge une voyelle finale brève du membre ou du mot précédent : *abhī-pá-*, etc. <**Hpa-*, tandis que dans le paradigme de *ap* le *a* a été restitué aux cas faibles tout comme le *a* de *adánti* ou le *a* de *padá, padé; ásat-* « inexistant », *abhí ṣat-* <**Hs-; avā-yatt-* <**Hi̯-*, etc., cf. *L'apophonie* 339.

degrés pleins respectifs. Un degré zéro distinct n'apparaît que devant morphème vocalique : *-əT* et *T-* respectivement.

La conclusion à laquelle on arrive, est donc celle-ci : i.-e. *ə* (indo-ir. *i* = grec, lat. *ă*, etc.) est phonétique *en syllabe ouverte*, p. ex. **dhəló-*, **pətḗr*. L'introduction de v. ind. *i* en syllabe *entravée* est *secondaire*, due à des facteurs *morphologiques*, et facilitée par l'identité de cet *i* avec l'*i* étymologique, p. ex. *śiṣṭá-* de *śās* comme *śiṣṭa-* de *śeṣ* « rester ».

Le coefficient *H* se comporte donc tantôt comme une sonante (en syllabe libre), tantôt comme une consonne, ce qui s'accorde avec son rôle dans la structure de la racine. La coexistence de racines du type *-EHT* et de racines seṭ *-ERH* semble bien un indice de l'« ouverture » particulière de *H*, située entre celles de *T* et de *R*.

Tandis que *i* < *ə* est attesté, quoique d'une manière instable (Renou *o.c.*), pour les racines en *-ā* comme *sthā*, il manque pour celles en *-āT* excepté dans les deux cas analysés ici. Pas de trace de *i* pour *ās* « être assis » (ἧσται), *kāś* « apparaître » (sl. *kazati*), *kās* « tousser » (lit. *kósiu*), *gāh* « plonger » (v. irl. *báidim*), *bādh* « opprimer » (lit. *bódžiuos*), etc. Comme il n'y a jamais eu de *ə* devant consonne *tautosyllabique*, et que de l'autre côté le degré antéconsonantique dominait et évinçait le degré antévocalique de la racine, l'*i* propre à ce dernier n'a pu se maintenir qu'exceptionnellement, grâce aux facteurs morphologiques de dérivation ou de différenciation.

L'absence presque totale de *i* aurait probablement été attribuée à l'accident, si le grec n'avait pas conservé des traces distinctes de l'ancienne répartition.

Cracovie.

JÑĀNAṂ SAVIJÑĀNAM

PAR

Olivier LACOMBE

La Bhagavadgītā rapproche à plusieurs reprises les termes *jñāna* et *vijñāna*. Relevons trois passages significatifs :

jñānavijñānatṛptātmā... (VI.8)
jñānaṃ te 'ham savijñānam idaṃ vakṣyāmi... (VII.2)
idaṃ tu te guhyatamaṃ pravakṣyāmi...
jñānaṃ vijñānasahitam... (IX.1).

Sylvain Lévi traduit : « Son Soi se réjouit dans la connaissance et le discernement... ». — « Cette connaissance, avec la distinction, je te la déclarerai... ». — « C'est la connaissance qu'accompagne le discernement... »

Émile Senart propose : « Celui qui fait sa joie de la vérité et de la science... » — « Je te communiquerai et te rendrai claire cette vérité... » — « Je te veux faire entendre clairement la science la plus secrète... ».

L'option déterminante est ici de choisir le sens qu'il convient de donner au préfixe *vi* de *vijñāna*. De ce point de vue, Sylvain Lévi et Senart, malgré les apparences, ne sont pas en désaccord. De la *clarté* de l'un à la *distinction* de l'autre la transition est aisée : l'indéclinable *vi*, qui dérive, selon Monier Williams, « d'un original *dvi*, signifiant « en deux parties », et s'oppose à *sam* », marque la séparation, la division, la distinction, la distribution suivant un certain ordre, d'éléments distincts, l'opposition, etc.

Les auteurs indiens — anciens et modernes — qui ont eu à fixer la signification des stances précitées de la Gītā, se partagent en deux groupes. Les plus nombreux se rangent au même parti que S. Lévi et E. Senart. Rāmānuja commente ainsi les versets qui nous intéressent :

« Le *jñāna* a pour objet la forme propre du Soi. Le *vijñāna* a pour objet ce même Soi en tant qu'il est constitué par son appartenance à un genre opposé à celui de la nature. » (*ad* VI.8). « Je vais te dire

cette connaissance *(jñāna)* dont je suis l'objet... Quant au *vijñāna*, il a pour objet ma structure constitutive en tant que distincte... Je dirai donc la connaissance qui porte sur ma forme propre, accompagnée de la connaissance dont je suis aussi l'objet mais en tant que distinct du reste. » (*ad* VII.2).

B. G. Tilak[1] est très catégorique : « He, whose Ātman has become satisfied by *jñāna* (that is, Spiritual Knowledge) and by *vijñāna*, that is by specified *(vividha) jñāna.* » (VI.8). Il justifie plus loin (*ad* VII.2) sa position en ces termes : « Certains interprètent le mot *vijñāna* comme signifiant « le *brahmajñāna* (la Connaissance du Brahman), qui s'acquiert par expérience », ou le *brahmasākṣātkāra.* Mais comme la connaissance du Parameśvara se divise en synthétique *(samaṣṭirūpa)*... et analytique *(vyaṣṭirūpa)*..., je pense que ce sont les deux significations offertes ici par les mots *jñāna* et *vijñāna.* »

Mahadev Desai[2] — qui a interprété pour le public de langue anglaise l'*anāsaktiyoga* élaboré par M. K. Gandhi en fonction de thèmes chers à la Gītā — comprend *jñāna* comme « Self-realization » et *vijñāna* comme « discriminative knowledge » (*ad* VII.2), conformément, dit-il, à l'enseignement des sāṅkhya-kārikā. Il rappelle, en outre que le Dr. S. Radhakrishnan rend *vijñāna* par "the intellectual apprehension of the details of existence" et *jñāna* par "the integral knowledge of the common foundation of existence", position qui reconnaît à *vijñāna* une signification analytique.

Face à cet ensemble d'opinions convergentes, sinon homogènes, Śaṅkara se dresse presque seul. Il est suivi, toutefois, de nos jours, par l'excellent indianiste S. K. Belvalkar[3] : "One whose Self is content in knowledge and realisation... » (VI.8). — "I shall now impart unto thee that knowledge, together with its realisation..." Traduction que ce savant distingué commente ainsi (§ 16) : « Le but du *dhyānayoga* est la « réalisation » (le *sākṣātkāra*) de l'Absolu. C'est une connaissance qui transcende les sens — *vijñāna* comme la Bhagavadgītā la nomme (IX.1) pour la distinguer du *jñāna* ordinaire qui dépend de la perception sensible. »

Mais revenons à Śaṅkara. Malgré la valorisation, traditionnelle dans le Vedānta, du terme simple *jñāna*, il le tient ici pour l'élément le plus faible du couple *jñāna* — *vijñāna.* « *Jñāna*, écrit-il, est la connaissance complète de ce que signifient les mots énoncés par l'enseignement sacré ; mais *vijñāna* résulte de l'expérience personnelle des mêmes réalités et valeurs (d'abord) connues par le dit

1. *Gita-Rahasya or The Science of Karma Yoga*, t. II, Poona, 1936.
2. *The Gospel of Selfless Action or The Gita according to Gandhi*, Ahmedabad, 1946.
3. *The Bhagavadgītā*, English Translation (with a critical exposition), Poona, 1943.

enseignement sacré. » (*ad* VI.8). Et encore (*ad* VII.2) : « Je vais te dire cette connaissance dont je suis l'objet, accompagnée de l'expérience personnelle (correspondante). »

Ainsi donc, alors que Śaṅkara oppose *vijñāna* à *jñāna* comme l'expérience spirituelle directe à la connaissance reçue des Livres sacrés, Rāmānuja voit en *jñāna* la connaissance tantôt du Soi individuel, tantôt de la Suprême Personne divine, pris absolument et selon leur être propre et intime, et en *vijñāna* une connaissance comparative et discriminative du Soi individuel par rapport à la nature, de la Personne divine par rapport à tous les autres êtres, spirituels et matériels.

Pour Śaṅkara il y a une différence de niveau, de profondeur entre ces deux types de connaissance. Pour Rāmānuja la différence n'est pas de niveau, mais, tandis que *jñāna* s'attache au seul contenu interne de son objet, *vijñāna* le compare avec ce qui n'est pas lui et l'en distingue. On voit qu'à partir des acceptions communes de la particule *vi*, Śaṅkara entend par *vijñāna* ce qui, dans le genre *jñāna* se distingue par son excellence. Rāmānuja interprète *vijñāna* comme une connaissance qui discerne des objets divers, les compare pour les distinguer, et, par voie de conséquence, fait ressortir l'excellence de l'un d'entre eux.

Sans entrer ici dans les raisons philosophiques profondes qui ont pu entraîner les deux grands maîtres du Vedānta à adopter des interprétations si paradoxalement dissonantes, il faut donc constater que pour Śaṅkara le *vi* de *vijñāna* ne désigne pas une connaissance analytique, mais une intuition simple et indifférenciée ; au contraire, *jñāna* s'accommode à ses yeux, dans le présent contexte, de la complexité analytique et du jeu des oppositions relatives dont la pensée discursive ne peut complètement s'affranchir. Chez Rāmānuja, l'intuition absolue et la connaissance par analyse et comparaison se font équilibre.

Est-il possible de trancher le débat ? Essayons du moins d'en mieux éclairer les données.

L'option de Śaṅkara n'est pas sans trouver quelque appui dans les plus anciennes Upaniṣad. Les deux premiers chapitres de la sixième lecture de la Chāndogya paraissent avoir joué un rôle décisif dans l'élaboration de l'*advaitavedānta*. Or nous y lisons cette proposition : « T'es-tu jamais enquis de l'enseignement grâce auquel on est informé de ce qu'on n'a pas appris comme si on l'avait appris, de ce qu'on n'a pas perçu comme si on l'avait perçu, de ce qu'on n'a pas élucidé comme si on l'avait élucidé ? »[1]. La gradation : appris, perçu, élucidé, correspond, dans la traduction Senart, aux termes

1. Traduction SENART, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

sanskrits : *śruta*, *mata*, *vijñāta*. Śaṅkara donne pour équivalents de *mata : tarkita* (connu par raisonnement), et de *vijñāta : niścita* (connu avec certitude). Dans ce contexte, le *vijñāna* serait donc une connaissance certaine ayant pour contenu ce fond substantiel et absolu qui demeure une fois éliminée la diversité analysable mais superficielle des noms-et-formes. Nous voici assez près du sens de ce même terme que le fondateur de l'*advaitavāda* croit lire dans la Bhagavadgītā.

Il est aussi question du *vijñāna*, en une acception voisine, dans la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (II.iv.5) : « C'est le Soi, en vérité, sur lequel doivent se porter l'intuition, l'audition, la pensée raisonnante, la pensée aspirant au recueillement ; c'est seulement par la vision du Soi, par l'audition des enseignements sur le Soi, par le recueillement *(vijñāna)* dans le Soi, qu'on connaît tout ce qui est. » La comparaison terme à terme des deux parties dont se compose ce passage, montre que *vijñāna* correspond à *nididhyāsitavya* et vise, sinon l'intuition suprême, du moins ce qui s'en rapproche le plus, par-delà tout discours analytique. Quant au Commentaire de Śaṅkara, il fait un pas de plus dans le même sens, car il glose le *viditam* final de l'Upaniṣad par *vijñātam :* « C'est pourquoi le Soi doit être vu, c'est-à-dire est digne d'intuition, doit être amené dans le champ de l'intuition. Et pour ce, il faut d'abord entendre l'enseignement qui le concerne, dispensé par un maître et par la doctrine sacrée ; il faut ensuite méditer sur lui en se servant du raisonnement, puis de la pensée recueillie et absolument assurée. Tel est, en effet, le chemin par lequel il devient objet d'intuition, grâce à la mise en œuvre de ces moyens que sont l'audition, la pensée raisonnante, la pensée aspirant au recueillement. Lorsqu'elles sont combinées en une méthode unique, c'est alors que l'intuition parfaite, ayant pour objet l'identité du Soi et du Brahman, se réalise, mais pas autrement, en se bornant par exemple à la seule audition de la doctrine sacrée... Pour détruire (les formes illusoires surimposées au Soi), l'Upaniṣad ajoute : c'est seulement par la vision du Soi, par l'audition des enseignements sur le Soi, par le raisonnement sur le Soi, qu'on connaît tout ce qui est »[1].

Dans ce passage, le substantif *vijñāna* désigne donc pour Śaṅkara le *recueillement* de la pensée, moment suprême de la méthode qui conduit à l'intuition parfaite, tandis que la forme verbale *vijñāta*, donnée pour équivalente au *vidita* du texte aupaniṣada, semble bien signifier (dans la ligne du *vijñāta* de Chāndogya, VI.i), « connu » avec certitude comme la réalité totale et indifférenciée, d'une connaissance qui dispense du savoir analytique.

1. *idaṃ sarvaṃ viditaṃ vijñātaṃ bhavati /.*

On notera encore l'emploi de *vijñāna* dans le composé *vijñāna-ghana:* masse homogène de connaissance indifférenciée (BAU, II.iv.12), de *vijñāna* associé à *ānanda* pour définir le Brahman (*BAU*, III.ix.28), en des sens convergents avec ce qui précède. On pourrait également relever l'usage que fait Gauḍapāda (*kārikā* IV.51-52) de ce même terme *vijñāna* pour désigner la Pensée absolue et immobile immanente à la pensée relative et mouvante et aux apparences : « La connaissance étant mise en mouvement, les apparences ne naissent pas d'ailleurs ; elles ne naissent que du mouvement même ; elles n'entrent pas dans la connaissance. Elles ne sortent pas de la connaissance, en raison de leur insubstantialité ; étant donné qu'il n'y a pas d'elle à eux rapport de cause à effet, elles demeurent toujours inconcevables »[1].

Pour être complète, une recherche comme celle qui est ici simplement esquissée, devrait évidemment scruter les diverses acceptions que *jñāna* et *vijñāna* ont reçues dans les autres *darśana* orthodoxes, dans le Bouddhisme (auquel Gauḍapāda vient de nous renvoyer implicitement), dans le Śivaïsme du Cachemire : en ce qui concerne ce dernier, il apparaît, d'après L. Silburn[2], que pour Abhinavagupta, le *vijñāna* est tout ensemble connaissance discriminatrice et connaissance suprême, conscience de Soi. Śaṅkara et Rāmānuja seraient ainsi réconciliés avec élégance. Reconnaissons du moins que dans l'esprit de Śaṅkara, l'instance discriminatrice qui rejette les surimpositions illusoires, précède immédiatement la pure intuition indifférenciée et absolue. En sorte que, par ce biais aussi, le passage peut s'accomplir d'une acception à l'autre du terme *vijñāna.*

N'oublions pas non plus que Śaṅkara, soit qu'il commente les textes sacrés, soit qu'il s'exprime pour son propre compte, connaît plusieurs autres sens possibles de *jñāna* et de *vijñāna*, et que le parti qu'il a adopté pour l'interprétation des stances de la Gītā dont notre enquête est issue, s'il est ferme et fondé, n'a rien d'un parti-pris aveugle aux riches virtualités d'une langue qu'il maîtrise admirablement.

Paris.

1. Trad. Em. LESIMPLE (modifiée), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1944.

2. *Le Paramārthasāra*, texte sanskrit édité et traduit, Paris, E. De Boccard, 1957 ; voir Index, *sub verbo.*

LES YAKṢA *AJAKALĀPAKA* ET *BAKKULA* DANS LES ÉCRITURES CANONIQUES DU BOUDDHISME

PAR

Étienne LAMOTTE

La Corbeille des Sūtra *(Suttapiṭaka)* du canon pāli transmis à Ceylan comprenait cinq Collections *(nikāya)*: les Sūtra longs *(Dīghanikāya)*, les Sūtra moyens *(Majjhimanikāya)*, les Sūtra des Mélanges *(Saṃyuttanikāya)*, les Sutra classés numériquement *(Aṅguttaranikāya)* et les Sūtra mineurs *(Khuddakanikāya)*. Cette dernière Collection comportait quinze recueils de textes dont le quatrième avait pour titre *Udāna* « Déclarations solennelles ».

Parallèlement au Suttapiṭaka pāli, les écoles bouddhiques du Continent Indien disposaient d'un Sūtrapiṭaka en sanskrit ou en prakrit. Il comprenait quatre Traditions *(Āgama)* correspondant aux quatre premières Collections *(Nikāya)* du Suttapiṭaka pāli. Mais des Sūtra mineurs circulaient aussi sur le continent : tantôt ils étaient rattachés au Sūtrapiṭaka sous le titre de Tradition des textes mineurs *(Kṣudrakāgama)*, tantôt ils formaient une corbeille séparée sous le nom de Corbeille des textes mineurs *(Kṣudrakapiṭaka)*[1].

L'*Udāna* pāli est un recueil de quatre-vingts petits Sūtra répartis en dix sections. Ces Sūtra se présentent sous la forme d'un court récit en prose relatant un incident de la vie du Buddha et se terminant par un *udāna* en vers, une déclaration solennelle que le Buddha, inspiré par cet événement, est censé avoir proférée.

La plupart des vers de l'*Udāna* pāli ont leurs correspondants en sanskrit dans l'*Udānavarga*, un recueil de 1050 strophes extraites principalement des textes mineurs comme le *Dharmapada*, l'*Udāna*, les *Sthavira* et *Sthavirī-gāthā*, etc.[2].

1. Voir pour le détail mon *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, p. 171-178.
2. Les parallèles entre les stances canoniques et les stances de l'*Udānavarga* ont

A côté et antérieurement à ce recueil de vers, les bouddhistes du continent semblent avoir disposé d'un *Udāna* sanskrit[1] parallèle à l'*Udāna* pāli et formé comme ce dernier de petits Sūtra débutant par une narration en prose et se terminant par une déclaration solennelle en vers.

Un certain nombre de ces Sūtra ont passé dans le *Saṃyuktāgama* sanskrit et dans ses deux traductions chinoises : 1. Le *Saṃyuktāgama I* ou *Tsa-a-han king* (Taishō 99) traduit entre 436 et 443 p. C. par Guṇabhadra, un moine de l'Inde Centrale qui utilisa un manuscrit apporté de Ceylan par Fa-hien (en 413) ou par Guṇabhadra lui-même (en 436) ; 2. Le *Saṃyuktāgama II* ou *Pie-yi tsa-a-han king* (Taishō 100), recension plus brève, mais apparemment complète, qui avait cours dans l'école Kāśyapīya et qui fut traduite par un maître dont le nom n'est pas conservé[2].

Parmi les Sūtra communs à l'*Udāna* pāli et aux deux *Saṃyukta* chinois on peut relever :

1. Le *Saṅgāmajisutta* de l'*Udāna*, I, 8 (éd. P. Steinthal, p. 5-6) correspondant au T 99, nº 1072, k. 38, p. 278 *b* 11-*c* 7, et au T 100, nº 11, k. 1, p. 376 *b* 21-*c* 11. L'ancienne épouse du moine Saṅgāmaji vient déposer aux pieds du religieux l'enfant qu'elle avait eu de lui et demande au religieux de le nourrir. Mais Saṅgāmaji n'eut pas un regard pour son fils. Le Buddha fait l'éloge de cette totale indifférence.

2. Le *Rājasutta* de l'*Udāna*, II, 2 (p. 10-11) correspond au T 99, nº 413, k. 16, p. 110 *a* 3-18. Des moines bouddhistes discutent sur la puissance respective de Bimbisāra, roi du Magadha, et de Prasenajit, roi du Kosala. Le Buddha stigmatise la futilité de pareille conversation.

3. Le *Juṇhāsutta* de l'*Udāna*, IV, 4 (p. 39-41) correspondant au T 99, nº 1330, k. 15, p. 367 *b* 5-29, et au T 100, nº 329, k. 15, p. 485 *a* 24-*b* 22. Un yakṣa assène un coup formidable sur la tête de Śāriputra, mais celui-ci, plongé en méditation, s'en aperçoit à peine. Le Buddha célèbre l'impassibilité des saints.

4. L'*Osajjanasutta* de l'*Udāna*, VI, 2 (p. 64-66) reproduisant avec des stances différentes le *Jaṭilasutta* du *Saṃyutta* pāli (I, p. 77-79) et correspondant au T 99, nº 1148, k. 42, p. 305 *c* 21-306 *a* 20, et au T 100, nº 71, k. 4, p. 399 *a* 19-*b* 27). Le Buddha explique

été relevés par M. F. Bernhard dans son édition de l'*Udānavarga*, Göttingen, 1965. Voir aussi H. Bechert, *Bruchstücke buddhistischer Verssammlungen : Die Anavataptagāthā und die Sthaviragāthā*, Berlin, 1961, p. 28-32.

1. Cet *Udāna* sanskrit est mentionné dans les listes de Poésies psalmodiées dressées par les Sarvāstivādin : cf. É. Lamotte, *op. cit.*, p. 177-178.

2. Cf. P. Demiéville, *L'Inde Classique*, II, Paris, 1953, p. 418 et 432.

au roi Prasenajit que les religieux hérétiques ne sont pas des arhat et n'ont pas atteint le Chemin des arhat.

5. Le *Dabbasutta* de l'*Udāna*, VIII, 10 (p. 93) correspondant au T 99, nº 1076, k. 38, p. 280 *b* 25-*c* 17, et au T 100, nº 15, k. 1, p. 378 *a* 28-379 *b* 16. Le Buddha décrit à ses disciples le Nirvāṇa-sans-reste de Dabba Mallaputta.

Selon qu'ils apparaissent dans l'*Udāna* pāli ou dans les deux *Saṃyuktāgama* chinois, ces cinq Sūtra accusent çà et là quelques divergences, tant en ce qui concerne le récit en prose que le nombre et la disposition des stances finales. Généralement ces divergences sont minimes et n'entament pas le fond du sujet ni la leçon que le Buddha veut en tirer.

Un Sūtra cependant fait exception : c'est le Sūtra intitulé *Pāḷalī* dans le sommaire *(uddāna)* de l'*Udāna* pāli (p. 9, ligne 13), *Po-chan* ou Mont Blanc dans le sommaire du *Saṃyuktāgama II* (T 100, p. 485 *b* 23). Ici, la tradition représentée par l'*Udāna* pāli s'écarte considérablement de la tradition sanskrite représentée par les deux *Samyuktāgama* chinois ainsi que les Vinaya des Dharmaguptaka et des Sarvāstivādin, deux sectes bouddhiques du Continent Indien. L'étude comparative des quatre recensions de ce même Sūtra explique dans une certaine mesure les raisons pour lesquelles la tradition sanskrite s'oppose à la tradition pāli ; elle illustre de façon suggestive les procédés utilisés par les exégètes dans la compilation des vieux textes canoniques.

I. Le Pāṭalīsutta dans la tradition pāli

Cette tradition est représentée par l'*Udāna* pāli, I, 7 (p. 4-5) et un Commentaire de l'Udāna, la Paramatthadīpanī (éd. F. L. Woodward, p. 63-70) due à l'ācariya Dhammapāla. Postérieur à Buddhaghosa (ve siècle), Dhammapāla était un dravidien, originaire de Kāñcipura, l'actuel Conjevaram sur la côte du Coromandel. Il étudia à Ceylan, au Mahāvihāra d'Anurādhapura, puis se fixa à Badaratittha dans le sud de l'Inde. S'inspirant de vieilles gloses tamoules, il se livra à l'exégèse des écritures canoniques bouddhiques et s'intéressa spécialement au Khuddakanikāya dont il commenta sept sections, parmi lesquelles l'*Udāna*.

Comme les autres Sūtra de l'*Udāna*, le Pāṭalīsutta débute par un court récit en prose et se termine par un *udāna*, une déclaration solennelle en vers. On a remarqué depuis longtemps que les *udāna* sont régulièrement plus anciens que les récits dans lesquels ils sont insérés. « Bien qu'un petit nombre d'*udāna* peuvent avoir été associés dès l'origine au récit qui les introduit, cependant, dans la

majorité des cas, c'est le compilateur lui-même qui a attaché ce récit à un vieil *udāna*. C'est pourquoi un grand nombre de Sūtra contiennent seulement des narrations très simples et parfois stupides, inappropriées au pathos des *udāna* »[1].

L'*udāna* du *Pāṭalīsutta* est constitué par la stance que voici :

yadā sakesu dhammesu pāragū hoti brāhmano |
atha etam Pisācañ ca Bakkulañ cātivattati ||

« Lorsqu'en ses propres qualités, le brâhmaṇe a atteint l'autre rive, alors il dépasse ce Piśāca et Bakkula. »

Mais le quatrième pada de cette stance présente une variante intéressante, attestée par le commentaire : *pākulañ* au lieu de *Bakkulañ*. Il faut alors traduire :

« Lorsqu'en ses propres qualités, le brâhmane a atteint l'autre rive, alors il dépasse ce Piśāca et [son] désordre. »

C'est évidemment de cette manière que le compilateur et le commentateur ont compris la stance. Ils en ont conclu que le brâhmaṇe par excellence, à savoir le Buddha, avait été un jour attaqué par un yakṣa carnivore *(piśāca)* anonyme et qu'il avait triomphé « de ce piśāca et du désordre *(pākula)* qu'il cherchait à provoquer ».

Cette conclusion était d'autant plus naturelle que les démêlés entre les yakṣa et les yakṣiṇī d'une part et le Buddha d'autre part constituent un thème littéraire souvent exploité dans les écritures canoniques et notamment dans le *yakkhasaṃyutta* du *Saṃyuttanikāya* (I, p. 206-215) où le Buddha est en butte aux tracasseries de divers yakṣa comme Suciloma, Sudatta, Āḷavaka, etc., cherchant à provoquer « crainte *(bhaya)*, émoi *(chambhitatta)* et dressement des cheveux *(lomahaṃsa)* »[2].

Pour introduire la stance qui nous occupe ici, il suffisait donc au compilateur de trouver un yakṣa particulièrement redoutable. Son choix se porta sur le yakṣa Ajakalāpaka.

Voici maintenant le texte et la traduction du *Pāṭalīsutta* :

Evaṃ me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā Pāṭaliyaṃ viharati Ajakalāpake celiye Ajakalāpakassa yakkhassa bhavane. tena kho pana samayena bhagavā rattī andhakāratimisāyaṃ abbhokāse nisinno hoti, devo ca ekamekaṃ phūsayati. atha kho Ajakālapako yakkho bhagavato bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃsaṃ uppādetukāmo yena bhagavā ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā bhagavato avidūre tikkhat-

1. M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, II, Calcutta, 1933, p. 85.
2. *Saṃyutta*, I. p. 211.

luṃ 'Akkulo Pakkulo' ti akkulapakkulikaṃ akāsi : eso te samaṇa pisāco 'ti. atha kho bhagavā etaṃ atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi :

yadā sakesu dhammesu pāragū hoti brāhmano |
atha etaṃ pisācañ ca pākulañ cātivattatī ti ||

C'est ainsi que j'ai entendu : Un jour le Bhagavat se trouvait à Pāṭalī, au sanctuaire d'Ajakālapaka, la demeure du yakṣa Ajakālapaka. Or donc, en cette occasion, le Bhagavat, durant l'obscurité profonde de la nuit, était assis en plein air, et le dieu [-nuage] faisait pleuvoir goutte à goutte. Alors le yakṣa Ajakālapaka désirant provoquer chez le Bhagavat crainte, émoi et dressement des cheveux, s'approcha du Bhagavat et, non loin de lui, en criant par trois fois « Akkulo Pakkulo », il provoqua trouble et désordre et dit : « Voici ici, pour toi, ô religieux, un démon carnivoire. » Alors, donc le Bhagavat, ayant compris le sens de cet événement, lança en cette occasion cette déclaration solennelle :

« Lorsqu'en ses propres qualités le brâhmaṇe a atteint l'autre rive, alors il dépasse ce piśāca et [son] désordre »[1].

* * *

Confronté avec ce Sūtra, le commentateur Dhammapāla éprouve les mêmes perplexités que nous. Il ignore tout du yakṣa Ajakalāpaka et de ses démêlés avec le Buddha. Force lui est donc d'épiloguer sur le nom d'Ajakalāpaka pour déterminer la nature du yakṣa, et de chercher dans la tradition folklorique un récit d'attaque démoniaque contre le Buddha, récit pouvant s'appliquer au yakṣa en question.

Le commentateur apporte quelques précisions sur les points suivants :

1. Le *Pāli-English Dictionary* de T. W. Rhys Davids et W. Stede rend compte des deux leçons *bakkula* et *pākula*. S.v. *bakkula*, il remarque : « a demon, uttering horrible cries, a form assumed by the Yakkha Ajakalāpaka, to terrify the Buddha » (*Udāna*, p. 5). Mais, s.v. *pākula*, il signale la variante *pākula* [fr. pa+ākula] « great confusion », read also in gāthā 7 [Udāna, p. 5] *pākula* for *bakkula*. La traduction de F. L. Woodward dans ses *Minor Anthologies of the Pāli Canon*, II, Londres, 1948, p. 6, repose sur cette seconde lecture : « When he hath reached the goal in all things that are his, the brāhmin is beyond this goblin *with his din*. » K. Seidenstücker, *Das Udāna*, Leipzig 1917, p. 12, traduit : « Wenn ein Brahmana in seinen eigenen Pflichten vollkomen ist, dann überwindet er diesen Unhold und Graus. » Voir aussi les remarques de R. Morris dans les *Notes and Queries* du Journal of the Pāli Text Society, 1886, p. 94-99.

1. *La localisation du Sūtra.* — Comme son titre l'indique, le *Pāṭalīsutta* se situe à *Pāṭalī*. Ce nom fait songer à *Pāṭaligāma*, simple village au temps du Buddha, mais appelé à devenir plus tard la capitale du Magaddha sous le nom de *Pāṭaliputta*[1]. Selon la grande majorité des manuscrits, le Commentaire (p. 63) remplace *Pāṭalī* par *Pāvā*, ville du pays des Malla. A proximité de *Vesāli*, sur la route reliant *Vesāli* à *Pāvā* se trouvait le sanctuaire du *Cāpāla cetiya* que le Buddha visita peu de temps avant sa mort[2]. Une confusion entre l'*Ajakalāpaka cetiya* de *Pāṭalī* et le *Cāpāla cetiya* de *Vesāli* s'est peut-être opérée dans l'esprit du commentateur.

2. *Le nom et la nature du yakṣa.* — A ce sujet, le commentateur (p. 64) se risque au jeu dangereux des étymologies :

So kira yakkho aje kalāpetvā bandhanena, ajakoṭṭhāsena saddhiṃ, baliṃ paṭicchati no aññathā: tasmā Aja-kalāpako ti paññāyittha. Keci pana 'ajake viya satte lāpetī' ti Ajaka-lāpako ti; tassa kira sattā baliṃ upanetvā yadā ajasaddaṃ katvā baliṃ upaharanti, tadā so tussati: tasmā Ajaka-lāpako ti vuccatī ti.

« C'est après avoir lié les chèvres par un lien et avec un troupeau de chèvres que ce yakṣa accepte les offrandes et si non pas : c'est pourquoi il fut désigné sous le nom de Lieur-de-chèvres. Mais d'autres disent qu'il fut appelé Faisant-parler-les-chevrettes en tant qu'il faisait parler les êtres comme des chevrettes : en effet, quand les êtres lui apportaient des offrandes et les lui présentaient en poussant des cris de chèvres, le yakṣa était content : c'est pourquoi il est appelé Faisant-parler-les-chevrettes. ».

Ces étymologies ne sont pas convaincantes : une seule chose en résulte : c'est un rapport entre le yakṣa et les chèvres *(aja)*.

Ajakalāpaka n'intervient pas parmi les yakṣa mis en scène dans le *yakkhasaṃyutta* du *Saṃyuttanikāya* (I, p. 206-215) ni dans les Sūtra correspondants des *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 49, p. 356-364 ; T 100, k. 15, p. 476-485). Mais sur la balustrade du Stūpa de Bhārhut commencée au IIIe siècle et terminée vers la fin du IIe siècle avant notre ère, figure une douzaine de yakṣa. L'un d'eux tient un lotus de la main droite ; il est debout sur un makara à tête humaine qui fourre ses mains entre les mâchoires d'une face dont on ne dis-

1. Voir G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, II, Londres, 1938, p. 178-179.

2. Voir Malalasekera, *Dictionary*, I, p. 863 ; E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Berlin, 1950, p. 106, 204, 222 ; *Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha*, Göttingen, 1944-48, p. 26, 96-99, 107, 113, 114, 116.

tingue plus que le menton et les dents ; une inscription nous le présente : c'est l'*Ajakālako yakho*[1].

Pour E. Hultzsch, *Ajakālaka* remonte au sanskrit *Ādyakālaka* et le yakṣa de ce nom serait le Temps Primordial[2]. B. Barua et K. G. Simha identifient l'*Ajakālaka* de Bhārhut à l'*Ajakalāpaka* de l'Udāna et, reprenant à leur compte l'explication de Hultzsch, voient dans ce yakṣa « a terrible embodiment of the ruthless unborn *(a-ja)* Time, destroying living beings, whose essence is immortality »[3]. A. K. Coomaraswamy remarque à son tour : « Si, comme le propose Barua, *Ajakālako* est le yakkha *Ajakalāpa* (« Bêlement de chèvre »), cela confirmerait notre identification d'*Ajakālaka* avec la Mort (Yama, Mṛtyu, Māra) ; le conflit que décrit le Commentaire étant à tous égards un simple doublet du Mārābhibhū primitif »[4].

Pour sa part, H. Lüders ne croit pas à l'identité *Ajakālaka-Ajakalāpaka* « parce qu'il est difficile de justifier la différence du membre final des deux noms ». Cependant, ajoute-t-il, « si les deux noms doivent être rapprochés — ce que je tiens pour vraisemblable — le plus simple est de considérer *kālaka* et *kalāpaka* comme des formations nominales à rattacher au causatif d'une racine *kal* qui peut se présenter sous la forme de *kālayati* ou de *kalāpayati*. Peut-être ce *kālayati* ou *kalāpayati* a-t-il la même signification que le sanskrit *kālayati*, 'chasser devant soi', 'poursuivre', 'effrayer'. »[5]

Mais les significations proposées par Lüders s'accordent mal avec l'idée que le commentateur de l'*Udāna* se faisait d'*Ajakalāpaka* et du culte qui lui était rendu. Ce yakṣa, bien loin de « chasser les chèvres », n'acceptait les offrandes qu'au milieu d'un troupeau de chèvres, et ses fidèles ne s'adressaient à lui qu'en poussant des bêlements de chèvre. Il apparaîtra dans les versions chinoises que nous examinerons plus loin que les fidèles du yakṣa revêtaient à rebours un tapis de *kuśa*, les longs poils à l'extérieur, pour se déguiser en chèvre et ressembler au yakṣa. C'est un cas typique de totémisme dont l'école sociologique (Durkheim) a voulu faire la religion élémentaire. Le totémisme implique la croyance qu'un lien unit un groupe humain à une espèce végétale ou animale (ici, une chèvre). Ce lien est tenu pour une véritable parenté, l'homme et le

1. Cf. H. LÜDERS, *Bhārhut Inscriptions*, ed. by E. WALDSCHMIDT and M. A. MEHENDALE (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. II, Part II), Ootacamund, 1963, p. 74-75, et pl. XVI, XXIX.

2. E. HULTZSCH, *ZDMG*, XL, 1886, p. 70, n° 93 ; *Indian Antiquary*, XXI, 1892, p. 234, n° 93.

3. B. BARUA et K. G. SIMHA, *Barhut Inscriptions*, Calcutta, 1926, p. 67-68.

4. A. K. COOMARASWAMY, *La Sculpture de Bharhut*, Paris 1956, p. 42, et pl. VII.

5. H. LÜDERS, *Bhārhut und die buddhistische Literatur*, Leipzig, 1941, p. 14-15 ; *Bhārhut Inscriptions*, *op. cit.*, p. 74-75.

totem ayant une même origine : le nom de la tribu ou du clan est celui de l'animal ; on nourrit celui-ci, on porte son deuil, on s'efforce de lui ressembler extérieurement. De son côté, le totem est le « protecteur collectif d'apparentés » (Van Gennep) : il défend les hommes de son groupe.

C'est dans cette perspective qu'il faut tenter d'expliquer le nom d'*Ajakalāpaka*, que je tiens pour un bahuvrīhi avec élargissement en *ka*. *Kalāpa* signifie lien, faisceau, masse, et est souvent précédé du substantif *keśa*, cheveu, crinière. *Keśakalāpa* « masse de cheveux » prend ici le sens de toison, et le yakṣa *Aja-kalāpa-ka* est le yakṣa Ayant-une-toison-de-chèvre, signification en parfait accord avec le contexte.

3. *L'attaque du yakṣa contre le Buddha.* — Le commentateur de l'*Udāna* ne lui consacre pas moins de cinq pages (p. 64-68), mais, comme il a l'honnêteté de le reconnaître (p. 65), son récit est un simple démarquage de l'*Ālavakasutta* du *Saṃyutta* (I, p. 213-215) et des gloses que l'exégète Buddhaghosa a consacrées à ce Sūtra dans ses commentaires du *Suttanipāta* (éd. Helmer Smith, I, p. 217-240) et du *Saṃyuttanikāya* (éd. F. L. Woodward, I, p. 316-337).

Un soir qu'Ajakalāpaka s'était rendu à une assemblée de yakṣa, le Buddha pénétra dans son palais et s'assit sur son trône. Le portier, effrayé, jugea prudent d'aller avertir Ajakalāpaka, tandis que le Buddha prêchait la Loi aux yakṣiṇī. Sur ces entrefaites, deux bons yakṣa, Sātāgira et Hemavata, qui se rendaient eux aussi à l'assemblée des yakṣa, furent arrêtés dans leur vol au-dessus de la demeure d'Ajakalāpaka ; apercevant le Buddha assis en la demeure du yakṣa, ils atterrirent auprès de lui et lui rendirent hommage. Puis, reprenant leur route, ils se rendirent auprès d'Ajakalāpaka et le prièrent de rentrer chez lui au plus vite pour accueillir le Buddha.

Rendu furieux par cette visite indésirable, Ajakalāpaka résolut de déloger le Buddha. Juché sur le sommet du Kailāsa, il somma par trois fois le Buddha de sortir, puis de rentrer dans son palais et le menaça de lui briser le cœur s'il ne répondait pas à ses questions (épisode emprunté à l'*Ālavakasutta*). Poursuivant son attaque, il provoqua neuf tempêtes de pluie et créa des troupes démoniaques qu'il lança à l'assaut du Buddha. Celui-ci, nullement effrayé, demeura immobile sur son siège.

Cependant, à la quatrième injonction du yakṣa, le Buddha refusa de rentrer dans le palais et alla s'asseoir en plein air où il eut à subir un orage. C'est alors que le yakṣa, pour le mettre définitivement en fuite, « poussa son rugissement de yakṣa » *(yakkhagajji-*

taṃ gajji). Concernant ces cris terribles qu'il qualifie d'imitatifs *(anukāraṇasadda)*, le Commentateur (p. 67-68) nous laisse le choix entre trois lectures et, partant, trois interprétations différentes :

a. Akkulo Pakkulo, cris ainsi dénommés parce qu'ils étaient cause de trouble et de confusion et qu'en les poussant le yakṣa créait le trouble et la confusion *(nigghosaniccharaṇ' āyaṃ akkula-pakkulakaraṇam atthī ti katvā akulapakkulikaṃ akāsi)*.

b. Akkulo Bakkulo, qui seraient synonymes d'*ākula-byākula*. Ici *kula* a le sens de naissance *(jāti)* : *ā-kula* désigne les êtres qui ne naissent qu'une fois *(ekavāraṃ jātako)* comme les lions, les tigres, etc. qui naissent du chorion *(jalābuja-sīha-byagghādayo)* ; *byā-kula* désigne les êtres qui naissent deux fois *(dve vāre jāto)* comme les serpents venimeux, les serpents noirs, etc., qui naissent de l'œuf *(aṇḍaj' āsīvisa-kaṇhasappādayo)*. En criant *akkulo bakkulo*, le yakṣa entend signifier au Buddha : Comme le lion, etc., ou comme le serpent venimeux, etc., je vais t'ôter la vie *(sīhādiko viya āsīvisādiko viya ca ahaṃ te jīvitahārako)*.

c. Akkh-ulo Bhakkh-ulo. Selon cette variante, le yakṣa entendrait signifier au Buddha qu'il est prêt *(ulati)* à le lancer, à le projeter, à le détruire, qu'il est prêt à le manger, à le dévorer *(akkhetuṃ khepetuṃ vināsetuṃ ulati, bhakkhituṃ khāditum ulati)*.

Quelles qu'aient été les significations de ces cris, ils laissèrent le Buddha absolument froid. C'est alors que le Maître prononça l'*udāna* : « Lorsqu'en ses propres qualités le brâhmaṇe a atteint l'autre rive, alors il dépasse le Piśāca et son désordre *(pākula)*. »

Toujours selon le Commentaire (p. 68-70), « atteindre l'autre rive en ses propres qualités » veut dire réaliser pleinement *(paripūri)* ses propres qualités, à savoir les qualités de sa nature propre *(saka-aṭṭhabhāva-dhamma)*, ou encore les qualités morales, etc. *(sīlādi-dhamma)*, ou enfin les qualités inhérentes à l'obtention des fruits du Chemin bouddhique.

Profondément impressionné par cet *udāna*, Ajakalāpaka se convertit à la foi bouddhique et fit profession d'*upāsaka*.

Comme je l'ai dit plus haut, l'*udāna* final du *Pāṭalīsutta*, présentait deux lectures au quatrième pada : *Bakkulam*, un nom propre désignant un yakṣa, et *pākulam*, un nom commun signifiant 'trouble' ou 'désordre'. En adoptant la seconde lecture, la tradition pāli s'est aiguillée sur une fausse piste. Les compilateurs de l'*Udāna* et le commentateur Dhammapāla n'ont pas reconnu dans *Bakkula* le yakṣa qui avait tenté d'effrayer le Buddha. Il leur a donc fallu trouver un autre yakṣa, et ils ont inventé Ajakalāpaka en lui attribuant une attaque contre le Buddha, attaque dont la tradition littéraire leur fournissait le cliché. La tradition sanskrite n'a pas commis la même erreur, et c'est pourquoi elle s'est séparée dès l'origine de la tradition pāli.

II. Le Pāṭalīsūtra dans la tradition sanskrite

L'*udāna* final du *Pāṭalīsutta* pāli (*Udāna*, I, 7) se retrouve, en sanskrit, dans un complexe de six stances de l'*Udānavarga*, ch. XXXIII, st. 68-73 (éd. F. Bernhard, p. 498-500)[1] :

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
atha caikaḥ piśācaṃ ca Bakkulaṃ cātivartate ‖ 68

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
athāsya vedanāḥ sarve astaṃ gacchanti paśyataḥ ‖ 69

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
athāsya pratyayāḥ sarve astaṃ gacchanti paśyataḥ ‖ 70

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
athāsya cāsravāḥ sarve astaṃ gacchanti paśyataḥ ‖ 71

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
athāsya sarvasaṃyogā astaṃ gacchanti paśyataḥ ‖ 72

yadā hi sveṣu dharmeṣu brāhmaṇaḥ pārago bhavet |
atha jātijarāṃ caiva maraṇaṃ cātivartate ‖ 73

« 68. Lorsqu'en ses propres qualités, le brâhmaṇe a atteint l'autre rive, alors, lui, seul, dépasse piśāca et Bakkula. — 69. Lorsque..., alors toutes les sensations disparaissent chez ce voyant. — 70. Lorsque..., alors toutes les conditions disparaissent chez ce voyant. — 71. Lorsque..., alors toutes les impuretés disparaissent chez ce voyant. — 72. Lorsque..., alors toutes les entraves disparaissent chez ce voyant. — 73. Lorsque..., alors il dépasse naissance, vieillesse et aussi mort. »

Au quatrième pada de la stance 68, la lecture *Bakkula* est la seule à être attestée par les manuscrits. Elle est confirmée par toutes les traductions chinoises qui seront examinées plus loin et aussi par la traduction tibétaine du *Ched-du-brjod-paḥi ṭshoms*, ch. XXXIII, st. 79 (éd. H. Beckh, p. 153) : gaṅ tshe bram ze chos rnams kyi pha rol phyin par gyur pa na | de tshe śa za *Ba ku la* gcig pu las kyaṅ śin tu ḥdas ‖

Bakkula est ici le nom d'un yakṣa orthographié à volonté *Bakkula*, *Vakkula*, *Makkula*, *Vakula*. Ce nom était aussi porté par un moine bouddhiste de Kauśāmbī : *Bakkula*, *Bākula*, *Vakkula* dans les textes pāli[2] ; *Bakkula*, *Bakula*, *Vakkula*, *Vakula* et même

1. Voir aussi B. Pauly, « Fragments sanskrits de Haute Asie », *Journal Asiatique*, 1961, p. 394-396. — La stance 72 apparaît aussi, avec variantes, dans le *Dhammapada* pāli, st. 384, et le *Gāndhārī Dharmapada*, st. I, 14 (éd. J. Brough, p. 120).

2. Cf. Malalasekera, *Dictionary*, II, p. 261.

Valkula dans les textes sanskrits[1]. Ces variations à l'initiale sont dues à des influences prakritiques bien connues[2].

Le Catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī édité par S. Lévi dans le Journal Asiatique (1915, p. 30-58) mentionne deux yakṣa *Vakula :* l'un à Rājagṛha (verset 6), l'autre à Ujjihāna en Bhāratavarṣa (verset 54).

Amenés à introduire par une courte narration la stance nº 68 de l'*Udānavarga* correspondant à la stance I, 7 de l'*Udāna* pāli, les compilateurs des écritures canoniques en sanskrit croient savoir que l'attaque lancée contre le Buddha ne fut pas le fait d'un yakṣa, mais d'un disciple du Buddha qui, pour effrayer le Maître et le forcer à regagner son vihāra, s'était déguisé en yakṣa Bakkula. Ce disciple était l'un des huit assistants *(upasthāyaka)* que le Buddha attacha successivement à son service au cours de son ministère public[3]. Les sources pāli l'appellent Nāgasamāla, mais dans les textes sanskrito-chinois il est plus connu sous le nom de Nāgapāla « Gardien d'éléphants »[4].

Cette nouvelle version des faits se trouve dans le *Saṃyuktāgama I* (T 99, nº 1320, k. 49, p. 362 *a* 29-*c* 6) et le *Saṃyuktāgama II* (T 100, nº 319, k. 15, p. 480 *b* 18-*c* 19). On remarquera qu'à la différence de l'*Udāna* pāli, les *Saṃyuktāgama* ne se contentent pas de citer une seule stance, mais reproduisent avec quelques variantes les six stances de l'*Udānavarga* XXXIII, 68-73, dont je viens de citer le texte.

1. Cf. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, 1953, p. 397.

2. Cf. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, New Haven 1953, p. 17, § 2.30 ; H. Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, Berlin, 1954, p. 83, § 99 ; p. 112, § 144-147.

Les versions chinoises que nous examinerons plus loin ont souvent *Makkula* au lieu de *Bakkula*. Sur l'alternance *m/v* fréquente dans les prakrits, voir R. Pischel, *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Strasbourg, 1900, p. 173 et suiv., § 248, 250, 251, 261, et J. Brough, *The Gāndhārī Darmapada*, Londres, 1962, p. 88, § 36.

3. Selon les commentateurs çinghalais, les assistants du Buddha, sans compter Ānanda, le meilleur de tous, furent au nombre de sept : Nāgasamāla, Nāgita, Upavāna, Sunakkhatta, Cunda le novice, Sāgata et Meghiya : voir les commentaires du *Saṃyutta* (éd. F. L. Woodward, I, p. 258), de l'*Udāna* (éd. F. L. Woodward, p. 217) et des *Theragāthā* (tr. *Psalms of the Brethren*, p. 350). On trouve des listes semblables dans l'*Upadeśa* (T 1509, k. 26, p. 252 *c* 16-17 ; k. 33, p. 303 *b* 16-17), le *Pi ni mou king* (T 1463, k. 5, p. 827 *c* 11-14), etc.

4. Voir sa biographie dans Malalasekera, *Dictionary*, *op. cit.*, II, p. 45 ; C. Akanuma, *Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien*, Nagoya, 1931, p. 436.

SAṂYUKTA I (T 99, p. 362).

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha se trouvait sur le Mont *Mo-kieou-lo* 摩鳩羅 (Makkulaparvata) et l'āyuṣmat *Na-k'ie-po-lo* 那伽波羅 (Nāgapāla) était son assistant *(upasthāyaka)*.

A ce moment, durant l'obscurité de la nuit *(rātryandhakāra)*, le Deva fit pleuvoir à fines gouttes, l'éclair luisit, il éclaira, et le Bhagavat, sorti de son *vihāra*, se promena en plein air *(abhyavakāśe caṅkrame caṅkramyate*[1]*)*.

Alors Śakra Devendra fit cette réflexion : « Aujourd'hui le Bhagavat se trouve sur le Mont Makkula : l'āyuṣmat Nāgapāla l'assiste et le soigne. Dans l'obscurité de cette nuit, le Deva fait pleuvoir à fines gouttes, l'éclair luit et il éclaire. Le Bhagavat, sorti de son vihāra, se promène en plein air. Je vais fabriquer par transformation *(abhinirmā-)* un belvédère de béryl *(vaiḍūryakūṭāgāra)* et, tenant en mains ce belvédère, j'irai à la suite du Buddha. »

Ayant fait cette réflexion, il fabriqua par transformation un belvédère de béryl et, en le tenant, il se rendit auprès du Buddha. Ayant salué de la tête les pieds du Buddha *(bhagavataḥ pādau śirasābhivandya)*, il alla à la suite du Buddha.

En ce temps-là, les gens du royaume de *Mo-kie-t'i* 摩竭提 (Magadha), quand un garçon ou une fille criait durant la nuit, l'effrayaient avec le yakṣa Makkula, et l'enfant s'arrêtait.

Chez les disciples qui assistent et servent [le Buddha], il est de règle d'attendre que le Maître soit sorti de méditation et c'est seulement après qu'ils vont dormir[2]. Or, à ce moment-là, le

SAṂYUKTA II (T 100, p. 480 *b-c*)

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le Buddha se trouvait sur le *Po-chan* 白山 « Mont Blanc » (Pāṭalīparvata ?)[3] et, en ce temps-là, l'āyuṣmat *Siang-hou* 象護 « Gardien d'éléphants » (Nāgapāla) était son assistant.

A ce moment, le Bhagavat, durant la nuit, alla en promenade. Le Deva fit tomber une pluie fine ; les éclairs luisaient et il éclaira.

Alors Śakra Devendra fabriqua par transformation un belvédère précieux en béryl, pour en couvrir le Buddha. Ayant fait cette chose, il se rendit auprès du Buddha et salua de la tête les pieds du Buddha. Le Tathāgata se promena, seul et sans arrêt.

En ce temps-là, les gens du royaume, quand un petit enfant criait et pleurait sans s'arrêter un instant, se servaient à l'improviste du yakṣa *Po-kiu-lo* 薄俱羅 (Bakkula) pour l'effrayer.

Or, chez les Buddha, c'est une règle constante qu'aussi longtemps que le Maître n'a pas regagné sa chambre, ses disciples ne peuvent pas rentrer au vihāra les premiers ni s'endormir avant lui.

---

1. Expression consacrée : cf. *Avadānaśataka* (éd. J. S. SPEYER, I, p. 228).

2. Comparer le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (éd. N. DUTT, *Gilgit Manuscripts*, III, Part 1, p. 90) et le *Divyāvadāna* (éd. E. B. COWELL et R. A. NEIL, p. 90) : *Dharmatā khalu buddhānāṃ bhagavatāṃ na tāvad upasthāyakāḥ pratisaṃlīyante na yāvad buddhā bhagavantaḥ pratisaṃlīnā iti.*

3. Les caractères *Po-chan* ou *Po-chan-chan* désignent aussi le Mont Paṇḍava, l'une des cinq montagnes de Rājagṛha (cf. AKANUMA, *op. cit.*, s.v. *Paṇḍava*, p. 480, 529), mais peut-être rendent-ils ici

Bhagavat et Śakra Devendra se promenaient dans la nuit depuis longtemps.

Alors l'āyuṣmat Nāgapāla fit cette réflexion : « Le Bhagavat, cette nuit-ci, se promène depuis longtemps. Je vais maintenant prendre l'aspect *(varṇa)* du yakṣa Makkula et l'effrayer. »

Alors le bhikṣu Nāgapāla se couvrit à rebours d'un [tapis] de *kiu-tche* 俱執 *(kuśa)*[1], les longs poils vers l'extérieur, alla se placer en tête du promenoir *(caṅkrama)* du Bhagavat, et dit au Buddha : « Le yakṣa Makkula arrive ! Le yakṣa Makkula arrive ! »

Alors le Bhagavat dit au bhikṣu Nāgapāla : « Toi, Nāgapāla, tu es un sot *(mohapuruṣa)* de prendre l'aspect du yakṣa Makkula pour effrayer le Buddha. Tu es incapable d'agiter un seul poil *(roman)*, un seul cheveu *(keśa)* du Tathāgata, Arhat et Samyaksaṃbuddha. Le Tathāgata, Arhat et Samyaksaṃbuddha a, depuis longtemps, éliminé la crainte. »

Alors Śakra Devendra dit au Buddha : « Bhagavat, dans le Saddharmavinaya, y a-t-il encore de tels hommes ? » Le Buddha dit : « Kauśika, dans le clan *(gotra)* Gautama, ils sont très nombreux. Ceux-ci dans le temps futur *(anāgate 'dhvani)*, parviendront, eux aussi, à obtenir les qualités pures *(viśuddha-dharma)* »[2].

En cette circonstance, le Bhagavat dit ces stances :

Lorsque le brâhmaṇe, en ses propres

Alors Nāgapāla fit cette réflexion : « Cette nuit-ci, il y a longtemps que le Bhagavat ne dort pas. Je vais faire le yakṣa Bakkula et l'effrayer pour qu'il aille dormir. »

Ayant fait cette réflexion, il chercha et revêtit à rebours un [tapis] de *kiu-tche (kuśa)*, gagne la tête du promenoir et dit au Buddha : « Śramaṇe, śramaṇe ! le yakṣa Bakkula arrive ! »

Alors le Buddha dit à Nāgapāla : « Toi, tu es un sot de vouloir m'effrayer avec le yakṣa Bakkula. Ne sais-tu pas que le Tathāgata, depuis longtemps, a éliminé la crainte *(bhaya)*, le dressement des cheveux *(romaharṣa)* et tout émoi *(chambitatva)*[3] ? »

Alors Śakra Devendra, ayant vu et entendu cela, dit au Buddha : « Bhagavat, dans le Dharma du Buddha, y a-t-il encore de tels religieux *(pravrajita)* ? » Le Buddha dit à Devendra : « Kauśika, le clan Gautama est très vaste et de grande capacité. Ces hommes-là, avant longtemps, obtiendront eux aussi les qualités pures. »

En cette circonstance, le Bhagavat dit ces stances :

---

le toponyme Pāṭalī attesté dans l'*Udāna* pāli et le Vinaya des Dharmaguptaka. Le sanskrit *pāṭala* a le sens de « pâle », et plus précisément de rouge pâle *(śvetarakta)*.

1. Il est souvent question dans les textes pāli du *kusa-cīra* « vêtement en herbe *kuśa* (Poa cynoxeroides) » (Vinaya, I, p. 305 ; Dīgha, I, p. 167 ; Aṅguttara, I, p. 240, 295), mais M. P. Demiéville me fait remarquer que, d'après le Vinaya des Sarvāstivādin (T 1435, k 6, p. 45 *b* 2, 45 *b* 29), *kiu-tche* serait un tapis, un matelas, un siège ou une couche que les moines utilisaient comme vêtement lorsqu'ils n'en avaient pas d'autres. En pāli, il semble que ce soit *koccha* (cf. Vinaya, IV, p. 40 ; tr. I. B. Horner, *Book of the Discipline*, II, p. 240 : « stool »).

2. Dans les *Theragāthā*, vers 267-270, Nāgapāla se présentera comme arhat.

3. *Bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃso* (en sanskrit *bhayaṃ chambhitatvaṃ romaharṣaḥ*) est une expression consacrée : cf. Vinaya, II, p. 155 ; Dīgha, III, 17 ; Saṃyutta, I, p. 211, etc. ; E. Waldschmidt, *Bruchstücke buddhistischer Sūtras*, Leipzig, 1932, p. 47 ; « Kleine Brāhmī-Schriftrolle », *Nachrichten* de Göttingen, 1959, n° 1, p. 11.

qualités *(sveṣu dharmeṣu)*, a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors, lui seul *(eka)* dépasse *(ativartate)* le *P'i-chö-tche* 毘舍遮 (Piśāca) et le *Mo-kieou-lo* (Makkula). — Uv. XXXIII, 68.

Lorsque le brâhmaṇe, en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* [a atteint l'autre rive *(pāraga)*], toutes les sensations *(vedanā)*, imaginations *(kalpa)* et considérations *(vikalpa)* disparaissent *(astaṃ gacchanti)* entièrement. — Uv., XXXIII, 69.

Lorsque le brâhmaṇe, en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors toutes les conditions *(pratyaya)* disparaissent *(astaṃ gacchanti)* entièrement. — Uv., XXXIII, 70.

Lorsque le brâhmaṇe, en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, toutes [croyances] relatives à l'individu *(pudgalagrāha)* disparaissent entièrement.

Lorsque le brâhmaṇe, en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors il dépasse *(ativartate)* entièrement la naissance *(jāti)*, la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)*. — Uv., XXXIII, 73.

Le Buddha dit ces choses ; et alors Śakra Devendra, ayant approuvé et

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors il détruit toutes les entraves de l'existence *(kṣīṇasarvabhavasaṃyojana)*.

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors, chez ce voyant *(asya paśyataḥ)*, toutes les sensations *(vedanā)* disparaissent *(astaṃ gacchanti)*. — Uv., XXXIII, 69.

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors, chez ce voyant *(asya paśyataḥ)*, les conditions *(pratyaya)* disparaissent *(astaṃ gacchanti)*. — Uv., XXXIII, 70.

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors chez ce voyant *(asya paśyataḥ)*, les entraves *(saṃyoga)* disparaissent *(astaṃ gacchanti)*. — Uv., XXXIII, 72.

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors chez ce voyant *(asya paśyataḥ)*, la naissance *(jāti)*, la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)* [disparaissent]. — Uv., XXXIII, 73.

Lorsqu'en ses propres qualités *(sveṣu dharmeṣu)* le brâhmaṇe muni des pratiques *(cāritrasaṃpanna)* a atteint l'autre rive *(pāraga)*, alors il dépasse *(ativartate)* le *P'i-chö-tchö* 毘舍闍 (Piśāca) et le Bakkula. — Uv., XXXIII, 68.

Alors Śakra Devendra ayant entendu les paroles du Buddha se réjouit et, après

accueilli avec joie les paroles du Buddha, salua de la tête les pieds du Buddha et disparut sur le champ *(idam avocad bhagavān. atha Śakro devendro bhagavato bhāṣitam abhinandyānumodya bhagavat-pādau śirasā vanditvātraivāntarhitaḥ)*[1].

avoir salué de la tête les pieds du Buddha, il regagna son palais céleste.

Comme on vient de le voir, les deux *Saṃyuktāgama* introduisent la stance I, 7 de l'*Udāna* pāli, ou plutôt les stances XXXIII, 69-73 de l'*Udānavarga* sanskrit, par un récit absolument inconnu de la tradition pāli. Aux termes de ce récit, ce n'est pas un yakṣa quelconque qui aurait tenté d'effrayer le Buddha, mais un disciple, Nāgapāla, sous le déguisement du yakṣa Bakkula.

Deux questions se posent : d'où provient ce récit ? A-t-il toujours été lié aux stances de l'*Udāna?*

Ce récit a été tiré de certains Vinaya en usage sur le Continent Indien. Il servait à illustrer un *pātayantikadharma* du Prātimokṣa interdisant à un bhikṣu d'effrayer *(bhīṣaṇa)* ou de faire effrayer un autre bhikṣu, ne fût-ce que par plaisanterie (*pātayantikadharma* nº 55 du Prātimokṣa des Dharmaguptaka ; nº 66 du Prātimokṣa des Sarvāstivādin[2]).

Dans le Vinaya des Dharmaguptaka (T 1428, k. 16, p. 673 *b* 19-*c* 23), traduit dès 408 par le moine kaśmīrien Buddhayaśas, le récit n'est pas mis en rapport avec les stances de l'*Udāna*. En revanche, le Vinaya des Sarvāstivādin (T 1435, k. 16, p. 113 *b* 22-*c* 22), traduit par Kumārajīva à partir de 404, fait intervenir trois stances de l'*Udānavarga* (XXXIII, 68, 73, 72), non sans les modifier légèrement pour les lier plus étroitement au récit. Il dit : « Le *Buddha* pénètre et connaît sans obstacle ses propres qualités », alors que le texte original portait : « Lorsqu'en ses propres qualités le *brâhmaṇe* a atteint l'autre rive... ». Selon toute probabilité, le passage des Vinaya qui nous occupe ici ne comportait primitivement aucune citation de l'*Udāna*. Des compilateurs, s'inspirant vraisemblablement du *Pāṭalīsūtra* des *Saṃyuktāgama*, ont cru bon d'introduire, dans le Vinaya des Sarvāstivādin, trois stances de l'*Udānavarga* en les modifiant comme il convenait. En revanche, le texte du Vinaya des Dharmaguptaka ne subit ici aucune interpolation.

1. Cliché : cf. *Mahāparinirvāṇasūtra*, éd. E. Waldschmidt, p. 186, 256, 278, 366.

2. Pour les autres Vinaya, voir W. Pachow, *A Comparative Study of the Prātimokṣa*, Santiniketan, 1955, p. 157 ; V. Rosen, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa*, Berlin, 1959, p. 48, *s.v. Bhīṣaṇa*.

VINAYA DHARMAGUPTAKA
(T 1428, p. 673 *b-c*)

Un jour, le Buddha se trouvait au pays de *Po-lo-li-p'i* 波羅梨毘 (Pāṭalī ?). A ce moment-là l'āyuṣmat *Na-kia-po-lo* 那迦波羅 (Nāgapāla), un bhikṣu, servait constamment le Bhagavat, l'assistait et lui offrait ce dont il avait besoin.

Le Buddha dit à Nāgapāla : « Va prendre mon vêtement de pluie *(varṣāśāṭī)* : je veux aller au promenoir *(caṅkramasthāna)* pour me promener. » Le disciple obéit à l'ordre, prit le vêtement de pluie et le donna au Bhagavat.

Alors le Bhagavat, ayant reçu le vêtement de pluie, se rendit au promenoir et s'y promena.

Alors Śakra Devendra fabriqua par transformation *(abhinirmimīte sma)* un palais-promenoir *(caṅkramaprāsāda)* en or et, les mains jointes *(pragṛhītāñjali)*, il se tint devant le Bhagavat et dit : « Que le Bhagavat s'y promène, que le Sugata s'y promène. »

Chez les Buddha, c'est une règle constante que, lorsqu'ils se promènent, leur assistant *(upasthāyaka)* se tienne debout en tête du promenoir *(caṅkramasya puratah)*. Alors donc le bhikṣu Nāgapāla se tint debout en tête du promenoir.

Constatant que la première veille *(prathama yāma)* était passée, il dit au Bhagavat : « La première veille est passée, il faudrait retourner au vihāra. » Mais le Bhagavat garda le silence *(tūṣṇīmbabhūva)*.

Ensuite, Nāgapāla constata que la veille de minuit *(madhyama yāma)* et la dernière veille *(paścima yāma)* étaient passées : l'aurore déjà se levait ; les oiseaux s'étaient éveillés et le jour allait luire. Il dit au Bhagavat : « La première veille, la veille de minuit et la dernière veille sont passées, l'aurore se lève, les

VINAYA SARVĀSTIVĀDIN
(T 1435, p. 113 *b-c*)

Le Buddha se trouvait au pays de *Wei-ye-li* 維耶離 (Vaiśālī), sur le Mont *Mo-kiu-lo* 摩倶羅 (Makkulaparvata). A ce moment-là, il était accompagné de son assistant *(upasthāyaka)*, le bhikṣu *Siang-cheou* 象守 « Gardien d'éléphants » Nāgapāla.

Chez les assistants des Buddha, il est de règle que si le Buddha n'a pas regagné le vihāra, de n'y pas rentrer avant lui.

Alors le Buddha, durant la première veille *(prathame yāme)*, se promena en plein air *(abhyavakāśe caṅkramyate)*, et à ce moment une pluie fine tombait.

Śakra Devendra fit cette réflexion : « Le Buddha actuellement se promène en plein air et une pluie fine tombe. Pourquoi ne fabriquerais-je pas par transformation *(abhinirmā-)* une grotte de béryl *(vaiḍūryaguhā)* pour que le Buddha se promène à l'intérieur ? » Aussitôt il la fabriqua par transformation. Le Buddha s'y promena et Śakra le suivait.

oiseaux s'éveillent et le jour va luire. Je voudrais que le Bhagavat retourne au vihāra. » Mais le Bhagavat garda le silence.

Alors Nāgapāla fit cette réflexion : « Ne devrais-je pas maintenant effrayer le Buddha pour qu'il regagne le vihāra ? »

Alors Nāgapāla se couvrit à rebours d'un [tapis] de *kiu-tche* 拘執 *(kuśa)*, se rendit auprès du Buddha et poussa des cris inhumains et effrayants *(amanuṣya-bhīmaśabda)* : « Śramane, je suis un yakṣa. »

Le Bhagavat répondit : « Il faut savoir que c'est un sot *(mohapuruṣa)* et que ses intentions *(citta)*, elles aussi, sont mauvaises. »

Alors Śakra Devendra demanda au Buddha : « Dans le Saṃgha, y a-t-il encore de tels hommes ? » Le Buddha dit à Śakra Devendra : « Dans le Saṃgha, il y a des hommes comme cela », et il dit encore à Śakra Devendra : « Cet homme, dans l'existence présente *(ihajanmani)*, obtiendra les dharma purs *(viśuddha-dharma)*. »

Alors Śakra Devendra loua le Buddha par cette gāthā :

Le Buddha se promena longtemps, et le bhikṣu Nāgapāla, tourmenté par le vent et la pluie, fit cette réflexion : « Par quel moyen *(upāya)* forcer le Buddha à regagner le vihāra, pour que moi aussi je puisse rentrer ? »

En ce temps-là toute la population du Makkulaparvata, quand un petit enfant gémissait, l'effrayait avec le yakṣa *P'o-kiu-lo* 婆俱羅 (Bakkula) pour qu'il cesse de pleurer.

Alors Nāgapāla se couvrit à rebours d'un [tapis] de *kiu-tche* 俱執, se tint debout en tête du promenoir *(caṅkramasya puratalı)* et, se couvrant les oreilles des deux mains, il dit au Buddha : « Le yakṣa Bakkula arrive ! »

Alors Śakra Devendra demanda au Buddha : « Bhagavat, dans le Dharma du Buddha, y a-t-il encore de tels sots *(mohapuruṣa)?* » Le Buddha dit : « Kauśika, mon clan *(gotra)* est vaste. Mais cet homme, dans la vie présente, obtiendra, lui aussi, la destruction des impuretés *(āsravakṣaya)* : il aura fait ce qu'il avait à faire et il n'aura plus d'autre existence que celle-ci *(kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparam asmād bhāvam iti prajānāti)*[1]. »

Le Buddha enseigna, instruisit, incita et réjouit [Śakra Devendra] de multiples manières et, après l'avoir enseigné, instruit, incité et réjoui, il garda le silence *(atha bhagavān Śakraṃ Devendram aneka-paryāyeṇa saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃpraharśayati ; saṃdarśayitvā samādāpayitvā samuttejayitvā saṃpraharṣayitvā tūṣṇīm abhūt*[2]*).*

1. Cliché : cf. *Catuṣpariṣatsūtra*, éd. E. WALDSCHMIDT, p. 170, 206, 210, 449, 455, 456.

2. Cliché : cf. Dīgha, II, p. 42, 95 ; *Mahāvadānasūtra*, éd. E. WALDSCHMIDT, p. 162 ; EDGERTON, *Dictionary*, p. 568 *a*, s.v. *samādāpayati*, n° 4.

Le saint *(ārya)* marche seul *(ekacara)*, sans négligence *(apramatta)*. Ni le blâme *(paṃsana)* ni l'éloge *(praśaṃsā)* ne l'ébranlent. Quand il entend le rugissement du lion *(siṃhanāda)*, il ne craint pas : tel le vent qui traverse les herbes sans obstacle. Il conduit tous les êtres et détermine tous les hommes et les dieux.

Alors le Bhagavat répondit par cette gāthā :

Le Devendra reconnaît avoir eu peur :
c'est pourquoi il a dit ces paroles.

Alors Śakra Devendra, ayant salué de la tête les pieds du Buddha *(bhagavatpādau śirasā vanditvā)*, cacha sa forme et s'en alla *(prakrānta)*.

Alors, la nuit étant passée *(atikrāntāyāṃ rātryām)*, à l'aube *(pratyūṣe)*, le Bhagavat ayant réuni la Communauté des moines *(bhikṣusaṃghaṃ saṃnipātya)* exposa cette affaire *(nidāna)* devant les bhikṣu : « Ce Nāgapāla, dit-il, est un sot *(mohapuruṣa)* d'avoir voulu m'effrayer. »

Śakra Devendra ayant entendu les enseignements, les instructions, les incitations et les encouragements du Buddha, salua de la tête les pieds du Buddha et, ayant tourné à droite autour de lui, il s'en alla *(bhagavatpādau śirasā vanditvā, bhagavantaṃ pradakṣiṇīkṛtya prakrāntaḥ)*.

Śakra était parti depuis peu que le Buddha regagna son vihāra et s'assit sur le siège qui lui était désigné *(atha bhagavān aciraprakrāntasya Śakrasya Devendrasya yena svakavihāras tenopajagāma upetya prajñapta evāsane nyaṣīdat*[1]*)*.

Alors, la nuit étant passée, le Bhagavat en cette circonstance ayant réuni la Communauté des moines blâma de toute façon le bhikṣu Nāgapāla et dit *(athātikrāntāyāṃ rātryāṃ bhagavān etasmin nidāna etasmin prakaraṇe bhikṣusaṃghaṃ saṃnipātyānekaparyāyeṇa Nāgapālaṃ bhikṣuṃ vigarhati sma*[2]*)* : « Comment donc, sot personnage *(mohapuruṣa)*, pourrais-tu effrayer le Tathāgata, le Buddha Bhagavat ? Tu es un sot. Les Buddha n'ont ni crainte, ni émoi, ni dressement des cheveux *(nāsti buddhānāṃ bhayaṃ vā chambitatvaṃ vā romaharṣo vā)*. »

Et en ce moment, le Buddha dit ces stances :

Le Buddha pénètre *(abhijānāti)* et connaît sans obstacles *(pratisaṃvedayati)* ses propres qualités *(svadharma)*. Y a-t-il un homme qui pourrait l'effrayer par le

1. Cliché.

2. Cliché : cf. E. Waldschmidt, *Bruchstücke des Bhikṣuṇīprātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig, 1926, p. 46 ; V. Rosen, *Der Vinayavibhaṅga...*, p. 13-14.

yakṣa Bakkula ? Cf. Uv., XXXIII, 68.

Le Buddha pénètre et connaît sans obstacle ses propres qualités. C'est pourquoi il dépasse *(ativartate)* les douleurs *(duḥkha)* de la naissance *(jāti)*, de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇā)*. Cf. Uv., XXXIII, 73.

Le Buddha pénètre et connaît sans obstacle ses propres qualités. C'est pourquoi il détruit toutes les entraves *(saṃyoga)* et les passions *(kleśa)*. Cf. Uv., XXXIII, 72.

Alors le Bhagavat ayant blâmé de toute manière le bhikṣu Nāgapāla déclara aux moines *(atha buddho bhagavān anekaparyāyeṇa Nāgapālaṃ bhikṣuṃ vigarhya bhikṣūn āmantrayate)* : « Ce sot personnage *(mohapuruṣa)* est siège de nombreuses et diverses impuretés *(āsrava)* et très immoral *(duḥśīla)*. A partir d'aujourd'hui je donne aux moines cette prescription en raison des dix buts jusques et y compris la longue durée de la Bonne Loi *(adyāgreṇa bhikṣūṇāṃ śikṣāpadaṃ prajñāpayiṣyāmi daśārthavaśān pratītya yāvat saddharmacirasthitikāyai)*. Ceux qui voudront l'énoncer doivent l'énoncer comme ceci *(evaṃ caitac chikṣāpadam uddeṣṭavyam)*[1] :

Si un bhikṣu effraie un autre bhikṣu, il y a pātayantikā *(yaḥ punar bhiksur bhiksuṃ bhīṣayet pātayantikā)*[2].

Le Buddha ayant blâmé de toute manière le bhikṣu Nāgapāla déclara aux moines *(atha buddho bhagavān anekaparyāyeṇa Nāgapālaṃ bhikṣuṃ vigarhya bhikṣūn āmantrayate)* : « En raison des dix avantages, je donne aux moines cette prescription *(daśānuśaṃsān pratītya bhikṣūṇāṃ śikṣāpadaṃ prajñāpayiṣyāmi)*. A partir d'aujourd'hui, cette prescription doit être énoncée comme ceci *(adyāgreṇaivaṃ caitac chikṣāpadam uddeṣṭavyam)* :

Si un bhikṣu effraie ou fait effrayer un autre bhikṣu, ne fût-ce que par plaisanterie, il y a pātayantikā *(yaḥ punar bhikṣur bhikṣuṃ bhīṣayed bhīṣāpayed vāntato hāsyapreksyam api pātayantikā)*[3].

---

1. Cliché : voir note précédente. Les dix buts (en pāli : *dasa atthavase paṭicca*), les dix avantages *(daśānuśaṃsāṃ pratītya)* en vue desquels le Buddha donne une prescription aux moines sont énoncés de façon quelque peu différente dans les divers Vinaya. Voir le tableau comparatif dressé par E. Waldschmidt, *Brucks. des Bhikṣuṇīprātimokṣa...*, p. 49.

2. Ce libellé est identique à celui des Theravādin (Vinaya, IV, p. 114) : *yo pana bhikkhu bhikkhuṃ bhiṃsāpeyya, pācittiyaṃ ti*, et à celui des Mahāsāṃghika (W. Pachow et R. Mishra, *The Prātimokṣa-Sūtra of the Mahāsāṃghikās*, Allahabad, 1956, p. 30) : *yo puna bhikṣū bhikṣūṃ bhīṣeya, pācattikam.*

3. C'est le libellé des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin. Cf. L. Finot, « Le Prātimokṣa des Sarvāstivādins », *Journal Asiatique*, 1913, p. 518 ; V. Rosen, *Vinayavibhaṅga...*, p. 193 ; A. C. Banerjee, *Prātimokṣasūtra (Mūlasarvāstivāda)*, Calcutta, 1954, p. 27.

La faute relatée ici n'est pas la seule dont Nāgapāla (Nāgasamāla) se soit rendu coupable. L'*Udāna* pāli, VIII, 7 (p. 90-91) en signale une autre. Le Buddha et Nāgasamāla, traversant un jour le royaume du Kosala, arrivèrent à un carrefour. Le disciple prétendit emprunter la bifurcation tandis que le Buddha voulait continuer tout droit. Après une longue discussion, Nāgasamāla, impatienté, déposa par terre le bol et le vêtement du Buddha dont il avait la charge et partit de son côté. Mal lui en prit : il tomba sur des brigands qui le rouèrent de coups, brisèrent son bol et déchirèrent son vêtement. Tout penaud, le disciple rejoignit le Buddha, et le Maître prononça l'*udāna* que voici :

Saddhiṃcaraṃ ekato vasaṃ misso aññajanena vedagū |
vidvā pajahāti pāpakaṃ koñco khīrapako va ninnagam ||

L'épisode rapporté ici est ignoré des sources sanskrito-chinoises, mais l'*udāna* final a son correspondant sanskrit dans l'*Udānavarga*, XXVIII, 3 :

Sārdhaṃ carann ekakaḥ sadā miśro hy anyajanena vedakaḥ |
kuśalī prajahāti pāpakam krauñcaḥ kṣīrapako yathodakam ||

« Marchant en compagnie, le sage est toujours seul. En contact avec un sot, il écarte le méchant compagnon, comme [en face d'un mélange d'eau et de lait], le courlieu, après avoir bu le lait, néglige l'eau. »

Mais comme le Buddha l'a fait remarquer plus haut à Śakra Devendra, les sottises et les mauvaises plaisanteries de Nāgasamāla ne l'empêchèrent pas d'atteindre, dès cette vie, les « qualités pures », à savoir l'état d'arhat. Ici encore nous sommes renseignés par les sources pāli. Les *Theragāthā*, vers 267-270 (éd. H. Oldenberg et R. Pischel, p. 33) mettent dans sa bouche les vers suivants :

« Ornée, parée, couverte de guirlandes, parfumée au santal, au milieu d'une grand'route, l'actrice dansait au son de la musique. Et moi, entré pour mendier, je la vis en passant, tout ornée et parée qu'elle était, comme le lien ou le piège de la Mort. Aussitôt la réflexion correcte naquit en moi, la misère [de l'existence] m'apparut et le dégoût surgit. Dès lors ma pensée fut libérée. Voyez l'excellence de la Loi ! J'acquis les trois sciences ; j'ai accompli les ordres du Buddha. »

Il faut peu de chose pour transformer un sot en un saint authentique. N'empêche que l'on aurait pu attribuer à un autre qu'à un futur saint le rôle ingrat d'avoir effrayé ou tenté d'effrayer le Buddha. Pourquoi ne pas choisir par exemple le disciple Sunakṣa-

tra[1], autre assistant du Buddha, qui après avoir appartenu durant trois ans à l'Ordre bouddhique, jeta le froc et embrassa les vues hérétiques d'un Korakkhattiya, d'un Kandaramasaka, d'un Pāṭikaputta ?

C'est à cette solution que s'est arrêté un Vinaya trop peu étudié jusqu'ici. On n'a pas pu encore déterminer l'école dont il relève, mais ce fut la première Somme disciplinaire, apparemment complète, à être publiée en Chine. Sous le titre de *Pi-nai-ye*, il fut traduit en chinois, dès 383, à Tch'ang-ngan, par le moine chinois polyglotte Tchou Fo-nien, d'après un original sanskrit importé du Kaśmīr, l'année précédente, par Kumārabuddhi. La traduction fut préfacée par Tao-ngan. Voici le passage qui nous intéresse :

PI-NAI-YE (T 1464, k. 9, p. 890 *b* 2-7)

Le Buddha Bhagavat se promenait sur le *Po-chan-chan* 白善山 « Mont Blanc » (Pāṭalīparvata ?). Le Buddha, au milieu de la nuit, se leva et se promena devant son vihāra *(bahir vihārasya caṅkrame caṅkramyate)*. Alors le bhikṣu *Siu-na-tch'a-to Hie*[2]*-tch'e-tseu* 須那刹多 恊 掣 子 (Sunakṣatra Licchaviputra) se couvrit à rebours d'un [tapis] de *kiu-tche* 拘 執 *(kuśa)* et vint effrayer le Buddha en disant : « Je suis une grande divinité du Ciel et de la Terre. Sauve-toi de moi et va-t-en. » Le Bhagavat dit : « Dix-huit centaines de milliers de Māra venus pour m'effrayer n'ont pu ébranler un seul de mes poils. Comment donc craindrais-je un personnage couvert à rebours d'un [tapis] de *kuśa*, venu de loin pour m'effrayer ?»

Le lendemain matin, le Bhagavat déclara aux bhikṣu : « Si un bhiksu effraie lui-même ou fait effrayer quelqu'un, il y a pātayantikā. »

* * *

Cette petite étude comparative nous renseigne quelque peu sur les procédés de compilation en usage dans les écoles bouddhiques.

L'*Udāna* pāli, qui nous est parvenu, renferme huit groupes de dix Sutta comprenant chacun deux parties : 1. l'*udāna* proprement dit, une stance ou un groupe de stances constituant une déclaration solennelle du Buddha ; 2. un récit introductif relatant les circonstances dans lesquelles cet *udāna* fut proféré. Dans la généralité des cas, le récit introductif est postérieur à l'*udāna* qu'il prétend expliquer et n'en rend compte que très imparfaitement.

1. Voir sa biographie dans MALALASEKERA, *Dictionary...*, II, p. 1206 ; AKANUMA, *Dictionnaire*, p. 660.

2. *Hie* prononcé anciennement *Li*.

Les *udāna* figurant dans l'*Udāna* pāli, et quantité de stances attestées dans d'autres Textes mineurs comme le *Dhammapada*, les *Thera-* et *Therīgāthā*, le *Suttanipāta*, etc., ont leurs parallèles en sanskrit dans des recueils de vers compilés au cours des temps. Le plus connu est l'*Udānavarga*, récemment reconstitué dans son entier et qui compte 1.050 strophes.

L'*Udānavarga* dont nous disposons est exclusivement en vers. Mais les écoles de langue sanskrite ou prakrite ont détenu aussi un *Udāna* parallèle à l'*Udāna* pāli et comportant, comme celui-ci, un récit en prose et une déclaration solennelle en vers.

Rien ne nous est parvenu de cet *Udāna* sanskrit sauf la demi-douzaine de Sūtra signalés au début de cet article, Sūtra figurant dans les *Saṃyuktāgama* chinois et étroitement apparentés à certains Sutta de l'*Udāna* pāli.

Un Sūtra cependant fait exception : c'est le *Pāṭalīsutta* introduisant l'*udāna :*

yadā sakesu dhammesu pāragū hoti brāhmano |
atha etaṃ pisācañ ca pākulañ cātivattati ||

Là où les bouddhistes de langue pāli lisaient *pākula* « désordre », leurs confrères de langue sanskrite lisaient *Bakkula*, qui est le nom d'un yakṣa.

Les premiers se sont vus contraints à chercher dans le folklore bouddhique un quelconque yakṣa qui aurait tenté d'effrayer le Buddha. Leur choix s'est porté sur un certain Ajakalāpaka. Et, pour étoffer son histoire, le commentateur du Sud de l'Inde, Dhammapāla, n'a pas hésité à lui attribuer les procédés d'intimidation que les sources canoniques reconnaissaient à un yakṣa plus célèbre : Ālavaka.

Les compilateurs de l'*Udāna* sanskrit — tel que celui-ci apparaît dans les *Samyuktāgama* — ont cherché en vain dans la Corbeille des Sūtra une histoire concernant le yakṣa Bakkula. Ils se sont alors adressés aux Vinaya des Dharmaguptaka et des Sarvāstivādin où il était question d'un disciple du Buddha ayant essayé d'effrayer son maître, sous le déguisement du yakṣa Bakkula.

Dans le Vinaya des Dharmaguptaka, l'*udāna* à expliquer ne se trouvait pas et, s'il figure dans celui des Sarvāstivādin, c'est probablement parce qu'il y a été intercalé au cours d'une revision. Ainsi un passage des Vinaya a été emprunté pour constituer un Sūtra de l'*Udāna* et inversement, un vers de l'*Udāna* a passé dans le contexte d'un Vinaya.

La transmission orale des textes bouddhiques explique ces phénomènes d'endosmose subis par les œuvres canoniques au cours des siècles. Les collections n'ont été closes qu'à une date relativement tardive.

Louvain.

ÜBER *U-* UND *YU*-ADJEKTIVE DES ALTINDISCHEN

VON

Manu LEUMANN

Es geht um Vorstufen und Entfaltung der altindischen *u-* und *yu*-Adjektive im Suffixverband mit gleichstämmigen Partizipien auf *-ant -yant* und mit Verbalabstrakten auf *-ā -yā*. Morphologisch am einprägsamsten sind die *u*-Ableitungen von zwei Gruppen sekundärer Verben, von den Desiderativa, Muster *pipāsu* « zu trinken begehrend, durstig » von *pipāsati* zu *pā* « trinken », und von den Denominativa, Muster *namasyu* « verehrend » von *namasyati* zu *namas* « Verehrung » ; viele der letzteren stellen sich freilich für eine formale Analyse eher als denominative *yu*-Adjektive dar, etwa *namas-yu*. Beide sind funktionell gleichwertig mit aktiven Praesenspartizipien auf *-ant;* ihre Abstrakta sind Bildungen auf *-ā*, *pipāsā* « Durst » und *namasyā* « Verehrung ». Beide Typen haben sich in der vedischen Zeit entfaltet ; im klassischen Sanskrit ist bei den Denominativen die Produktivität erloschen[1].

Ableitungen von Sekundärverben setzen als engeres Muster gleiche *u*-Adjektive von Primärverben wie *nṛtú* von *nṛt* « tanzen » voraus, die ihrerseits eine Sonderentwicklung der ie. *u*-Adjektive darstellen müssen. Über diese sei in der gebotenen Kürze folgendes gesagt. Als grundsprachlicher Typus sind sie noch in allen ausreichend bezeugten Einzelsprachen unmittelbar oder durch ihre Ableger wohl vertreten, vgl. ai. *puru* « viel », *raghu* « schnell », gr. γλυκύς, ὀξύς, heth. *assus* « gut », *idalus* « schlecht », got. *hardus* « hart », lit. *sunkùs* « schwer », *gilùs* « tief » ; mit *i*-Erweiterung im Latein *tenuis sṷaṷis breṷis leṷis*, mit *ko*-Erweitung im Askl.

1. In der Hauptsache ist nur Material des Rigveda (RV) berücksichtigt ; Ziffern hinter Beispielen geben die Zahl der RV-Belege (nach GRASSMANN), in Sonderfällen die Versnummer des RV. — Die ausführlichste Behandlung findet man bei WACKERNAGEL-DEBRUNNER II 2, 1954 : für *-u* : 463-477 §§ 285-289 ; für *-yu* : 842-848 §§ 680-682 ; für *-ā* : 242-251 § 142. — Siehe ferner RENOU Gr. sanscr. 212 f. § 167 ; WHITNEY Gr. § 1178. — Unhaltbar über *-yú* 'wünschend' als zweitas Kompositionsglied nach Früheren W. P. SCHMID, *IF 62, 226.*

sladŭkŭ (lit. *saldùs*) « süss », *lĭgŭkŭ* (gr. ἐλαχύς) « leicht », *ǫnzŭkŭ* und auch armen. *anjuk* « eng » (zu ai. *áṃhu*). Das *u* ist hier Primärsuffix ; man kann also von Wurzelableitungen sprechen, doch nicht eigentlich von Verbalableitungen, denn die zu abstrahierende Wurzel ist nur neben wenigen Adjektiven als wirkliche Verbalwurzel nachweisbar, wie bei **tr̥sus* (ai. *tr̥ṣú* av. *taršu* got. *þaúrsus*) in ie. med. *ters-* « vertrocknen » (ai. ptc. *tr̥ṣāṇá*, gr. τέρσομαι, auch indirekt lat. kaus. *torreo*). Aber dafür stehen sie bis ins Griechische und Indoiranische in einem 'Suffixverband' mit einigen anderen Bildungen. Am evidentesten mit den sog. primären Steigerungsformen auf ie. *-yes- -istos :* ie. **ōk'-us -yes- -istos* « schnell » (ai. *āś-* av. *āš-* gr. ὠκ-, woneben auch Adv. ὦκα, lat. *ōcius*) ; ai. *vásu* « gut » *vásyas* (auch av.), *gurú (v)urú* (gr. βαρύς εὐρύς) *gár- vár-īyas ;* av. *kasu* « klein » *kasyah-*. Doch stehen freilich diese Steigerungsformen in gleich engem Verband mit *ro*-Adjektiven, ai. *ugrá ójīyas*, *dūrá dávīyas*, gr. κυδ-ρός -ιστος.

Diese Steigerungsformen sind ihrerseits eng verbunden mit *es*-Neutra, vgl. κῦδος neben κύδιστος. Neben ταχύς stehen sowohl θάττων τάχιστος (mit τάχα) wie auch τὸ τάχος, neben θρασύς auch θέρσος, neben κρατύς sowohl κρείττων κράτιστος (mit κάρτα) wie τὸ κράτος (und κέρτος, auch in Personennamen) ; die Frage der Vokalstufen übergehe ich. Sicher wurden im Griechischen *es*-Neutra direkt hinzugebildet sowohl zu *u*-Adjektiven wie zu *-istos*-Superlativen, einerseits etwa εὖρος βάρος αἶπος, auch ὄξος « Essig », zu εὐρύς usw., andererseits κάλλος αἶσχος ὕψος zu κάλλιστος usw., aber auch umgekehrt vermutlich ῥίγιστος ἄλγιστος κέρδιστος zu ῥῖγος usw. — Als Suffixverband ist gr. -ύς~ -ιστος~ *es*-Neutrum längst bekannt, Risch, *Homer. Wortb.* 61 (in Tabellenform), Seiler, *Die primären gr. Steigerungsformen*, 1950, 27 ff. (ebenso, hier unter der Bezeichnung 'Suffixkomplex'). Fürs Indoiranische ist er mindestens implicite auch von Wackernagel in seiner ai. *Wortbildung* vorausgesetzt. Im *Rigveda* sind freilich neben alten *u*-Adjektiven seltener *as*-Neutra anzutreffen, ich nenne *dáṃsas* (auch av., gr. pl. δήνεα) neben *dáṃsu* « geschickt » (Adv. und Vorderglied von Komposita) mit *dáṃsiṣṭha* (auch av.), alles zu *daṃs* « lehren ». Doch sind, wie im Griechischen, *as*-Neutra vielfach mit den Steigerungsformen zusammengeordnet, etwa im Rigveda bei *av- tav- jav- tej- pan- vyac- tvakṣ-* (bei diesem *-īyas* und av. *θwaxšišta*) ; freilich besteht als Basisglied meist, so wie bei den genannten, auch ein Verbum oder Praesensstamm, 3. sg. *av-ati* usw. Und nach solchen Beispielen wurden im Rigvedischen zunehmend neue Superlative von Verben abgeleitet, etwa *náy-iṣṭha* von *nay-ati (nī)*, ebenso von *pat- vah- yaj- gras-*. Dass im Prinzip diese deverbativen Steigerungsformen als eine junge Entwicklung des Indoiranischen zu betrachten sind, lassen die Ableitungen von komponierten

Verben vermuten, etwa *údyamīyas ágamiṣṭha* von *ud-yam- ā-gam-*, *áyajiṣṭha* von *ā-yaj(ati)*, av. *aiwivanyah* (**abhivanyas* « besiegend »), *aibī-bairišta paiti-vacišta*, und erst recht die von reduplizierten (Perfekt-)Stämmen, av. *vī-jaγmišta ni-jaγništa* (zu ai. *gam han*).

Dies also ist der *Suffixverband: -u-* oder *-ro-*~*-yes -istos*~*es-*Neutrum~Verbum (Wurzel oder Praesens). Die volle schon grundsprachliche Besetzung ist etwa in folgenden Beispielen anzuerkennen : bei *-ro-* für ie. *ugros* « kräftig » (ai. av.) ~ *aug-yes -istos* (ai.) ~ *auges-* (ai. *ójas*, av. *aogah-*, verbaut in lat. *augus-tus*), auch mask. *augmen-* (ai. *ojmán*, statt **ogmán*, lit. *augmuõ* « Wuchs ») ~ Verb (got. *aukan* lat. *augēre* « mehren ») ; bei *-u-* für **swād-* : **swādus* « süss » (ai., gr. ἡδύς) ~ *-yes -istos* (ai. gr.) ~ **swādes-* (ai. gr., ἦδος auch « Essig », dazu ai. m. *svādmán*)~Verb. med. (*svādate*, ἥδεται) ; ebenso für **aŋgh-* : **aŋgh-us* « eng » (got. *aggwus*, ai. ntr. *áṃhu* « Enge », aksl. *ǫzŭkŭ*) ~ *-istos* (ἄσσον ἄγχιστα) ~ *es*-Neutr. *(áṃhas* av. *ązah-*, verbaut in lat. *angus-tus)* ~ Verb (ἄγχειν lat. *angere* « würgen ») ; oder für **pl̥th-* : *pṛthú* « breit » av. *pərəθu* gr. πλατύς, auch lit. *platùs* ~ *ai. práthiṣṭha* ~ ai. *práthas* av. *fraθah-* gr. πλάτος (und ai. m. *prathimán* gleich gr. πλαταμών) ~ ai. med. *práthate* « breitet sich aus ».

Methodisch ist dabei folgendes zu beachten. Ein Suffixverband in diesem technischen Sinn ist eine Spracherscheinung synchronischer Natur : er umfasst in parallelen Beispielgruppen mehrere etymologisch und funktionell verknüpfte Glieder, die nicht nach üblichen Wortbildungsgebräuchen formal aus einem gemeinsamen Basiselemant (Wurzel) abgeleitet sind oder doch jedenfalls auch losgelöst von einem solchen koordiniert nebeneinander stehen ; sprachhistorisch ist bei den Musterformen diese Koordinierung aus der Neuschaffung engerer Assoziationen zwischen den anfangs nur etymologisch verknüpften Gliedern zu verstehen. Die Besonderheit aber liegt darin, dass innerhalb eines solchen Suffixverbandes nach Bedarf fehlende Glieder komplementär hinzugebildet werden können ohne den Umweg über eine ursprüngliche Wurzel.

Der Bestand und Inhalt eines Suffixverbandes ist demgemäss zeitgebunden und veränderlich. Unstabil ist schon die engere oder losere Beziehung zwischen den einzelnen Elementen ; bei den *u*-Adjektiven betrifft das besonders ihre Beziehung zum Verbum. Und weiter können einzelne Elemente sich aus dem alten Verband lösen und sich dafür mit anderen gegebenen Ableitungen zu einem neuen Suffixverband zusammenschliessen. So haben die *u*-Adjektive als Ableitungen von ai. Sekundärverben neue enge Beziehungen zu deren Partizipien auf *-ant* und deren Verbalabstrakten auf *-ā* entwickelt. Kurz gesagt : von Musterwörtern wie *pipāsali* oder *namasyali* sind morphologisch abgeleitet Part. *pipāsant namasyant*,

Adj. *pipāsu namasyu* und Abstr. *pipāsa* « Durst » *namasyā* « Verehrung » ; aber *-u -ant -ā* bzw. *-yu -yant -yā* bilden nun auch losgelöst vom Basisverbum einen festen Suffixverband, gemäss welchem bei Bedarf ein fehlendes Element von einem der anderen her gebildet wird. Die Voraussetzungen für die neue Zusammengliederung sind einfach. Ein « aktiv » gebrauchtes deverbatives *-u*-Adjektiv ist mit dem entsprechenden aktiven Partizip nahezu funktionsgleich oder synonym ; beliebige Beispiele einer scheinbar zufälligen Aequivalenz von *-u* und *-ant* sind daher als Vorstufen einer sich anbahnenden engeren Beziehung zu betrachten ; und um dessentwillen werden unten die Belege von *-ant* im Rigveda neben denen der finiten Formen (*-ati*) gesondert gezählt. Mit den Verbalabstrakta aber steht es so : die ererbten auf *-ti* wie *stuti* sind beschränkt auf einfache Verbalstämme bzw. Verbalwurzeln und dazu durch ihre Form den passiven *-ta-* Partizipien enger verbunden. Als Ersatz bei abgeleiteten Verben aller Sorten, also bei den Sekundärverben, bot sich das durch seinen Anlaut mit Vokal viel bequemere *-á*, auch dieses ererbt bei einfachen Verben im Typus gr. φορά τροφή (lat. *toga* usw.) und φυγή (lat. *fuga*). Merkwürdigerweise fehlen im Rigveda sichere Belege für *-ā* nach Praesentien von Primärverben, ausser etwa *śay-á* « Lager » von 3. sg. *śáy-e ;* von später geläufigen Nomina, meist aus Praesensstämmen, seien genannt *īśā* AV, *nindá* AV, *tr̥ṣyá* (in *tr̥ṣyávant* RV) neben *tr̥ṣyant*, *krīḍā* VS, *icchā*, *bhāṣā*, *lajjā ;* auch **vidá* « Wissen » in *vidáṃ cakāra* AV, der Vorstufe des periphrastischen Ersatzperfekts bei formalen Schwierigkeiten für das reduplizierte Perfekt.

Sucht man nun unter den alten *u*-Adjektiven die Vorbilder für die indischen *u*-Ableitungen, so zeigt sich sofort ein scharfer Gegensatz. Das Begriffsgebiet der vermutbaren Erbwörter sind die rein an Gegenständen haftenden Eigenschaften, etwa « dick dünn, breit eng, schwer leicht, hart weich » (Specht, *Urspr. d. idg. Dekl.*, 108) ; solche Kennzeichnungen sind « Dingadjektiva ». Das Gegenstück dazu sind die « Personal-adjektiva » (zur Unterscheidung s. *Verf. Kl. Schr.* 98) wie « tapfer, stolz., klug, munter », und zu diesen gehören ganz offensichtlich die beiden produktiven Typen. Sie bezeichnen eine aktive Einstellung, insofern als sie den *-ant-*Partizipien entsprechen. Beim Typus *pipāsu* ist das überdies im Wesen der Desiderativa begründet : der Wunsch etwas zu tun wird primär nur Personen zugeschrieben. Vom anderen Typus genüge ein Beispiel : das meistgebrauchte *devayú* 28 « die Götter verehrend, fromm » ist nach Gebrauch und vielleicht sogar nach Entstehung eine Variation des Partizipiums *devayánt* 50 ; finite Verbalformen von *devayati* fehlen im Rigveda.

So ist es doch erforderlich, die vom Indoeuropäischen bis ins Altindische noch als Verbalableitungen erkennbaren *u*-Adjektiva herauszusuchen. Verschiedene wurden schon genannt, so für nur vorvedische Zeit **aŋg'hus* « eng », *daṃsu* « geschickt », noch für vedische Zeit *tr̥ṣú*, *svādú* und *pr̥thú*. Weiter sind zu nennen : *tanú* « dünn » (gr. τανυ- usw., *tanoti* τάνυται) ; *dhr̥ṣu* Gramm. (θρασύς) neben *dhr̥ṣánt* 30 (*dhr̥ṣati* 0), an *dhr̥ṣṇóti* angeglichen zu *dhr̥ṣṇú* 60 (nach diesem *gr̥dhnú* 2 ; zu *dhárṣati* VS vgl. got. *gadaúrs*) ; *mr̥dú* AV « weich » (lat. *mollis* aus **ml̥dw-i-*) mit *mradiṣṭha* (Sūtras) neben *mradati* RV « zerreibt » ; *bahú* « viel » *(baṃh*, vgl. av. ntr. *bązah-)* ; auch *r̥jú* « gerade » (av. *ərəzu* ap. *ardu*) mit *rájiṣṭha* (auch av.) neben *raj* (lat. *regere*) *r̥j rñjáti ;* auch *vaṅkú valgú* neben *vañc valg.* Die grosse Mehrzahl sind Dingadjektiva, bei denen rein logisch nur eine passive Auffassung angemessen erscheint : *tanú* « gespannt, dünn », *mr̥dú* « abgerieben, weich », *r̥jú* « ausgestreckt, gerade », *tr̥ṣú* « ausgedörrt, durstig, gierig » ; vgl. aus anderen Sprachen gr. τρᾱχύς neben ταράττω θράττω, lit. *saldùs* « süss » neben lat. *sallere* « salzen » aus **sald-* (ptc. *salsus*). Schwer definierbar ist das Bedeutungsverhältnis von *svādús* zum Nur-Medium *svādate* ἥδεται (und zu lat. *sŭādēre* « raten »). Immerhin sind einige *u*-Adjektive bereits in der Grundsprache aus Dingadjektiven zu Personaladjektiven geworden, so **tr̥sus* « durstig » aus « trocken », **dansus* « geschickt » und **dhr̥sus* « kühn », dessen ursprüngliche Bedeutung nicht mehr zu fassen ist. Bestes, wenn nicht gar einziges Muster war m. E. *dhr̥ṣú* neben *dhr̥ṣánt*, natürlich zu einer Zeit, als es noch nicht von *dhr̥ṣṇú* abgelöst war.

Nach solchen Mustern begannen sich nun die indischen neuen Personaladjektiva mit Suffix *-u* zu entfalten, teils als Aequivalent zu *ant*-Partizipien, teils direkt als Ableitung von Wurzeln oder Verbalstämmen, oder auch auf dem Umweg über die deverbativen Superlative. Von Wurzeln : *nr̥tú* (von verschiedenen Göttern gebraucht), zu *nr̥t* « tanzen » ; *krīḍú* (*krīḷú*, vom Soma) zu *krīḍant* 17, *krīḍati* 6 « spielen », daneben *krīḍā́* seit VS ; *takú* « eilend », zu 3. sg. *takti ; śayú* 3 « liegend » (4, 18, 12 neben *cárant* « gehend ») von 3. sg. *śáy-e ; ripú* « betrügerisch » (häufig) von *rip lip* « beschmieren », vgl. lit. *lipùs* « klebrig » (dazu gr. hom. λίπα wie ὦκα) ; *gr̥hú* 1 « klagend » zu *gr̥h* med., dazu Abstr. av. *gərəzā ; duḥśásu* 1 « böswillig ».

Als Positivergänzungen möchte ich betrachten : *r̥bhú* pl. die drei göttlichen Handwerker, eigentlich « geschickt », neben *rábhiṣṭha*, *rábhas*, *rabh labh* « etwas anpacken » ; *sādhú* « das Ziel erreichend » neben *sádhiṣṭha* (av. *hāiδišta*), dies zu *sádhati* Wz. *sādh/sidh ; mandú* 2 (von Göttern) « erfreuend » und « erfreut » (gleich *mandrá*, dies sehr häufig) neben *mándiṣṭha* 1 und *mand* « erfreuen », med.

« sich erfreuen » ; *tápu* 2 « glühend, heiss », neben *tápiṣṭha* 8, *tápas* 19, *tápant* 3, *tápati* häufig.

Beträchtlich ist die Zahl der von charakterisierten Praesens- oder Tempusstämmen abgeleiteten oder nach deren *ant*-Partizipien variierten *u*-Adjektive ; am zahlreichsten freilich sind die von *ya*-Praesentien, die erst unten mit den *yu*-Adjektiven genannt werden. Neben *n*-Praesentien : *bhindú* 1 « Zerstörer » (*purắm*, Indra), vgl. zum Namen Vibhindu das Ptc. *vi-bhindánt (púras)*, zu *bhid bhinádmi ; go-vindú* 1 « Kühe findend » (Soma) zu *vid vindáti*. — Neben Ptc. aor. *dákṣat/dhákṣat* 4 « verbrennend » (Agni) trat *dákṣu/dhákṣu* 2 und sekundär *dakṣúṣ-* 1. — Ableitungen von reduplizierten Verbalstämmen, genauer von Perfektstämmen, zeigen formale Anlehnung an die 3. pl. auf *-ur* oder an das Ptc. perf. auf *-uṣ-* ; bei Nom. sg. *cikitús* kommt auch Umdeutung eines Nom. sg. auf *-us* (aksl. *-ŭ* gen. *-ŭša ;* vgl. ai. Nom. sg. *vidus* 2) in Frage : *jigyú* 1 « siegreich », daneben 3. pl. *-ur* 2, Ptc. *-uṣ-* 8. *á-vidīdhayu* 1 « sich nicht bedenkend », daneben 3. pl. *a-dīdhayur* 2 (Wz. *dhī*). *cikitú* « leuchtend » 8,56 (khila), 5 *ácety agníṣ cikitúḥ ;* daneben von *cit* « beachten » Ptc. perf. akt. *cikituṣ-* 10 (*cikitvān*, *-vas* häufig) ; dazu zweifelhaft av. *cicitu* « bedachtsam » neben Ptc. perf. mask. *cikiθwå* (und *cic-*) und fem. *ciciθušīm*. — Unsicher *siṣṇu* 8, 19, 31 « spendend » (Agni) zu Wz. *san*, und *mandú*, neben 3. pl. *mandur*, wenn diese zu Wz. *mad* (statt *mand?*, so oben) gehören sollte (Verf. *Morphol. Neuerungen* 106).

In diesem Umfang lässt sich die allmähliche Ausbreitung deverbativer *u*-Ableitungen beobachten ; ausgehend von Wurzelableitungen wird das *-u* bald auch an thematische Praesensstämme und dann an charakterisierte Tempusstämme angefügt, anfangs wohl öfter als Wechselform zu *-ant* nach Muster **dhṛṣú* neben *dhṛṣánt*. Das bedeutet eine fundamentale Neuerung gegenüber den ererbten ie. *u*-Adjektiven.

Die Verwendung des *-u* auch hinter Desideративstämmen, *Typus pipāsu*, ist damit ausreichend vorbereitet ; das Besondere ist lediglich die weitgehende Grammatikalisierung des *-u*, das hier recht eigentlich als Konkurrent des *-ant* erscheint, vgl. Macdonell, *Vedic Grammar* § 544 k ; es ist also aus einem Wortbildungselement beinahe zu einem Flexionselement geworden ; und das *-ā* der Abstrakta folgte in kurzem Abstand nach. Ein vergleichbarer Suffixverband bei einer verbalen Sonderklasse ist im Latein anzutreffen mit *-idus* und *-or -ōris* neben *-ēre*, so bei *cal- splend- tim-ēre* usw., wofür auf A. Ernout, Philologica II, Paris 1957, 30ff. und 50 verwiesen sei. — Die Ableitung galt erst für die verkürzten Desiderative mit einsilbigem Verbalstamm, *lipsu* und *lipsā* zu

lipsati (*labh* « erlangen »), *bhikṣú* « Bettler » und *bhikṣā́* « Bettel » zu *bhikṣ* (*bhaj* « Anteil geniessen »), *īpsu īpsā* zu *īpsati* AV (*āp* « erlangen »). Schon im Rigveda sind diese *u*-Adjektive wohl vertreten ; als Bedeutungsmuster im engeren Sinn darf man wohl *saniṣyú* vom Futur (s. unten) neben *saniṣyánt* betrachten. Von den 14 Beispielen seien als repräsentativ genannt *iyakṣú* 1 (*-ant* 7, *-ati* 12 ; aus **yiyakṣ-* zu *yaj*), ebenso *ninitsú* 4 (*-ati* 1), *siṣāsú* 1 (*-ant* 18, *-ati* 14), *ditsú* 1 (*-ant* 4, *-ati* 6), *(abhi-)dipsú* 2+2 (*-ant* 3, *-ati* 5), zu *nid san dā dabh ;* von *pā* « trinken » sind *pipās-* und *pipīṣ-ati* je einmal bezeugt, und zu letzterem *pipīṣú* 1 und *-ant* 1. — Die entsprechenden *ā*-Abstrakta aber stehen erst am Beginn ihrer Angliederung ; über 40 Desiderative sind im *Rigveda* bezeugt, aber nur zu zweien die zugehörigen Abstrakta : *māṃsa-bhikṣā́* und instr. *jigīṣā́* 2 (neben *-ú* 1), dies von *jigīṣate* 2 (*ji* « sich etwas ersiegen »), vgl. auch av. *jījišā* « Erquickung » zu prs. *jījiš-* (lies *jijīš-*) von *ji* bzw. *gay* « erquicken » (?). Das Avestische kennt also die Desiderative auch, z. B. die Entsprechungen zu ai. *jijñāsate śuśrūṣati*, jedoch keine *u*-Ableitungen von solchen.

Die *yu-Adjektive* bilden ein besonderes Kapitel. Doppeldeutig und daher hier nicht verwertbar sind ein paar alte Nomina, deren *-yu* hinter *ā* steht, wobei die Analyse schwanken muss zwischen *-u* und *-yu*, also zwischen *-āy-u* und *ā-yu : vāyú* « Wind » (lit. *vėjas* für *-us?*), Wz. ie. *wē*, prs. ai. *váti*, gr. ἄημι, aber ahd. *wājan* aksl. *vějǫ*, weiter av. *māyu* « geschickt », dazu ai. *dur-māyú* « böse Künste ausübend », daneben *māyā́* « Zauberkunst » (auch av. ?), Wz. *mā*, in lit. *móti* « winken » prs. *mó-ju ;* ähnlich problematisch *tāyú* « Dieb », *pāyú* « Hirt », *cāyú* « ehrfürchtig » und *dhāyú*, und av. *gao-dāyu* « Rinder hegend » (ai. *gó-dhāyas* RV).

Im Übrigen waren die Muster der verbreiteten *yu*-Adjektive zweifellos *u*-Ableitungen von deutlichen *ya*-Praesentien. Zu diesen gehören mannigfache Formationen : ind. 4. und 10. Praesensklasse, Kausativa und Denominativa, auch Passiv und Futurum. Bei allen diesen ergibt *-u* mit dem Stammauslaut *-y-* einen Ausgang *-y-u ;* doch führte eine nachträgliche morphologische Analyse den Benutzer vielmehr auf ein Suffix *-yu*, besonders bei den Denominativen : ein von *śravasyáti* abgeleitetes *śravasy-ú* musste dem Sprachgefühl als *śravas-yú* gelten ; und gerade bei den Denominativa gewannen diese Ableitungen die grösste Ausbreitung.

Ein *-yu* hinter einer Verbalwurzel gehört in mehreren vedischen Beispielen sicher zu einem Praesens auf *-yati ;* freilich was Wüst, *Ehrengabe W. Geiger*, 193[1] an aktiven *yu*-Bildungen neben Verben der 4. Klasse zusammenstellt, ist nur teilweise überzeugend. Ich rechne hierher : *pīyú* (*ádevasya pīyóḥ* 2) « schmähend », neben

pīyant 1 (gleich got. *fijands* nhd. *Feind*), *pīyati* 3 ; *tanyú* « donnernd » 5, 63, 2 u. 5, *-yati* 1 ; *druhyú* « betrügerisch » (Männername), *-yati* erst Br., doch auch av. ap. **druǰyati ; sáhyu* 1 « stark » (Indra), *-yati* erst MBh ; *irajyú* 1 « zurüstend », *-yánt* 3, *-yáti* 8.

Nicht mit *-yati*, doch allenfalls mit einem Passiv auf *-yate* sind zu rechtfertigen : *bhujyú* 2 « lenksam » (vom Wagen, auch Männername), *bhujyate* erst kl. ; *śundhyú* 9 « rein, glänzend », zu *śudh* « reinigen » pass. *śudhyate*, mit verschlepptem *n* aus prs. *śundhati*. Neben *yájyu* 2 « verehrt » mit *práyajyu* 12 (Indra, Maruts usw.) lautet das Passiv freilich *ijyate*, immerhin ist **yaźyatai* durch av. *yezimnō* bezeugt ; und *yájyu* 9 « opfernd, fromm » (mit *á-yajyu* 5 und *deva-yajyá* 8) könnte als sekundäre aktive Verwendung nach Untergang von altem **yajyate* durch Anlehnung an *devayú* ermöglicht worden sein. Ähnlich wohl *vi-panyú* « gerühmt » 2 (mit instr. *-yá* 1 und *-yáyā* 4), daneben aktiv « rühmend » 12. — Auch zwei Ableitungen von Denominativa seien schon hier genannt, da sie nach ihrer Bedeutung zu nur-medialen Verben gehören : *panasyú* « bewundert » 5 neben *-yáte* 4 « bewundert werden », und *mahīyú* 2 « herrlich, sich als herrlich erweisend » neben *-yáte* 8.

durhṛṇāyú 2 « schlimm zürnend » steht neben den Partizipien akt. *hṛṇāyánt* 1 « zornig, grollend » und med. *hṛṇīyámāna* 1 (mit *á-h.* 2), die scheinbar zu *ya*-Erweiterungen von prs. *hṛṇā/hṛṇī* (med. 3. sg. *abhi hṛṇīte* « zürnt » RV) gehören. Nun sind Praesentien auf *-āyáti* im Vedischen geläufig als Wechselformen zu *-nāti/-nīte*, etwa bei *gṛbh- math- muṣ- śrath- skabh-* (Whitney § 1066b), auch *priy-/prī-* ; die zu *damāy śamāy* fehlenden *nā*-Praesentien liefert das Griechische mit δάμνημι κάμνω. Neben *hṛṇā-* muss man hiernach etwa **hirāy* erwarten ; daraus entstand *hṛṇāy* mit med. *hṛṇīy* in Angleichung an prs. (3. sg.) akt. *hṛṇā-* mit med. *hṛṇī-*. — Ein Reimwort dazu ist *durhaṇāyú* (4, 30, 8 *strī*, die Uṣas) « bösartig », etymologisch zu *han* als « schlimm schlagend », woneben *-āyánt* (10, 134, 2 *mártas*) ; formal liesse sich dafür ein Denominativum voraussetzen von Subst. *durháṇā*, das als solches belegt ist in RV 1, 121, 14 und in Ableitung auf *-vant* 2 ; das *durháṇā* in 1, 38, 6 *mó ṣú ṇaḥ... nírṛtir durháṇā vadhīt* « nicht wohl möge uns die Nirṛti *d.* schlagen » könnte auch Fem. eines *a*-Adjektivs sein. Aber nach meiner Meinung ist *durhaṇāyú* eine volksetymologische Umgestaltung von *durhṛṇāyú ;* und erst aus dessen Zwillingsform *durhaṇāyánt* gewann man das scheinbare Grundwort *durháṇā*.

Nur als Ableitungen aus einem Futur auf *-syáti* sind zu deuten *saniṣyú* 6 *(san)* « erlangen wollend », neben *-yánt* 7 und *-yáti* 2, sowie *aviṣyú* 3, neben *-yánt* 4 und *-yá* 1. Funktionell entspricht die Futurableitung der Desiderativableitung des Typus *pipāsu*.

Kausativa sind die Basis für : *bhāvayú* 1 « belebend, fördernd »

von *bhāváyati* AV ; *bhājayú* 1 « freigebig » von *-ayati* 1 « gibt Anteil » ; *maṃhayú* 1 « schenkend » von *-áyati* 2 ; *mandayú* 1 « begeisternd » (vom Hotar) neben *-áyant* 1 ; dazu die Komposita *maṃhayád-rayi* 1 und *mandayát-sakha* 1 ; *śramayú* 1 « sich mühend », *-ayati* seit Sūtras.

Von den Kausativa gelangt man zu den *Denominativa* auf *-(a)yáti ;* sie liefern die reichste Ernte an *-yu*-Ableitungen. Zwei an sich auch hier einschlägige Probleme muss ich übergehen. Das eine ist der Wechsel *u*/*ū* und *a*/*ā* bei *u-* und *a*-Stämmen als Basis der Denominativa. Das andere betrifft den mit dem Nominativ auf *-yā́* gleichlautenden Instrumental auf *-yā́ ;* dessen ausserordentliche Verbreitung hängt sicher mit der alten Adverbialendung *-yā́* zusammen, nach *u*-Adjektiven in *āśuyā́* 2 (av. *āsuya*), *sādhuyā́* 6, *dhṛṣṇuyā́* 15, *raghuyā́* 1, dazu av. *vaŋhuya* « bene » aus **vasuyā́*.

Zunächst ist *-yu* auch hier eine *u*-Ableitung vom Praesens auf *-yati ;* man vergleiche die Zahlen für *-ú : -áti :* nach *uruṣy-* 1 : 31, *iṣudhy-* 1 : 2, *varey-* 1 : 3. Aber es steht vielfach in besonders engem Kontakt mit dem bedeutungsgleichen Ptc. auf *-yánt* und ferner mit dem Abstraktum (meist instr.) auf *-yā́*. — Nur *-yú* und *-yánt* (ohne finite Formen von *-yáti*) stehen neben einander mit folgenden Verhältniszahlen : *deva-yú* 28 : *deva-yánt* 50 (dazu *á-devayu* 6, *-yant* 1), *vāja-* 17 : 24, *ṛtā-* 10 : 12, *sumnā-* 4 : 3, *sumna-* 3 : 2, *pṛtanā-* 5 : 1, *ṛjū-* 1 : 4, *avas-* 30 : 1, *ukṣaṇ-* 1 : 1, *udan-* 2 : 1. — Die Zahlen für *-yú* : *-yánt : -yáti* gebe ich nur für eine Auswahl von Beispielen : *vasū-* 24 : 2 : 1, *aghā-* 5 : 7 : 1, *manā-* 3 : 1 : 1, *iṣa-* 1 : 2 : 4, *iraj-* 1 : 3 : 8, *sapar-* 5 : 12 : 32, *pṛtan-* 5 : 10 : 5 ; dazu *-yú : -yánt :* med. (!) *-yáte : makhas-* 3 : 1 : 2, *taviṣī-* 2 : 1 : 2, *dhiyā-* 1 : 1 : 1. Ein verschollenes Verbum **adhvaryáti* von *adhvará* « Opfer » ist die Grundlage von *adhvaryú* « Opferpriester » ; das einmalige *adhvaryánt* 1, 181, 1 in Anwendung auf die Aśvins ist junge Variation dazu. — Bei folgenden Verben ist in der Tabelle auch *-yā́* mit aufgenommen:

Stamm	*-yú*	*-yánt*	*-yáti*	Abstraktum auf *-yā́*	
				Instr. *-yā́*	andere Kasus
duvas-	2(+4)	1	20	*duvoyā́* 1	—
namas-	2	6	14	—	1
śravas-	19	9	3	7	1
vacas-	5	—	med. 2	3	3
ṛta-	1	2	med. 1	1	—
gav-	13	15	—	4	—

Dazu wohl auch av. *aŋhuyu* 1 (und Männername) « das Leben erwerbend » : ai. *asūyánt* (RV 10, 135, 2) : av. *aŋhuyāitɛ* 1 : *aŋhuyā* 1.

Weitere Instrumentale auf *-yā́* neben Adjektiven auf *-yú* sind : *vasū-yā́*, *ɾjū-*, *uruṣ- sumna-*, *vīra-*. Hier schliesse ich an *dhārayú* (vom Soma pavamāna, 9, 67, 1), nicht von Kaus. *dhārāyati*, sondern « strömend », als Komplementärbildung zu instr. *dhā́rayā* (von *dhā́rā* « Erguss »), von Soma pav. rund 50mal. — Natürlich findet sich vereinzelt auch instr. *-yā́* allein neben *-yáti*, ohne verbindendes *-yú*, so *daśasyā́*, *irasyā́*, *vapuṣyā́*, *varivasyā́*, sogar ohne Verb, so *varasyā́*, *vedhasyā́*.

Andere rein formale Probleme zu behandeln ist hier nicht der Platz. Wohl aber sind einige *Sonderentwicklungen*, auch solche der Bedeutung, noch zur Sprache zu bringen. Denominatives *-yú* der Bedeutung « begehrend » besteht unverkennbar in *kiṃyú* « was begehrend ? » ; die Antwort darauf im Dialog zwischen den Flüssen und Viśvāmitra 3, 33, 4ff. ist *avasyú* « Hilfe begehrend ». Diese Funktion des *-yú* verbreitete sich besonders in Anlehnung an *gavyú* « Rinder begehrend », vgl. *aśvayú* 5, *rathayú* 3, *vīrayú* 1 ; je drei der entsprechenden Instrumentale (*gavyā́* usw.) sind vereint in 8, 46, 10 und 9, 64, 4. Gleichartig *hiraṇyayú* 3 (und instr. *-yā́* 1), *draviṇasyú* 2 (aber auch « Güter zuteilend » 2). Das allerhäufigste *vasūyú* « Güter begehrend » war vielleicht das Vorbild schon für *gavyú ;* jedenfalls ist bei ihm die Bedeutungsentwicklung von « sich abgebend mit » zu « begehrend » am leichtesten verständlich. Zu dieser Gruppe rechnet man wohl mit Recht auch *vājayú*, *śravasyú*, *vadhūyú* 6, *yavayú*, *sūyavasyú*, *medhayú*, auch *svaryú* « Glück erstrebend » und einige weitere. — Die hier vorliegende Umwertung eines Suffixes (denom. *-yú*) zu einem zweiten Kompositionsglied ist eine ganz ungewöhnliche Spracherscheinung, das Umgekehrte, die Verblassung eines zweiten Kompositionsgliedes zu einem Suffix, ist in vielen Sprachen deutlich zu beobachten, etwa bei gr. *-ώδης*, nhd. *-heit -tum*.

Soweit der begehrte Gegenstand eine Person oder ein Gott ist, wird *-yú* eher mit « verlangend nach » wiedergegeben. Dass schon *devayú* « sich um die Götter bemühend, fromm » teilweise so umgedeutet wurde zu « nach den Göttern verlangend », ergibt sich, wie mir scheint, daraus dass es das Vorbild gewesen sein muss nicht nur für *indrayú* 3 (Soma pav.), sondern auch für die Ableitungen von Personalpronomina. Die erste ist *tvāyú* « nach dir verlangend, dich liebend » (gemeint ist an sieben Stellen Indra, einmal Agni). Zu ihm wurde nach der üblichen Korrelation hinzugebildet *tvāyánt* 8 (Indra) und instr. *tvāyā́* « um deinetwillen, dir zuliebe » (dir Indra 6, dir Agni 3). Entsprechend von *yuvám* « ihr beide » *yuvayú* 3 (euch, die Aśvins), auch *yuvāyú* 1, 135, 6, mit *ā* entweder nach *tvāyú* oder

nach Akk. *yuvắm* oder nach jüngerem Nom. *yuvắm* (Form der Bhāṣā nach Pāṇini). Das Gegenstück ist *asmayú* « uns (die Opfernden) liebend » 20, von Göttern ausgesagt ; dazu gehört auch *Sobharīyú* 8, 20, 2 « (uns,) die Sobharis liebend » (von den Maruts ausgesagt). — Erst nach *tvāyú* das kühne *ahaṃyú* 1, 167, 7 » (ich) mich selbst liebend, stolz » ; *ahám* statt *mā*, weil ein anderes *māyú* existierte.

Neben *śubhaṃyú* (10, 78, 7 *-yávo ná*, von den Maruts) stehen in älteren Büchern *śubhaṃyắvan* 2 (Maruts) und *-yắ-* (Dat. *-yé* 4, 3, 6, Vāta, Vater der Maruts) ; diese beruhen auf *śúbhaṃ yā* « zum Glanz gehen » oder « prunkvoll fahren », von den Maruts ausgesagt 5, 55 im Refrain und sonst ; auch Dat. *śubhé* betrifft immer die Maruts. Also das *-yú* ist hier Variation zu *-yắ-* « fahrend » ; das Vorbild wird *devayú* neben *deva-yắ-* 6 und *-yắvan* 1 (7, 10, 2) gewesen sein. — Auch *vibhú* (meist von Agni gebraucht) gehört, um das hier zu erwähnen, nicht zu Wz. *bhū* als Nebenform zu *vibhắ* oder auch wie *prabhú ;* angesichts von *vibhắ-* 1 Adj. (von Uṣas) und von *vibhắvan* 18 (immer von Agni, fem. *vibhắvarī* 8 von Uṣas) gehört es zu *vi-bhā* « strahlen ». Man vergleiche *vanar-gú* 2 « im Walde herumstreifend », zu *gā* « gehen ».

dvayú 4 « zweizüngig » dürfte Komplementärbildung sein zu Adv. **dvayā* (in *dvayā-vín*, vgl. *ubhayắ* mit *-ā-vín*) ; dazu *á-dvayu* (neben *dvayú* 8, 18, 15) ; diesem folgt die Ergänzungsbildung *á-dvayant* 3, 29, 5. — Beziehung von *dvayú* auf *dvayắm* ermöglichte von *svayắm* « von selbst » aus die Ableitung *svayú* 2 « selbständig ». — Als reine Künstlichkeit erscheint die Adjektivierung von Adverb *sanắt* « von alters her » zu *sanāyú* und *sanāyánt :* in RV 1, 62 beginnen in der Strophenfolge 8-13 die drei mit geraden Nummern mit *sanắt ;* ihnen folgen je die ungeraden mit *sánemi*, *sanāyúvo* und *sanāyalé*.

Einige denominative *yu*-Ableitungen, meist von Adjektiven, sind mit ihrem Grundwort sozusagen bedeutungsgleich, etwa *bhīmayú* 5, 56, 3 « furchtbar » mit *bhīmá* 30, *tandrayú* « matt » mit *tandra (á-tandra* 6). Die Herleitung von einem gar nicht oder erst später bezeugten **bhīmayati (-te) tandrayate* Ait. Br. ist formal natürlich nicht auszuschliessen. Vermutlich war aber doch das Vorbild eine Ableitung mit der Bedeutung « sich benehmend als » vom Typus *vīrayú* 1 (von Indra), neben *(anu-)vīrayate* 2. So sind *ukṣaṇyú* und *ukṣaṇyánt* beides Attribute des Vyaśva ; als *yuvanyú* werden 5, 42, 15 die « Söhne des Rudra », also die Maruts, bezeichnet, und ebenso 8, 20, 17 als *yúvan ;* als Maruts führen sie oft das Beiwort *yúvan* « Jünglinge » oder « jugendlich ». — Als weitere Beispiele sind zu nennen : *mandrayú* 1 « erfreuend » neben *mandrá* (sehr häufig) ; *ajarayú* « nicht alternd » heissen die Aśvins wie

ajára 1 (dies ist nur solennes Beiwort des Agni). Indra, der als *gírvaṇas* « sich an Liedern erfreuend » angerufen wird, heisst 10, 111, 1 *girvaṇasyú*. Die Aśvins fahren mit schnellen Rossen, mit *makṣūyúbhis* 7, 74, 4 wie mit *makṣúbhis* 8, 26, 6 ; letzteres ist der einzige Beleg eines offenbar aus *makṣūtama* rückgebildeten (!) Adjektivs *makṣú*, sonst begegnet nur das Adverb *makṣú*.

In manchen Wörtern ist das Auftreten von *-yu* kaum verständlich ; je zwei aus dem Vedischen und dem Avestischen müssen erwähnt werden. Ved. *vandhurāyú* ist 4, 44, 1 Beiwort des Wagens der Aśvins, der die Sonne fährt ; es gehört zu *vandhúra* « Wagensitz », sonst heisst dieser Wagen *trivandhurá*, man würde eher Suffix *-vant* oder *-in* erwarten. — Auch ai. *ūrṇāyú* VS « wollig » (auf einen Widder bezogen) weicht in seiner Funktion völlig ab ; ich sehe keine andere Möglichkeit der Einordnung als in der Annahme, sein Vorbild sei ein umgedeutetes *hiraṇyayú* « goldig » gewesen, RV 9, 27, 4 *pávamāno hiraṇyayúḥ/índuḥ* « der geklärte goldgelbe Tropfen (des Soma) ». — Ein av. *haomayu* (wäre ai. **somayú*) ist, nach dem Vorgang von Caland, unsicher erschlossen worden aus *haomayō gava* « mit Haoma-gemischter Milch » (*-ō* sei Lokativform für instr. *-ū* eines *u*-Stammes, zu *gava* instr. von *gav* « Kuh ») ; zur Motivierung der Funktion stellte man später daneben das eben genannte *ūrṇāyú ;* das ist aber dafür als singuläres und sicher unursprüngliches Stoffadjektiv auf *-yu* bei sprachhistorischer Betrachtung denkbar ungeeignet ; die beiden würden zusammen diesen Gebrauch bis in indoiranische Zeit zurückversetzen. — Die letzte Bildung des Avestischen ist *vaδairyu-* « brünstig » (vom Kamelhengst). Rein morphologisch fände es im Altindischen wohl eine *ant*-Entsprechung in Fem. *vadharyántī* 1, 161, 9 (Bedeutung unbestimmbar) oder ein Grundwort in *vádhar* av. *vadarə* « Schlagwaffe » ; aber die Bedeutungen sind kaum zu vereinigen.

* * *

Das Ergebnis ist kurz dieses. Zwischen den ie. Dingadjektiven auf *-u* und den vedischen deverbativen Personaladjektiven auf *-u* bestehen nur spärliche und undeutliche Vermittlungsglieder. Die « aktiven » ai. *u*-Adjektive danken ihre Entfaltung der Übertragung des *-u* von primären auf sekundäre Verbalstämme. Ableitungen von denominativen *ya*-Verben werden umgedeutet zu denominativen *yu*-Adjektiven ; im Anschluss daran erfolgt eine starke funktionelle Verzweigung durch rein dichtersprachliche Nachbildung individueller Muster und durch gegenseitigen Austausch von *-u* und *-ant*.

Zürich.

LE FACTEUR HISTORIQUE INDIEN DANS L'ETHNOLOGIE DU SUD-EST ASIATIQUE, I KHMER, *VRAH/BRAH/PREAH* = SANSKRIT, *VARA* BIRMAN, *PÖYA* = SANSKRIT, *BHARA*

PAR

Paul LÉVY

Les étymologies traitées, ici, n'ont pas un caractère inédit, loin de là, puisque, dès 1900, et dans le premier tome de son ouvrage monumental consacré au Cambodge, Étienne Aymonnier réfutait déjà les différentes étymologies qui avaient été proposées pour *vraḥ/braḥ* khmèr[1]. Celle qu'il proposait, lui-même, ne valait guère mieux disait Auguste Barth dans le compte rendu qu'il donnait de cet ouvrage[2]. Pour Aymonnier, en effet : « (le) mot khmer, *vraḥ* ou *braḥ*, qui signifie sacré » « est identique d'une façon » presque absolue avec la première syllabe du nom sanscrit divin Brahman) ». « Simple illusion de transcription », juge Barth, pour lequel « le plus sûr est d'y voir un mot indigène »[3].

Dans la littérature populaire du Cambodge, Mme Solange Bernard-Thierry note que la « particule *braḥ/preaḥ*, qui est en cambodgien la marque du divin... est toujours utilisée dans la titulature du roi »[4]; et que *braḥ* qualifie également le Buddha *(Braḥ Bud)*, ses monastères *(braḥ vihâr)*, ses moines *(Braḥ Sangh)*, ses pieds *(Braḥ Pâd)*, ainsi que ceux du roi ou des grands personnages du royaume[5]. Dans les contes cambodgiens les dieux sont aussi gratifiés de *braḥ*, par exemple, *Braḥ In*-Indra. Cependant, toujours selon Mme B.-T.,

1. E. AYMONIER, *Le Cambodge*, I. *Le Royaume actuel*, Paris, E. Leroux, 1900, p. 49.

2. A. B. *Quarante années d'indianisme. Œuvres d'Auguste Barth*, t. V, E. Leroux, Paris, 1927, p. 180.

3. *Ibid.*

4. Solange (BERNARD)-THIERRY, « La Personne sacrée du Roi dans la littérature populaire cambodgienne », ds. *Studies in the History of Religion* (supplement to *Numen*), IV. *The Sacred Kingship. La Regalita Sacra*, Brill, Leyde, 1959, p. 219-30 ; ici, p. 220. En note 7, l'auteur nous précise : « Une seule exception pour le mot *stec* ou *stac (sdec, sdac)*, « roi », souvent utilisé seul, sans adjonction de titre. »

5. *Op. cit.*, p. 221-2.

« certains êtres surnaturels, tels que les *yak* (skt. *yakṣa*) les *krulh (Garuda)*, les *nâga*, les *apsaras*, les *kinnara*, les *devalâ* ou les divinités inférieures en général, ainsi que les *neak-ta*, génies du sol (cambodgien), des rivières et des montagnes, et tous les esprits, revenants ou fées du folklore cambodgien, ne sont jamais affectés de la particule *braḥ*, bien que n'appartenant pas au monde profane »[1]. Et le même auteur pense que « dans la littérature cambodgienne, ce mot *braḥ* est attaché à des personnages de catégorie supérieure dans l'échelle des êtres, et qu'il s'agit (là) d'un signe déterminant un stade de renaissance, plutôt que d'une classification du sacré en général ». Et Mme B.-T. estime fort justement que : « Rien n'est plus conforme d'ailleurs à la hiérarchie bouddhique qui répartit le vivant entre « destinations » bonnes ou mauvaises selon les actes des vies antérieures »[2]. Au paragraphe suivant, et à propos des conditions humaines les plus élevées, telles que celles du roi, des dieux, des ascètes, des abbés, qui ont droit à la particule *braḥ*, notre auteur écrit : « C'est assez dire que *ce mot correspond à une échelle de valeurs et à une hiérarchie basées sur les conditions de la renaissance karmique* »[3].

Il est surprenant qu'après nous avoir administré, d'une façon si claire, la preuve que le mot *braḥ* était si étroitement en rapport avec le dogme indien de la rétribution des actes, Mme Bernard-Thierry, sans toutefois le déclarer d'une façon formelle, opte cependant pour une origine aborigène et propre à l'Asie du Sud-Est de la particule *braḥ*. Voyons donc maintenant, et à sa suite, les preuves qu'elle donne en faveur de cette thèse. Selon le regretté Pierre Dupont, le « mot *praḥ/braḥ* qui est en définitive un mot môn-khmer... répond au même usage » que le mot *hyang* qui « appartient au vocabulaire indonésien et désigne approximativement tout ce qui est sacré ». C'est-à-dire qu'en vieux-javanais « il s'applique d'abord aux êtres d'espèce surnaturelle, aux rois morts et divinisés. Il convient aussi pour désigner certaines catégories d'êtres vivants notamment des brahmanes »[4]. En prenant *praḥ/braḥ* pour un mot d'origine seulement môn-khmer, P. Dupont oubliait qu'en Indonésie, domaine qui relève, dans son ensemble, des langues malayo-polynésiennes, le même mot est attesté sous la forme *bra/bara* dans le nom, par exemple, du célèbre stûpa de Java Central, le *Barabuḍur*, daté du VIIIe siècle A.D. Je remarque, à ce propos, avec

1. *Op. cit.*, p. 224.
2. *Ibid.*
3. *Op. cit.*, p. 225 ; les mots soulignés, le sont par moi.
4. S. T. *op. cit.*, p. 223-4 et n. 23, d'après P. Dupont, « Études sur l'Indochine ancienne », *B.E.F.E.O.*, XLVI, 1, p. 152 et 154.

M. Cœdès, que : « le mot *hyang* apparaît dans l'épigraphie khmère », mais exclusivement comme titre ; et que son emploi sous la forme de *yãng* semble moderne, mais qu'il sert de titre *divin* et *royal* et qu'il équivaut à celui de *stac* (act. *sdàc*, *sdec*), en siamois, *sadet*, « roi »[1].

Dans une note annexée à un important article intitulé *De la signification de « Ba » (mâle) et de « Me » (femelle) affixés aux noms des monuments khmèrs*, François Martini avançait que : « Preah, *braḥ* semble désigner les sanctuaires proprement dits, c'est-à-dire les édifices utilisés pour un culte et non pour servir en même temps de tombeau. C'est d'ordinaire un temple ou un monastère bouddhique », ajoutait-il. Plus loin, à propos de *preaḥ*, *braḥ* dont le sens est « actuellement auguste, sacré », il disait que l'on « est tenté de le faire dériver du skt. *vara*, « de choix, beau, excellent ». Mais cela n'est pas démontré, poursuivait-il, le sanscrit, *vara*, prononcé « vor » et « vorea », se trouve souvent employé aujourd'hui en même temps que « preah » dans les qualifications princières, par exemple : Preah vor beida *(brah vara pitâ)* « le père du roi »[2]. Et, optant pour une origine autochtone du mot *preaḥ*, F. M. disait que chez les Peâr (pron. Por) peuplant les forêts et les montagnes du Cambodge « où le bouddhisme a peu pénétré », *preaḥ* implique une notion de « sacré » ; le dieu du village y est appelé « preah sruk » ; que « chez les Pnong, les Biet, les Stieng, les Köho, populations primitives encore et non hindouisées, le mot *brah* signifie « esprit, génie »[3]. F. Martini aurait pu multiplier les exemples et retrouver des *braḥ*, par exemple, chez les Mnong Nông, qui les évoquent au cours des cérémonies funéraires avec les *yang*, comme l'ont dit les informateurs du Dr. Jouin et ainsi que nous le rapporte Mme B.-T.[4]. *Brah* est un « personnage mythologique », *Brah Ting*, le « dieu des Enfers », et *Brah Yang* désigne une montagne à l'est du centre administratif de Djiring, selon le *Dictionnaire Srê-Français* du

1. George Cœdès, CR. de E. Ménétrier, *Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanskrit et le pâli*, Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1933, ds. *B.E.F.E.O.*, XXXIII, p. 996.

2. *B.E.F.E.O.*, XLIV, 1, Hanoi, 1951, p. 208-9. M. Louis Malleret a traité de ces personnifications des accidents géographiques de la part des Cambodgiens du Sud-Viêt-Nam, dans un bel article intitulé : « Traditions légendaires des Cambodgiens de Cochinchine, relevant d'une interprétation ethno-sociologique » ; ds. *Bull. Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, IV, 1 et 2, p. 169-80.

3. F. M., *op. cit.*, p. 209.

4. S. B. T., *op. cit.*, p. 224 et n. 24 ; Dr. Bernard Y. Jouin, « La mort et la tombe. L'abandon de la tombe. Les cérémonies, prières et sacrifices se rapportant à ces très importantes manifestations de la vie des autochtones du Darlac, t. LII des *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethonologie*, Université de Paris, Paris, 1949.

R. P. Jacques Dournes[1]. Les *Brah Yang* sont des génies tutélaires pour les Biat, qui sont des Môn-Khmèrs[2]. Et *Brah Yang*, le nom d'une montagne chez les Srê, est certainement celui d'un génie tutélaire également. Ces noms de génies sont évidemment constitués de ceux qui réfèrent à la notion de sacré chez les Môns-Khmers et les Malayo-Polynésiens du Sud-indochinois. Les Cau Srê sont des Köho et appartiennent au premier des groupes ethno-linguistiques. Mnong et Köho, qui relevaient du Cambodge jusqu'au XVIIIe siècle, se situaient entre ce pays et le royaume cham (malayo-polynésien du *Paṇḍuraṅga :* d'où le complexe *braḥ-yang.* Nous avons vu, avec M. Cœdès, se dégager une semblable ambivalence dans la titulature divine et royale des Khmers, puis chez leurs descendants cambodgiens, à propos de *braḥ* et de *hyang* justement.

Braḥ apparaît avec le même sens de « sacré », de « consacré » dans la plus ancienne inscription siamoise et la plus célèbre aussi, celle de Râma K'amhèng (fin XIIIe siècle)[3]. Il en est de même pour le thailandais, *p'rah* et le laotien, *p'ah.* Pronominal, ce dernier désigne souvent le Buddha lui-même, avec le sens de « Saint ». Au Cambodge, comme en Thailande et au Laos, *p'raḥ/p'aḥ* qualifie tout ce qui a trait de près ou de loin à la personne royale et au palais. A *braḥ/preaḥ* cambodgien correspond la particule birmane, *phöya.* Écrit *burâh*, ce mot est dérivé du skt. *bhara*, « qui supporte, soutient, maintient, dispense et accorde ». En cinghalais, *bara/bära*, « lourd, de poids, important » achemine vers le hindi, *baṛa*, « grand, aîné ». Notons avec Denise Bernot, que des Proto-birmans, les Marma (Pakistan oriental), ont un *phöra* qu'on lui a dit être : « Dieu, Brahma »[4]. On pourrait alors songer à *braḥ* = cing. *bara*, s'il n'y avait les *vraḥ* des inscriptions khmères. *Phöya* précède ou suit le nom de sanctuaires ou de stûpa bouddhiques en Birmanie. Il y a, par exemple, un stûpa *Phöya*ma et un temple, *Phöya*tan, sur le site de l'antique *Çrîkṣetra* (br. *Thayekhettaya*, act. M'ôza) qui fut abandonnée vers 800 A.D.[5]. A Pagan, nombreux sont les monuments

1. Jacques DOURNES, *Dictionnaire Srê (Köho)-Français*, Saïgon 1950, *s.v.*

2. E. HOEFFEL, *Lexique Franco-Biat*, Ng. v. Cua, Saigon, 1936, p. 91.

3. George CŒDÈS, *Recueil des inscriptions du Siam. Premiere partie : Inscriptions de Sukhodaya*, Bangkok Times Press, Bangkok, 1924, p. 44, ou Râma K'amhèng dit qu'avec la suite d'un combat où il eut à protéger son père, ce dernier lui conféra le titre de *Braḥ Râma Gamhèng*, sans pour autant qu'il devînt roi et héritât le royaume.

4. D. B., « Rapports phonétiques entre le dialecte marma et le birman », ds. *Bull. Soc. Ling. de Paris*, t. 153, 1 (1957-8), C. Klingsieck, Paris, 1958, p. 282. L'auteur donne « Dieu, *Brahma* » pour antécédent à bir. *bhurâh.* Il est possible qu'elle reproduise là quelque étymologie forgée par un auteur britannique, qu'avec Barth on doit écarter.

5. Jeannine AUBOYER ds. l'*Asie orientale des origines au XVe siecle*, 1re partie, *Les Empires*, avec René GROUSSET et Jean BUHOT, P. U. F., Paris, 1941, p. 385. — Gal de BEYLIÉ, *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*, E. Leroux, Paris, 1907, pp. 248-9 et fig. p. 249.

religieux (ils le sont tous) dont les noms comportent *phöya*. Parmi les plus notoires, il y a le *Phöya*gon et le *Phöya*ni, le Nan*phöya*, temple de pierre du roi môn, Manuha, beau-père et prisonnier du roi Anôratha, le fondateur de Pagan et de sa dynastie. Sur la rive de l'Irawadi, à Pagan se dresse encore l'étrange stûpa en forme de pastèque, le Bu*phöya*[1].

Phöya, comme *braḥ/praḥ/p'aḥ* au Cambodge, au Laos et en Thailande, était en Birmanie la particule attribuée aux souverains, aux reines, aux princes, princesses, ministres et grands personnages nobles du royaume. Et c'est conformément à cet usage birman que les titres de *p'anya/p'aya/p'ya* sont donnés aux souverains, aux nobles et hauts mandarins du Laos et de Thailande. L'emploi restreint de ce titre dans les deux derniers pays où il n'est accordé, en effet, qu'à des personnalités laïques, me semble prouver qu'il coïncide avec les guerres qui sévirent entre la Birmanie, le Siam et le Laos durant le XVIIIe siècle[2]. A la faveur de ces événements, qui lui furent en général favorables, la Birmanie exerça une certaine suzeraineté politique et religieuse sur les États t'ai indianisés du Sud-Est asiatique. De nos jours, *p'aya/p'anya* est encore employé dans ces États, conjointement avec *čao*, le titre propre aux T'ai. Ce mot a le sens de « chef, seigneur », depuis le grade le plus élevé jusqu'à celui de gouverneur, *Čao p'anya* étant celui du souverain. Il est probable aussi que le titre correspondant au grade de *čaufay*, au Cambodge, et qui est conféré, de nos jours, à un chef de province *(khèt)* ou de district *(srok)*, dérive du siamois, *čao p'anya*.

Ainsi Cambodgiens, Thailandais et Laotiens usent-ils, dans leur titulatures respectives des classificateurs, *braḥ/preaḥ/p'paḥ/* et *phöya* (= *fay*) qui ont pour étymon les adjectifs skts. *vara* et *bhara*.

L'étymon *vara* a déjà été évoqué, plus haut, avec François Martini. Et il revient à E. Ménétrier, ainsi que le rappelle Mme Bernard-Thierry, d'avoir donné au camb. *braḥ/bar/var* et *varaḥ*, le mot skt. pâl. *vara*, pour origine en faisant de *braḥ* « un doublet populaire de *var* »[3]. E. M. avait raison, mais par son qualificatif de « populaire », signifiant « contemporain », il prêtait le flanc à la critique, car si *braḥ* apparaît dans les plus anciennes inscriptions siamoises, à partir de la fin du XIIIe siècle, des inscriptions khmères beaucoup plus anciennes comportent des *vraḥ* désignant selon Mme B.-T. « le dieu, le roi, les choses royales ou sacrées ». Le mot est alors très courant et le même auteur a poussé le scrupule jusqu'à dénombrer

1. *Upper Burma Gazetteer* compiled by Sir J. G. SCOTT, t. II, p. 111.

2. Cf. D. G. E. HALL, *A history of South-East Asia*, Macmillan, Londres, 1955, p. 207-23.

3. MÉNÉTRIER, *op. cit.* (cf. n. 10), p. 109.

les *vraḥ* dans une inscription khmère de 960 A.D., celle du Prasat Lak Nang. « Le mot *vraḥ* (y) est inscrit, nous dit-elle, 17 fois dans les 25 lignes du piédroit sud et 10 fois dans les 13 lignes du piédroit nord, devant les noms de rois, et devant les noms du dieu Çiva »[1]. Cette inscription du xe siècle a déjà ces doublets très significatifs : *vraḥ kamraten añ*, « le roi *ou* le dieu », *vraḥ râjakâriya*, « le Service royal », ou « du souverain », en raison de la personnalisation très claire du doublet précédent... je rappelle, ici, celle de *P'aḥ*, le Buddha, au Laos. Le *visarga* de *vraḥ* est « de rigueur en toute position dans les anciens textes, nous dit Barth et (il est) organiquement distinct du *ḥ* du nom sanscrit »[2]. On ne doit donc pas en tenir compte dans les différents dérivés du nom de *vara* en Asie du Sud-Est. Son abrégement en vx. khmer, selon M. Cœdès critiquant l'ouvrage de Ménétrier, est peut-être moins due à la « tendance au monosyllabisme », comme le dit Ménétrier, qu'à « l'accent d'intensité qui affecte en khmèr la finale d'un mot de deux ou plusieurs syllabes. Ou, si l'on veut, la tendance au monosyllabisme... est le résultat de la force de cet accent »[3].

En sanskrit, *vara*, adj. signifie : « d'élite, des plus choisis, précieux, le meilleur, des plus excellents, ou éminent entre tous, ou pour ». Il entre dans la composition d'un très grand nombre de noms communs ; parfois de noms propres[4]. Il est aussi, au masc. « l'élu », l'époux que sa femme vénère comme un dieu dans l'Inde presque toute entière. *Vara* a les sens déjà indiqués, en pâli, dans le *Mahâvaṃsa*, en particulier, où il qualifie un *cetiya* (stûpa) et la religion (bouddhique), le *Sâsana*[5]. Le caractère sélectif, classificateur de *vara*, dont la racine est justement VṚ, « choisir », n'est pas douteux et il en constitue donc l'essence même. Or Mme B.-T. ne nous a-t-elle pas dit que *braḥ/preaḥ* cambodgien correspondait « à une échelle de valeurs et à une hiérarchie basées sur les conditions de la renaissance karmique » ? Cette excellente définition d'un terme que l'on retrouve dans tous les États indianisés de l'Asie du Sud-Est me permet de soutenir qu'il est étymologiquement et sémantiquement d'origine indo-aryenne avec *vara* pour étymon. Et les clercs cambodgiens, consciemment ou non, ont été bien avisés de doubler leur *vraḥ/braḥ/preaḥ* historique d'un savant *vor/voera*.

1. S. B.-T., *op. cit.* (cf. n. 4), p. 222.
2. A. Barth (cf. n. 2), p. 180.
3. G. C. *op. cit.* (cf. n. 10), p. 995.
4. N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français, Pub. Inst. Civ. Ind.*, A. Maisonneuve, Paris, 1932, *s.v.*
5. R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, Trübner, London, 1895, *s.v.* — T. W. Rhys Davids and W. Stede, *The Pâli Text Society's Pâli-English Dictionary*, Chipstead, 1925, *s.v.*

A ce propos, Mme B.-T. cite un autre doublet cambodgien : *bel/velâ* qui tous deux sont issus du sanskrit, *velâ* « terme, époque »[1]. On pourrait multiplier ces exemples, en les prenant dans les textes lao ou siamois qui en font, même, le plus grand usage afin d'expliquer à leurs lecteurs le sens du mot fraîchement emprunté au pâli ou au sanskrit par celui qui, depuis longtemps, a été emprunté et assimilé, et dont le sens est connu de tous.

L'étymologie proposée, ici, permet de résoudre le problème que pose l'exclusion de *génii loci*, des *neak tâ* cambodgiens de la liste des personnages à particule *braḥ/preaḥ*. En effet, si celle-ci était autochtone, c'est bien eux qui, avant tout, auraient dû en être nantis ; tandis que cette particule, avec le sens classificatoire que l'on sait, *étant d'origine étrangère*, ainsi que tout le complexe socio-religieux adopté par les classes dominantes du Cambodge, il n'y avait pas lieu de l'employer à propos des génies du terroir, devenus génies subalternes pour les citadins et les palatiaux. Le même ostracisme frappa tout le menu peuple du panthéon indien, celui des *yakṣa*, des *garuda*, des *nâga*, des *kinnara* et des *apsaras*, comme nous l'apprend Mme Bernard-Thierry[2]. En revanche, si des tribus proches parentes des Cambodgiens, mais de culture attardée, ont pourvu leurs génies de la particule *braḥ/preaḥ*, ou les ont appelés seulement de ce nom, elles le firent en raison même de la consécration que celui-ci avait reçue chez les Cambodgiens rendus prestigieux par l'indianisation de leur culture. L'opération fut d'autant plus facilitée, que les tribus en question étaient plus ou moins asservies par leurs cousins parvenus, et cela depuis près de deux millénaires, leur fournissant des esclaves, des manœuvres, des mercenaires. Témoins, ces Kuy, des tribus môn-khmères dont certaines forgeaient du fer qu'elles extrayaient encore, au début de ce siècle, dans les jungles désertes du Cambodge septentrional. Étienne Aymonier, en 1885, disait de cette région « qu'elle n'avait pas toujours été peuplée, comme aujourd'hui presque exclusivement de Kouï », et qu'« elle était une des provinces de l'ancien Cambodge les plus riches en monuments et en inscriptions »[3]. Ce que l'on sait, par ailleurs, de la métallurgie du fer chez les Kuy laisse penser qu'ils en tenaient la connaissance de la part des Khmers indianisés, car les formules qu'ils récitaient, en cette occasion, étaient d'inspiration brahmanique[4]. Selon le vocabulaire que j'ai recueilli chez des Kuy,

1. *Op. cit.*, p. 223 et n. 21.

2. Cf. *supra* p. 480.

3. E. A., *Notes sur le Laos*, Imprimerie Coloniale (du Gouvernement), Saigon, 1885, p. 7.

4. Cf. Dr. Dufossé, « Monographie des peuplades Kouys du Cambodge », ds. *Extrême-Asie*, t. VIII, Saigon, 1934, pp. 553-68.

le « prêtre, sorcier guérisseur », est appelé, *lok kru*. *Kru* est le sanskrit *guru*, « maître spirituel »[1].

Chez les Stieng, les Biat et les Pnong, qui occupent encore des provinces de l'actuel Cambodge oriental, et chez les Köho, qui en firent partie jusqu'au XVIIIe siècle, pour être incorporés par la suite dans le Sud-Viêt-Nam, le mot *braḥ* signifie « génie, esprit », nous a dit François Martini. L'indianiste et le savant khmèrisant y voyait la preuve, on le sait, de l'origine aborigène du mot correspondant cambodgien. En ce cas, comment peut-on alors expliquer que ce mot *ne se retrouve pas* dans le dictionnaire le plus exemplaire et complet que nous ayions jamais eu de l'une des langues des « primitifs » de l'Indochine orientale, celui que M. Paul Guilleminet, en collaboration avec le R. P. Jules Alberty, a consacré à la langue des Bahnar[2] ? Chez ces Môns-Khmers, en effet, c'est le malayo-polynésien *yang*, avec le sens de « puissance surnaturelle » qui tient lieu de *brah*. Un « génie », *gru*, « donne ses instructions » à leurs magiciens, *böjau;* nom pour lequel je proposerai ailleurs une étymologie[3].

Le but que je me suis assigné, ici, outre celui qui me donne l'honneur et le plaisir de participer à cet ouvrage collectif, fut d'attirer l'attention des indianistes et des ethnologues sur l'importance du facteur historique et particulièrement indien dans l'élaboration de la culture d'un bon nombre de peuples de l'Asie du Sud-Est, qui pour n'avoir pas d'écriture n'en sont pas moins relativement civilisés.

Paris.

1. P. L. *Recherches préhistoriques dans la région de M'lu Prei (Cambodge)* Pub. E.F.E.O., vol. XXX, I.D.E.O. Hanoi, 1943, p. 114, n° 40. Dans ce travail, le nom de ce magicien *kuy* est écrit *lokru;* ce qui est une erreur, car *lûk* ou *lôk krû* existe en cambodgien et désigne le « seigneur ou le professeur ». *Lûk/lôk*, du skt. *loka*, « univers » et au pl. « humanité » est un titre élevé chez les Cambodgiens qui le donnent à leurs grands dignitaires et à leurs moines. Il est peut-être l'abréviation de skt. *lokanâtha* « conducteur des hommes », qui s'applique à Kṛṣṇa et à Viṣṇu, mais signifie aussi « monarque ».

2. Paul GUILLEMINET *avec la collaboration du* R. P. Jules ALBERTY, *Dictionnaire Bahnar-Français, Pub. E.F.E.O.* vol. XL, t. I, Paris, 1959. L'un de mes auditeurs à la 5e section de l'E.H.E., M. Chukkravarti, bon connaisseur du khmer ancien, a attiré mon attention sur le mot bahnar, *phah, / prah* 4, « offrir cérémonieusement » aux *Yang*. génies ou mânes (P. GUILLEMINET, *op. cit.*, t. II, p. 622 et 726 *b*) qui paraît être autochtone et indépendant du qualificatif *braḥ* : *vid.*, en effet le bahnar *phai* 1, « envoyer, expédier » quelqu'un ou des instructions, mot qui, avec ce même ton et une finale aspirée, a aussi le sens de « offrir cérémonieusement, faire un sacrifice simplifié ».

3. *Op. cit.*, p. 72, a, et 340-41.

UN SERVICE BOUDDHISTE A LA MÉMOIRE D'ÉDOUARD VII ET DE NICOLAS II

PAR

Robert LINGAT

Le « transfert des mérites » *(pattidāna)* est, on le sait, de pratique courante au Siam où il est sanctionné aussi bien par la secte réformée *(dhammayuttikanikāya)* que par l'ancienne secte *(mahānikāya)*[1]. Il n'y a pas de crémation qui ne comporte un *băngsŭkŭn (paṃsukūla)*, c'est-à-dire une offrande de robes aux religieux invités à la cérémonie, accompagnée d'un acte de volonté explicite du donateur manifestant son intention de transférer au défunt les mérites qu'il a acquis par cette offrande[2].

La pratique consacrée par l'usage avait toujours joué en faveur d'une personne — généralement un parent —, qui était morte dans la foi bouddhique. En 1923, le roi Rāma VI, désirant exprimer sa gratitude envers le feu roi Édouard VII et feu l'empereur Nicolas II qui, durant sa jeunesse, l'avaient traité avec beaucoup de bonté, conçut l'idée de faire célébrer un service religieux à leur intention. Était-il possible de réaliser le *pattidāna* au profit d'une personne étrangère à la religion bouddhique ? Reprenant l'ancien usage des *rājapucchā*[3], Rāma VI fit poser la question, le 23 avril,

1. Signalons toutefois que le prince Vajirañāṇa, qui fut chef de la secte réformée avant d'être nommé (en 1910) à la tête du Saṃgha, émettait des doutes sur l'efficacité du transfert et recommandait aux fidèles de compter avant tout sur les mérites qu'ils acquerraient eux-mêmes durant leur vie. *Rươ̆ng truŏt năm*, article reproduit dans *Prăp'eṇi t'ăm bùn mươ̆ng t'ăi* (« Coutumes relatives à l'acquisition des mérites au Siam ») de Klĭm Hŏnglădarŏm et autres, Bangkok, 2472, p. 63-73, traduit partiellement dans K. E. WELLS, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 1939, p. 174.

2. Cet acte de volonté est généralement exprimé par le rite de *truŏt năm* qui consiste à transvaser doucement de l'eau d'un récipient dans un autre ou à la répandre sur le sol (souvenir de la libation qui concrétisait dans l'Inde l'intention libérale quand la chose donnée ne pouvait faire l'objet d'une tradition matérielle).

3. Les Siamois appellent *rājapucchā* des questions écrites posées par le roi à de hauts dignitaires du Saṃgha sur toutes sortes de sujets relevant de la doctrine ou de

par son ministre du Palais devant le Haut Conseil du Saṃgha. Celui-ci, présidé par le prince patriarche *(saṃgharāja)* Jinavarasirivaḍḍhana[1] et comprenant 18 hauts dignitaires, se réunit le 4 mai et émit à l'unanimité un avis favorable au dessein du roi.

Il m'a paru intéressant de donner une traduction de la réponse *(vissajjanā)* du Haut Conseil du Saṃgha, tant en raison de la lumière qu'elle projette sur la doctrine officielle du Saṃgha siamois concernant le *pattidāna*, telle qu'elle est actuellement reçue, que par ce qu'elle nous fait connaître des arguments mis en avant pour justifier la possibilité d'un transfert des mérites[2].

Après avoir tout d'abord rappelé les termes de la question qui leur était posée, les hauts dignitaires déclarent : *Nous estimons que [pour l'examen de cette question] peu importe que la personne de qui l'on a reçu des bienfaits soit bouddhiste ou non. Ce qui importe, c'est la croyance ou la religion de celui qui accomplit l'acte méritoire. Quand ce dernier tient pour bonne et correcte telle croyance ou telle religion, il convient qu'après avoir accompli l'acte méritoire suivant les rites prévus par cette croyance ou religion, il transfère sa part de mérites à la personne décédée. Si l'on prenait en considération la croyance ou la religion du défunt et que celui qui se propose d'accomplir l'acte méritoire professât une croyance ou religion opposée, comment ferait-on? En outre, si celui qui se propose d'accomplir l'acte méritoire estimait que la croyance que partageait la personne décédée est fausse et constitue un péché, et qu'il agisse néanmoins en conformité avec les sentiments du défunt, ce serait alors lui qui commettrait un péché selon sa propre croyance. Dès lors, ce ne serait pas un acte méritoire qu'il accomplirait et il ne pourrait y avoir transfert de mérites au profit de la personne décédée. Mais, s'il était possible d'effectuer l'acte de telle manière qu'il soit tenu pour méritoire des deux côtés, là serait sans doute la bonne solution.*

Votre Majesté, éminent savant bouddhiste (eka-agga-buddhasāsanika-paṇḍita) *et protecteur du bouddhisme* (buddhasāsanūpattham-

la pratique bouddhiques. Ces questions (conçues peut-être à l'imitation du *Milindapañha*) concernent parfois, mais fort rarement, — du moins celles qui nous sont parvenues, — le gouvernement du royaume. Un premier recueil de *rājapucchā* (avec leurs *vissajjanā*, bien entendu) a été publié en 1913. Il ne contient que des *rājapucchā* du XIXe siècle. Un second recueil, plus complet (il contient 13 *rājapucchā* des XVIIe et XVIIIe siècles) a été publié au cours des années 1921-1923 en cinq fascicules, auxquels s'est ajouté en 1936 un fascicule supplémentaire.

1. Successeur du prince Vajirañāṇa à la tête de la secte réformée puis, en 1921, à la tête du Saṃgha ; mort en 1937.

2. Le texte se trouve dans le *Thălêng kan k'ăṇă sŏng* (Journal du Saṃgha siamois publié par le Service ecclésiastique de l'État), vol. XI (2466 E.B.), p. 64-68. Il est reproduit à la ün du fascicule supplémentaire du recueil des *rājapucchā*, p. 43-46.

bhaka), *doit régler sa conduite sur l'enseignement de la religion bouddhique. Or, l'enseignement que le Parfaitement illuminé a donné est partout valable et ne concerne pas certains groupes de personnes seulement. Le caractère merveilleux de cet enseignement apparaît dans la qualification*[1] *[décernée au Bouddha] de Sauveur du monde (Lokanātha), de* vibhajjavādin[2], *Maître suprême de tout le genre humain. Pour en revenir à la question qui nous est posée, il convient de citer les paroles que le Bouddha a adressées au roi Bimbisāra:*

adāsi me akāsi me ñātimittā sakhā ca me
petānaṃ dakkhiṇaṃ dajjā pubbe katam anussaram[3]

Ce qui veut dire: « Quand, se souvenant des bienfaits que l'on a reçus de personnes qui ont quitté ce monde, on pense: celle-ci m'a donné telle chose, celle-là a fait telle action pour moi, celle-ci était mon parent, celle-là mon ami ou mon camarade, on doit leur faire à toutes un don attributif (dakkhiṇadāna) *». Les mots* adāsi me, *« elle m'a donné telle chose », et les mots* akāsi me, *« elle a fait telle action pour moi », se rapportent à toutes les personnes en général et non pas à des personnes de même race ou de race différente. Par conséquent, Votre Majesté doit effectuer le transfert de mérites en faveur de personnes d'autres races de la même manière qu'Elle opère quand il s'agit de personnes de Sa race.*

Pour que le transfert de mérites que Votre Majesté désire accomplir soit efficace, il faut, selon la règle, que trois conditions soient remplies: 1° que les défunts aient eu connaissance du transfert et en rendent grâce (anumodāna) *à Votre Majesté; 2° que Votre Majesté, après avoir accompli l'acte méritoire, transfère aux défunts la part de mérites qu'Elle aura acquis, et 3° que ceux qui recevront les offrandes que Votre Majesté distribuera soient des personnes dignes de recevoir des dons* (dakkiṇeyyapuggala). *Faute de réunir ces trois conditions, l'acte n'est pas profitable aux défunts*[4].

1. *nemittikanāma.* Sur cette expression, qui n'est pas relevée dans les dictionnaires, cf. *Ñāṇamoli,* trad. de la Paramatthajotikā, *The Minor Readings,* P.T.S., 1960, p. 115 et glossaire s.v. Le texte siamois porte *nemit[t]akanāma.*

2. Le mot *vibhajjavāda* ,pour nous synonyme de *theravāda,* est compris actuellement parmi les *theravādin* comme signifiant la religion de la logique et de la raison. Cf. *Childers' Dictionary,* s.v. *vibhajati.*

3. *Tirokuḍḍasutta, Tipiṭaka,* édit. siam., 2470, vol. XXV (Khuddakapāṭha), p. 10 et vol. XXVI (Petavatthu), p. 160.

4. Ces trois conditions sont formulées dans les deux commentaires du Tirokuḍḍasutta, la *Paramatthajotikā* (édit. Helmer Smith, P.T.S., 1915, p. 210) et la *Paramatthadīpanī* (édit. E. Hardy, P.T.S., 1894, III, p. 27). Elles sont rappelées par le prince Vajirañāna dans l'article cité *supra.* Cf. K. E. Wells, *op. cit.,* p. 173.

L'usage de faire des offrandes aux trépassés (pubbapeta) *a été pratiqué depuis les temps les plus anciens par des personnes qui avaient un profond savoir. Ainsi, quand le Bodhisattva jouissait de l'existence en qualité du monarque universel appelé Tilokavijaya*[1], *il convia une multitude d'êtres à bénéficier du trésor de mérites qu'il avait accumulé, et il prononça alors les versets qui se trouvent dans le Buddhāpadāna*[2] :

yaṃ kiñci kusalakammaṃ kattabbaṃ kiriyaṃ mama, *etc.*

Ce qui se traduit ainsi : « Kiriyā, *c'est-à-dire toutes les œuvres méritoires que j'ai faites en acte, parole et pensée constituent des biens qui assurent* [*à leur possesseur*] *la félicité dans le monde des trente-trois dieux. Que tous les êtres, qu'ils soient doués ou non de conscience* (saññā) *aient leur part de ces mérites, qu'ils jouissent des fruits des mérites que j'ai acquis. Ces mérites que j'ai acquis, que ceux des êtres qui ont pleinement connaissance du don que je leur en fais jouissent de leurs fruits. Quant à ceux des êtres qui n'ont pas connaissance des actes méritoires que j'ai accomplis, que les divinités s'entremettent toutes pour les en informer. Que tous les êtres de ce monde qui subsistent par la nourriture reçoivent la nourriture qui leur réjouira le cœur grâce à ma pensée, c'est-à-dire au pouvoir de mes mérites* (puñña*ṛ*ddhi) ». *Ces paroles de Tilokavijaya montrent que l'affectation des mérites acquis* (pattādisanadhamma) *s'applique à tous les êtres qui ont quitté ce monde sans distinction ; le transfert se fait en faveur de tous, des humains aussi bien que de ceux qui sont en dehors de l'humanité et même des animaux. Tel est l'exemple qui a été suivi depuis.*

A la suite de cette réponse, dont le roi Rāma VI exprima sa profonde satisfaction, un service fut célébré en juillet au monastère Pañcamapavitra à la mémoire d'Édouard VII et de Nicolas II. L'opuscule publié à cette occasion et destiné à être distribué à ceux qui assistaient à la cérémonie contient le texte (et la traduction en anglais) du sermon qui fut lu par le prince patriarche, ainsi que des stances qui furent récitées à titre de *śrāddhavrata*[3] par un chapitre religieux. Le sermon avait pour thème la stance du *Dhammapada :*

sārañ ca sārato ñatvā asārañ ca asārato...

« Ceux qui, dans ce qui est l'essence, voient l'essence, et, dans ce

1. Le nom du Bodhisattva est donné par le commentaire de l'Apadāna, la *Visuddhajanavilāsinī* (édit. C. E. Godakumbura, P.T.S., 1954, p. 108-112).

2. *Tipiṭaka*, édit. siam., 2470, vol. XXXII, p. 6.

3. Les Siamois ont gardé le mot sanskrit pour désigner ces sortes de prières pour les morts.

qui n'est pas l'essence, ne voient pas l'essence... ». Il se termine par ces mots : « Les mérites que Votre Majesté a acquis [en ordonnant ce service], Votre Majesté les transfère à S. M. Édouard VII et à S. M. Nicolas II. Puissent ces deux souverains, ayant connu l'intention de Votre Majesté, Lui rendre grâce et recevoir leur part de ces mérites conformément en tous points au désir de Votre Majesté. »

Paris.

MANYÚḤ SVAYAMBHŰḤ

PAR

Charles MALAMOUD

Parmi les innovations de contenu qui concourent avec les innovations de forme pour faire du Xe *maṇḍala* un recueil plus « moderne » que les neuf premiers, il convient de mentionner l'émergence de plusieurs figures divines[1]. Divinités abstraites, comme on l'a maintes fois noté[2], en ce sens qu'elles n'ont point de biographie, que leur mythologie est le plus souvent très fruste, et surtout que leur nom est aussi un appellatif — à moins qu'il ne soit un composé à l'étymologie transparente. Tel est le cas de Prajāpati, de Śraddhā, de Vāc, d'Aramati, de Viśvakarman. Tel est aussi le cas de Manyu. A cette dernière divinité sont consacrés les deux hymnes X 83 et X 84, qui reçoivent conjointement la dénomination de *manyusūkta* (au duel) dans les Comm., et sont reproduits de façon quasi littérale[3] dans l'Atharvaveda, dont ils forment respectivement les hymnes IV 32 et 31 (l'ordre de l'Atharva étant l'inverse de celui du Ṛg). L'unité de ces deux hymnes apparaît encore dans leur destination pratique, telle qu'elle est définie par Kauśika XIV, 26. Ce sont des *saṃrambhaṇa*, des « provocations à la colère », que l'on récite afin d'insuffler aux guerriers la rage belliqueuse qui leur permettra de vaincre l'ennemi. Les deux hymnes ont un rôle important dans le rite de divination qui précède la bataille, et qui est décrit par Kauśika, *ibid.* 27 sqq. : placé entre les deux armées, le devin *(samīkṣamāṇa)*, tout en murmurant ces invocations, confectionne des gerbes de *bhāṅga* et de *mauñja*, qu'il noue au moyen d'*iṅgiḍa* et auxquelles il met le feu (le feu dit *āṅgirasa*) ; celui des deux camps

1. Cf. L. RENOU, *Études Védiques et Pāṇinéennes* II, p. 22.

2. A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* III, Breslau 1899, p. 403. A. A. MACDONELL, *The Vedic Mythology*, Strassburg 1897, p. 119 sqq.

3. Pour les points où le texte de l'Atharva s'écarte de celui du Ṛg, cf. WHITNEY, *Atharvaveda, Translation and Notes*, Harvard Oriental Series 7 (8), p. 201 sqq.

qui attire la fumée est désigné comme le vaincu (cf. Paddhati de Keśava *ad* Kauś. XIV, 31 :

yatra dhūmo gacchati tatra na jayaḥ; voir Oldenberg (-Henry), *La religion du Veda*, Paris 1903, p. 435.

M. Dumézil a étudié le premier de ces deux hymnes, qui est aussi le plus riche, dans un chapitre vigoureux et dense de *JMQ* IV (p. 101 sqq.)[1]. Il y montre que les invocations adressées au dieu Manyu sont, dans bon nombre de cas, constituées de formules à trois termes dont chacun se réfère à l'un des trois niveaux fonctionnels de l'idéologie sociale et religieuse des Indo-Européens. C'est ainsi que X 83, 1 proclame : « celui qui t'a honoré, ô Manyu, ô Vajra, ô trait, gagne puissance *(sáhaḥ)*, force physique *(ójas)*, tout *(víśvam)*, dans l'ordre de succession. » Or, M. Dumézil fait voir, ici, et dans d'autres travaux, que *sáhas* appartient au domaine de la première fonction (le niveau magico-religieux), *ójas* à la fonction guerrière, et que *víśvam*, qui renvoie aux *víś*, « les clans » mentionnés indirectement dans l'adjectif *viśvácarṣaṇi*[2] de X 83, 4 et directement X 84, 4, est une référence au monde des biens économiques. Dans ces poèmes à destination explicitement guerrière, les affinités entre Manyu et Indra apparaissent avec une netteté particulière, et sont le thème dominant. Mais, de même que les bienfaits qu'on lui demande — ou les grandeurs qu'on lui attribue —concernent chacun des trois niveaux fonctionnels, de même Manyu est successivement identifié à Varuṇa et à Agni *(manyúr hótā*, X 83, 2. Sāyaṇa : *manyur eva hotā homaniṣpādako'gniḥ)*. Il est même dit *(ibid.)* : *manyur evāsa devaḥ*, que nous comprenons avec Geldner (traduction différente chez Dumézil) « Manyu selbst war (jeder) Gott ». (Sāyaṇa *ad* TB II, 4, 1, 11 est plus explicite encore : *yo bhago devaḥ so' pi manyuḥ svarūpaḥ. yaś cānyo deva indrādi so' pi manyur evāsa.*)

En sorte que ce dieu de circonstance, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans la Ṛksaṃhitā, et qui n'est que la Fureur guerrière personnifiée, est aussi un dieu universel. A vrai dire, il n'a pas eu

1. G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus IV, Explication de textes indiens et latins*, Paris 1948. L'hymne RV X 83 a été également traduit par A. Hillebrandt, *Lieder des Rgveda übersetzt*, Göttingen-Leipzig 1913, p. 111 sq., et par H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1924, p. 104. Cf. aussi R. Otto, *Varuṇa-Lieder des RigVeda*, Bonn 1948, p. 26 sqq.

2. On trouvera dans le livre de B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden 1960, p. 45 sqq., une énumération des noms que portent les domaines soumis à la souveraineté royale des dieux *(kṛṣṭi, carṣaṇi, kṣiti, víś, jána)*. Il semble que l'adjectif *viśvácarṣaṇi*, de même d'ailleurs que le dieu Manyu, aient échappé à l'attention de l'auteur.

une carrière très longue ni très brillante, mais il ne l'a pas bornée aux *mantra* ṛgvédiques. Nous le retrouverons principalement dans plusieurs hymnes de l'Atharva : et nous pensons qu'il est d'autant plus légitime de considérer comme homogènes les données que fournissent à son propos l'une et l'autre *saṃhitā*, que les hymnes X 83 et 84 appartiennent à la couche la plus récente, visiblement atharvanique, du Ṛg.

Notre propos est de prendre appui sur les conclusions de M. Dumézil, et aussi sur quelques précieuses remarques éparses dans les *Études Védiques et Pāṇinéennes*, pour nous interroger sur les formes et les motifs de cette universalité du dieu Manyu. Nous serons amenés, simultanément, à examiner les valeurs et les conditions d'emploi de *manyú* appellatif. Notre démarche sera un va-et-vient entre ces deux problèmes, qui doivent s'éclairer l'un l'autre, et qui peuvent se formuler plus précisément ainsi : 1) en quoi consiste exactement la notion qui se trouve objectivée et divinisée dans le dixième *maṇḍala?* Y a-t-il dans cette notion des composantes qui expliquent le double visage, guerrier et universel, de la divinité à laquelle elle a abouti ? 2) Quels sont, dans la personne divine que célèbrent nos deux hymnes (et surtout le premier), les traits qui peuvent nous guider dans notre interprétation de l'appellatif ?

Les traductions de *manyú* nom commun sont extrêmement flottantes. Elles varient d'un auteur à l'autre, et un même auteur adopte des traductions différentes suivant qu'il considère tel passage ou tel autre. Nous ne citerons de ces hésitations que quelques exemples. Le dictionnaire de Böhtlingk-Roth reconnaît d'une part un groupe d'emplois où *manyú* se laisse traduire par « Muth, als Seelenbestimmung, Sinn » (cette valeur n'est retenue que pour les textes védiques), et, d'autre part, une acception « heftiger Muth, Eifer, Unmuth, Zorn, Wut » qui persiste dans la langue classique. Grassmann, qui ne considère que la Ṛksaṃhitā, présente un exposé plus systématique et plus détaillé, plus raisonné aussi : « erregter Sinn, Gemuthsbewegung, daher 1) Eifer der Menschen ; 2) Eifer, Muth, Thatendrang, der Götter ; 3) brünstiges Verlangen ; 4) Unmuth, Zorn, Wuth ; 5) Ungestüm, heftiger Andrang ; 6) Eifer, Zorn als Gottheit personificirt. » Geldner, de son côté, pose dans le *Glossar* : 1) « Sinn, Absicht, Verlangen », 2) « Eifer, Ingrimm, Grimm, Zorn », répartition qui coïncide, dans son principe aussi bien que dans son application, avec celle de Böhtlingk-Roth. Sāyaṇa, plus sensible à la spécificité des contextes que soucieux d'unité, glose le plus souvent par *kopa* ou *krodha* (sous l'influence, sans aucun doute, de la valeur que *manyú* a prise en sanskrit post-védique), mais ajoute, de façon fort instructive, pour II 23, 12 : *manyuṃ krodhaṃ jñānaṃ vā ;* pour II 24, 14 : *manasādhano mantraḥ*

krodho vā ; pour VII 60, 11, *stotram ;* pour V 7, 10 : *manasādhanaṃ stotram* et pour IV 31,6 : *manyavaḥ stutayaḥ*. On voit que, chez les modernes, les traductions oscillent entre deux pôles dont l'un est nettement localisé « colère », tandis que l'autre, plus difficile à repérer, est placé tantôt dans la zone « désir », tantôt dans la zone « esprit ». Telle est exactement la situation chez Bergaigne qui traduit (*Religion Védique*, III 176, *ad* RV VII 86, 6) par « colère » et (*ibid.* I 153 *ad* RV VIII 48, 8) par « intelligence ». On rencontre la même hésitation, mais formulée d'une manière qui marque un progrès décisif, chez Mlle Silburn qui traduit par « courroux »[1], mais glose « intention ardente », « activité mentale intense, soutenue, prévoyante et normative »[2], et chez M. Renou, où nous trouvons « fureur »[3], « colère »[4], « furie »[5], mais aussi « zèle »[6], « pensée intentionnelle »[7], « pensée active et féconde »[8], « passion »[9], et « force d'inspiration »[10].

Nous ne contestons pas la légitimité de traductions multiples pour un même terme védique. Ce que nous entendons montrer, c'est que *manyú* est une notion unitaire, et que s'il est difficile, à une langue occidentale moderne, de la rendre par un terme unique, du moins devons-nous employer des mots qui se réfèrent à des signifiés cohérents et susceptibles de se déduire l'un de l'autre. En outre, nous souhaitons montrer que la traduction par « colère » ne se justifie pour aucun passage de la Ṛksaṃhitā, sinon, à titre de commodité[11], comme une traduction abrégée et symbolique.

Un fait d'abord ressort clairement des séquences où le mot *manyú* se trouve engagé : ce mot ne désigne jamais une passion ou une humeur passagère, comme le « courroux », ni même un trait de tempérament comme l'« agressivité » ou l'« irritabilité ». Le *manyú* est une qualité permanente, mieux, une faculté essentielle. En I 24, 6 *manyú* figure dans une énumération des pouvoirs éminents de Varuṇa, à la suite de *kṣatrá* et de *sáhas*, et sur le même plan[12].

1. L. Silburn, *Instant et Cause*, Paris 1955, p. 26.
2. *Ibid.*, pp. 24 et 32.
3. *EVP* V, pp. 41, 50, 66, 94.
4. *Ibid.*, p. 70.
5. *EVP* X, p. 42.
6. *EVP* V, p. 8.
7. *Ibid.*, p. 86.
8. *EVP* IV, p. 31.
9. *EVP* X, p. 13.
10. *EVP* I, p. 3, note 1.
11. F. Edgerton adopte à cette fin pratique la traduction « passion ». Cf. *The Beginnings of Indian Philosophy*, Londres 1965, index.
12. *nahi te kṣatráṃ ná sáho ná manyúṃ*
váyaś canámī patáyanta āpúḥ

« Jamais ton pouvoir temporel, ni (ta) force agressive, ni (ta) fureur — ces oiseaux qui volent n'y ont atteint » (Traduction de L. Renou, *EVP* V, p. 94).

En II 24, 2[1], c'est avec *ójas* que *manyú* est mis en équivalence (cf. X 84, 2) ; de même, en VIII 4, 5 où *manyú* apparaît comme une *uaratio* stylistique de *ójas*[2]. L'affinité de *manyú* avec les dérivés de la racine *uj-* se manifeste encore I 37, 7[3] et X 34, 8[4] ; AV I 10, 1 et 2[5] où le dieu dont on évoque le *manyú* est dit *ugrá* (cf. aussi RV X 113, 6). A quoi répond, en X 63, la mention de *ójas* (aux côtés de *sáhas* et de *víśvam*) parmi les dons que l'on escompte de Manyu (v. 1) et dont on reconnaît qu'il les possède à un degré éminent (v. 4)[6, 7].

En V 7, 10[8], *manyú* paraît nettement dépréciateur, puisqu'il s'agit du *manyú* de l'*adhrij-*, c'est-à-dire, comme traduit M. Renou, *EVP* XIII p. 24, de la « pensée-mauvaise du riche ». Mais Oldenberg *(Noten, ad loc.)* fait justement remarquer que l'expression *manyúm... ā́ dade* (suivie, dans la même strophe, de *ā́d...átriḥ sāsahyād/dásyūn* « puisse Atri venir à bout des *dásyu* ») est parallèle à *dásyubhyaḥ pári nṛmṇám ā́ dade*, ce qui suggère une synonymie entre *manyú* et *nṛmṇá (nṛmṇá* comme *manyú* est très fréquemment associé à *ójas)*. Or *nṛmṇá*[9] n'est quant à lui nullement péjoratif : ce terme

1. *yó nántvāny ánaman ny ójasā*
utā́dardar manyúnā śámbarāṇi ví

« Celui qui, grâce à son *ójas*, a fait se courber les (être)-destinés-à-se-courber, a brisé, grâce à son *manyú*, les Śambara. » Sur *nántvāni*, cf. OLDENBERG, *Noten, ad loc.*

2. *prá cakre sáhasā sáho*
babhā́ñja manyúm ójasā

La proportion *sáhasā:sáhas* = *ójasā:manyúm* montre qu'ici *ójas* et *manyú* sont équivalents.

3. *ní vo yā́māya mā́nuṣo*
dadhrā́ ugráya manyáve

« Devant votre course, devant (votre) passion formidable, le fils-de-l'homme s'est tenu prosterné. » (Traduction de L. RENOU, *EVP* X, p. 13).

4. *ugrásya cin manyáve ná́ namante.*

5. AV I 10, 1 :

ugrásya manyór úd imáṃ nayāmi

Ibid. 2 :

námas te rājan varuṇastu manyáve
víśvaṃ hy ugra ní cikeṣi drugdhám

6. RV X 83, 1 :

yás te manyó 'vidhad vajra sāyaka
sáha ójaḥ puṣyati víśvam ānuṣák

Ibid. 4 :

tváṃ hi manyo abhíbhūtyojāḥ

7. *ójas, manyú et sáhas* sont associés dans la sautrāmaṇī. On sait que ce sacrifice à Indra « bon protecteur » (cf. L. RENOU *VRV* s.v.) consiste en une offrande d'alcool, *surā*, comme substitut du soma, et qu'il a pour fonction de régénérer le *yajamāna*, de faire de lui un autre homme en construisant un corps nouveau (cf. GONDA, *Religions*, p. 209). Dans le mythe étiologique, c'est Indra lui-même qui est reconstitué par la *surā*. Les poils de loup, de tigre et de lion que l'on mêle au breuvage représentent respectivement *ójas, manyú* et *sáhas*.

8. *íti cin manyúm adhrijas*
tvádātam á paśúṃ dade

9. Sur *nṛmṇá*, cf. A. MINARD, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins* II, Paris 1956, § 870 a.

désigne l'activité virile, parfois, plus étroitement, la virilité elle-même. Oldenberg ajoute cette glose : en s'emparant du *manyú* de son ennemi, le héros de V 7, 10 peut espérer le vaincre ; et la fonction propre du *manyú* se dessine aussi bien ici que dans les hymnes qui seront consacrés à Manyu divinisé. Nous aurons à revenir sur la connotation « virilité triomphante » qui est essentielle dans *nṛmṇá*, et présente à coup sûr dans *manyú*. Qu'il nous suffise, pour l'instant, d'invoquer ce passage à l'appui de notre thèse, que *manyú* s'insère tout naturellement dans une liste de noms abstraits désignant non pas des états psychiques, mais des pouvoirs, ou plutôt des données premières de l'activité mentale. Cette liste existe d'ailleurs, toute constituée, dans l'hymne AV XV 14, sur lequel nous devons nous arrêter un instant.

Les *paryāyasūkta* qui forment la totalité du XVe *maṇḍala* de l'Atharvaveda décrivent une sorte de recomposition du monde autour du *vrātya*. Ce n'est pas notre intention d'étudier le statut de ce personnage énigmatique, en tous cas marginal et aberrant[1], ni d'examiner le détail des hymnes spéculatifs qui marquent les étapes de la récupération du *vrātya* par l'ordre brahmanique[2]. Rappelons simplement qu'à l'occasion de cette « intronisation », l'hymne XV 14 développe le récit d'une création qui s'effectue sur un rythme ternaire : chaque fois que le *vrātya* (ou Vrātya ?) s'approprie une certaine portion de l'Univers (les points cardinaux, la masse humaine, la masse divine, etc.), un dieu vient à l'être et (le) Vrātya se trouve doté d'un certain attribut dont il fait son *annādá*[3], un « organe à manger la nourriture ». Nous obtenons ainsi une triple liste : douze régions de l'univers, à chacune desquelles correspond une divinité et un *annādá*. La liste des douze *annādá* comprend *manyú* (dont les termes correspondants, dans les deux autres listes, sont Íśāna « le souverain » et *devấḥ* « l'ensemble des divinités »). Or les onze autres membres de la série des *annādá* ne désignent jamais des sentiments ou des humeurs, mais toujours des fonctions, des puissances, ou bien des êtres, des actes ou des formules en lesquels ces puissances s'incarnent. Ce sont : *mánas*, *bála*, les eaux, *virấj*, *ấhuti*, les plantes, les exclamations *svadhấ*, *svấhā* et

1. Voir (outre les travaux déjà anciens de M. WINTERNITZ, *Die Vrātyas*, Zeitschrift für Buddhismus 1924-1925, pp. 48 sq., 311 sq. et de J. W. HAUER, *Der Vrātya*, Stuttgart 1927), M. ÉLIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris 1954, p. 114 sq. et D. D. KOSAMBI, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay 1956, pp. 128 et 135.

2. Cf. L. RENOU, *EVP* II p. 100 sq.

3. Sur *annādá*, voir A. MINARD, *op. cit.* I, Paris 1949, § 375d, qui traduit « bien nourri », dans le passage du Śatapathabrāhmaṇa (X 3, 5, 8) où ce composé figure comme adjectif, ou du moins comme terme descriptif. Sur la formation de ce mot, *ibid.* II § 112 a.

vāṣaṭ, le souffle *(prāṇá)* et enfin le *brāhman*. On voit que *manyú* est mis sur le même plan que les forces essentielles de la vie cosmique[1].

En général, le *manyú* qu'évoquent les hymnes du Ṛg et de l'Atharva n'est pas le *manyú* abstrait et objectivé ; c'est le *manyú* d'êtres nommément désignés, le plus souvent d'êtres hostiles ou mauvais par définition : l'étranger (*dāsa*[2], *arí*[3]), l'ennemi (*amítra*[4]), le malveillant (*dūḍhí*[5]), le malfaisant (*duréva*[6], *durvidátra*[7]), l'insolent (*śárdhant*[8]), celui qui cherche à détruire (*rírikṣant*[9]), le concurrent (*adhrij*[10]) ou simplement l'autre (*pára*[11]). Ce peut être aussi celui qui presse le soma d'une manière qui prête à litige (?) et avec une arrière-pensée (mauvaise)[12]. Mais en fait, tous les hommes sont doués de *manyú*. C'est ainsi qu'il est question du *manyú* des mortels[13], qui n'échappe pas au regard de Varuṇa, et du *manyú* humain (*paúruṣeya*[14]) qui n'a point de prise sur les dieux. Individus et groupes sont portés à une affirmation de soi qui les met en conflit ou en concurrence avec leurs voisins : mais le *manyú* n'est mauvais

1. Même lorsqu'il apparaît comme un élément du psychisme, le *manyú* est quelquefois présenté comme une force autonome, extérieure à l'homme, à qui elle s'impose et qu'elle fait mouvoir. Cf. RV VII 86, 6, où le fidèle se disculpe devant Varuṇa : il n'est pas vraiment responsable de son crime, qu'il n'a pas accompli de sa propre volonté *(ná sá svó dákṣo)* ; il faut incriminer l'alcool *(súrā)*, le dé *(vibhīdaka)* ou bien le *manyú*. Ce texte préfigure directement celui, beaucoup plus explicite, de la Mahānārayaṇa-Upaniṣad, 428 :

manyuḥ karoti nāhaṃ karomi
manyuḥ kartā nāhaṃ kartā
manyuḥ kārayitā nāhaṃ kārayitā

Cf. déjà Tai. Ar. 10, 24, 1 : *ágniś ca mā manyúś ca manyúpatayaś ca manyúkṛtebhyaḥ pāpébhyo rakṣantām / yád áhnā pāpám ákārṣaṃ mánasā vācá hástābhyaṃ padbhyám udáreṇa śiśná áhas tád avalumpatu.*

2. RV I, 104, 2.
3. VII 60, 11.
4. VI 25, 2 ; X 152, 5.
5. VIII 19, 15.
6. II 23, 12.
7. X 35, 4.
8. II 23, 12 ; sur *śárdhant*, cf. L. Renou, *EVP* IV, p. 93 et A. Minard in *BSL* LIX, 2 (1964) p. 53.
9. VII 36, 4.
10. V 6, 10.
11. X, 128, 6.
12. VIII 32, 21 :

átīhi manyuṣāviṇam
suṣuvāṃsam upáraṇe

Sur le sens de *upáraṇe*, qui est un hapax, et que Geldner traduit d'après Sāyaṇa « in anstössiger Weise », voir Oldenberg, *Noten, ad loc.* Il est clair que le *manyú* évoqué ici, bien qu'il désigne quelque chose de mauvais ou de redoutable, ne peut être rendu par « colère » : c'est la pensée hostile ou l'arrière-pensée.

13. VII 61, 1 ; VIII 78, 6.
14. VIII 71, 2.

que lorsqu'il anime des êtres que leur nature ou leur position définit comme nocifs. On peut d'ailleurs infléchir le *manyú* d'autrui, par exemple des *pitŕ*[1], dans un sens favorable. Ce relativisme apparaît clairement en VII 18, 16 : Indra a « rendu inane »[2] le *manyú* de celui qui (lui-même) voulait rendre inane le *manyú* (d'Indra).

Car il existe aussi un *manyú* des dieux, et principalement d'Indra et de ses « aides »[3], mais aussi de (Mitra)-Varuṇa, de Brahmaṇaspati et d'Agni. En AV VII 22, 2, les aurores sont dites sans tache, *arepásaḥ*, unanimes, *sácetasaḥ*, et aussi très riches en *manyú*, *manyu-máttamāḥ*. De cette dernière épithète, L. Renou, *EVP* III p. 11, signale qu'elle est la seule des trois qui soit originale, et qu'elle « se rattache à RV *jīrá* ou analogues ». Ici encore, il faut prendre garde que les traductions partielles, telles que « fureur belliqueuse » quand il s'agit d'Indra, ou « courroux » à propos de Varuṇa, conviennent pour bon nombre de passages pris isolément, mais sont insuffisantes dès que l'on considère l'ensemble des textes. En fait, le *manyú* d'un dieu est l'élan qui le porte à accomplir des actes par quoi sa divinité s'affirme. Quand Indra tue Vṛtra, quand il fait retentir le tonnerre, le Ciel et la Terre frémissent en reconnaissant son *manyú*[4]. C'est par son *manyú* qu'Indra se manifeste dès sa naissance[5]. Que le *manyú* d'Indra ne soit pas autre chose, en fin de compte, qu'Indra lui-même (tout comme un souverain n'est pas distinct de la majesté qui le caractérise et qui sert à le nommer), c'est ce que montre la construction paratactique de AV VII 93, 1 :

índreṇa manyúnā vayám
abhiṣyāma pṛtanyatáḥ

« avec Indra, avec (son) *manyú* (ou bien avec Indra pour *manyú*?) puissions-nous l'emporter sur les adversaires ! »

Or s'il est vrai que le *manyú* par quoi Indra se révèle est le plus souvent violence et fureur et ivresse belliqueuse (de même, le *manyú* que les Marut font voir dans leur course terrifiante[6], et celui de Brahmaṇaspati[7]), la situation est toute différente pour Mitra-

1. AV VII 116, 3.

2. *indro manyúm manyumyò mimāya.* Cf. VII 36, 4 où Indra est défini comme : *prá yó manyúṃ ririkṣato mināti* (traduit par L. Renou *EVP* V, p. 42).

3. Sur les « aides » d'Indra, cf. (Benveniste)-Renou, *Vṛtra et Vṛθragna, Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris 1934, p. 150 sqq.

4. RV I 80, 11 et 14 ; cf. VIII 6, 13.

5. IV 17, 2.

6. I 37, 7.

7. Sur l'aspect paradoxalement indraïque de Bṛhaspati (Brahmaṇaspati), voir H. Oldenberg(-Henry), *La religion du Véda*, Paris 1903, p. 56 et J. Gonda, *Les Religions de l'Inde. I. Védisme et hindouisme ancien*, Paris 1962, p. 93.

Varuṇa et Agni. C'est par le *manyú* qui leur est propre (*svéna*[1]) que Mitra-Varuṇa séparent le désordre de l'ordre[2]. Le *manyú* d'Agni[3], c'est tout simplement son désir, ou plutôt sa pensée anticipante : le poète se demande quelle louange présenter au dieu, qui soit à son gré et remplisse son attente.

Nous touchons ici un point important. Le mot *manyú* est fréquemment accouplé, dans des syntagmes quasi synonymiques, avec des mots signifiant « désir » ou « dessein ». Le fait a été reconnu depuis longtemps. Ce que nous voulons mettre en lumière ici, c'est que *manyú* désigne moins un désir ou un dessein particulier que l'aptitude à vouloir et à concevoir. La strophe VIII 48, 8, est, nous semble-t-il, fort nette à cet égard :

álarti dákṣa utá manyúr indo
mā́ no aryó anukāmám párā daḥ[4]

Dans le couple *dákṣa*/*manyú*, il se peut que le permier terme ait une valeur plus intellectuelle, le second une valeur plus affective[5] ; le rapport est inverse dans les groupes formulaires où *manyú* figure

1. Le mot *manyú* est déterminé par le possessif réfléchi *svá* en I 139, 2 ; IV 17, 2 et VI 17, 9. Dans ces deux derniers passages, le poète, qui s'adresse à Indra, use des formes de la deuxième personne pour nommer le *vájra (te ... vájrāt)* ou le *tviṣ* du dieu *(táva tviṣáḥ)*, mais de *svá* pour son *manyú (svásya manyóḥ)*. Faut-il en conclure que le *manyú* se réfère à la substance même de la divinité, tandis que le *tviṣ* ou le *vájra* n'en sont que des attributs ?

2. RV I 139, 2 : *ṛtā́d ádhy ādadāthe*
ánṛtaṃ svéna manyúnā
dákṣasya svéna manyúnā

Traduction de L. Renou, *EVP* V, p. 8 : « vous avez placé ... le désordre hors de l'ordre, grâce au zèle propre de l'Efficace, grâce à son zèle propre. »

3. RV VIII 84, 4 : *káyā te agne angira*
árjo napād úpastutim
várāya deva manyáve

Traduction de L. Renou, *EVP* XIII, p. 80 : « De quelle (manière), ô Agni, ô Angiras, ô fils de la vigueur-nourricière (allons-nous) te présenter la louange (en sorte qu'elle soit) à (ton) gré, ô dieu (conforme) à (ta) pensée ? »

4. Nous comprenons avec BERGAIGNE (*Religion Védique* I, p. 153) : « notre volonté, notre intelligence est excitée (par toi) ; ô Soma, ne nous livre pas à l'ennemi ». La traduction de P. THIEME, *Der Fremdling im Ṛgveda, eine Studie über die Bedeutung der Worte* ari, arya, aryaman *und* ārya, Leipzig 1938, p. 49 : « Es erhebt sich der Wille und auch die Wut, o Indu », plus littérale, reste quelque peu obscure. Geldner, pour sa part (« Es regt sich der gute Wille und der Eifer ») introduit — sans la développer — une opposition entre le bon *dákṣa* (« le nôtre ») et le *manyú* (« mauvais des ennemis » ?) qui nous paraît arbitraire. L. RENOU *EVP* IX, p. 69 : « se tient en alerte la pensée agissante et la passion, ô suc-de-*soma :* ne nous livre pas au bon plaisir de l'ennemi ».

5. Le mot *dákṣa* a fait l'objet d'un grand nombre d'études. On trouvera les éléments essentiels d'une bibliographie chez A. Minard, *3 E* I § 596 b, *3 E* II § 809 b. Contentons-nous d'ajouter ici L. Renou *EVP* IV pp. 18 et 88 ; VII pp. 21 et 35 ; VIII pp. 90, 99 et 103 ; XII pp. 84 et 120 ; XIII pp. 134 sq.

à côté de *vára*[1] et de *váśa*[2]. L'association de *manyú* à un terme signifiant « désir » ou « dessein », association qui tend à l'identification pure et simple, se présente sous sa forme la plus achevée en AV IX 2,23, où les deux vocatifs de la séquence *kāma manyo* se réfèrent au sujet unique du verbe sg. *asi*[3]. Bloomfield (*SBE* XLII p. 594) a bien vu que le *manyú* invoqué dans cet hymne est une personnification (« courage personified ») et qu'il s'agit non plus d'un appellatif mais de cette même divinité qui est célébrée RV X 83 et 84. Une mythologie allégorique s'ébauche autour de cette figure. Les principaux linéaments en sont dessinés dans l'hymne AV XI 8[4] : Manyu prend femme dans la maison d'Invention *(saṃkalpá)*; l'Acte *(kárman)* et l'Ardeur *(tápas)* font office de paranymphes, le *bráhman* de prétendant suprême (« chief wooer »)[5]. Cette union est le point de départ d'une cosmogonie complexe, qui culmine dans la constitution du corps humain, ou plutôt dans la pénétration du corps humain par le *bráhman*[6].

Le groupement de Manyu avec Karman, Tapas et Brahman (*bráhman*-neutre) n'est pas occasionnel, et il est loin d'être limité à la *mythologie* de Manyu : en fait, nous avons ici la transposition, sur le plan mythologique, de l'aptitude qu'a *manyú* appellatif à s'associer à des déterminants, qu'il nous faut examiner maintenant. Un des rares qualificatifs que l'on rencontre auprès de *manyú* est *satyá*, adjectif dont Bergaigne[7] a bien précisé la valeur : dans les hymnes védiques, *satyá* signifie « accompli ou s'accomplissant ». Nous ajouterons : « destiné à s'accomplir, promis à réalisation ». Le

1. RV VIII 82, 3 ; 84, 4.

2. RV II 24, 14 ; AV VI 42, 3.

3. *jyáyān samudrád asi kāma manyo*

En Tai. Ār. X, 64, 1 *manyú* est engagé, entre *kāma* et *tápas*, dans une liste des parties du corps ou des possessions personnelles du *yajamāna* qui correspond, terme à terme, à une liste de tous les ingrédients — matériels, spirituels, humains — du sacrifice.

4. Traduit par L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda* p. 181 sqq. Dans le commentaire, *ibid.* p. 266, L. Renou traduit Manyu par : « le Zèle » ou le « Penser actif », et rappelle qu'à la strophe 17, le même personnage est désigné sous le nom de *váśa* « le Vouloir ».

5. Strophe 2.

6. Le corps humain n'est autre que le Puruṣa dont le sacrifice, décrit RV X 90, est la source de la création. Il est aussi l'*ātmán* qui s'identifie au *bráhman*; cf. Renou *ibid.*

7. *Religion védique* III p. 182 sq. note. Remarquons, en outre, avec J. Gonda, « *Gods* » *and* « *Powers* » p. 94, que le dieu Manyu est associé à *ábhūti*, « a concept which, though difficult of interpretation, may have been something like 'success' ». Le sens de *satya-* a donné lieu à des controverses infinies, dans le détail desquelles il ne nous paraît pas utile d'entrer. La valeur de ce mot dans les *mantra* védiques est bien celle que lui reconnaît Sāyaṇa, *ad* RV II, 24, 14 (et TB II, 8, 5, 2) : *satyaḥ/avitathaḥ*. Voir aussi *EVP* XIII, p. 86.

manyú de Brahmaṇaspati, RV II 24, 14, celui d'Indra IV 17, 10, sont *satyá*. C'est que le *manyú* n'est pas seulement la propension à désirer ou à concevoir, il est l'élan vital qui porte un être à réaliser ses désirs, à faire aboutir ses desseins, à traduire en œuvres ses pensées. Cela est pleinement explicité RV II 24, 14, strophe qui évoque Brahmaṇaspati et son *satyó manyúr máhi kármā kariṣyataḥ*. En X 112, 8, le poète chante les exploits *(vīryā́...kṛtā́ni)* antiques et primordiaux *(pūrvyā́ṇi...prathamā́)* d'Indra *satīnámanyuḥ* « dessen Eifer echt ist » (Geldner). Debrunner, *Altindische Grammatik* II 2 p. 432 rend *satīná* par « wirklich ». La strophe AV I 10, 1 est elle aussi riche d'enseignements sur ce point[1] : le *manyú* de Varuṇa est redoutable, on souhaite y échapper. Mais il n'est pas autre chose que l'activité fondamentale du dieu en tant quelle consiste en projets menés jusqu'à leur terme, en *vā́śāḥ satyā́ḥ* (c'est en cela, d'ailleurs, que réside son essence royale[2]). Le récitant se fait fort, grâce au prestige magique de son *bráhman*[3], de détourner de son protégé le *manyú* du dieu *ugrá*. De la même manière, Indra est roi, αὐτοκράτωρ[4], parce qu'il est *satyáśuṣma* « celui dont l'énergie s'actualise »[5] ; le *manyú* des brahmanes, ce sont des flèches qui ne manquent pas leur but et ne sont pas lancées en vain[6] (AV V 18, 9).

Plus encore que l'intention, le *manyú* est la *tension* originelle, qui porte à vouloir et à agir. C'est ce qu'illustre, en contexte magique, l'image contenue dans AV VI 42, 1

áva jyā́m iva dhánvano
manyúm tanomi te hṛdáḥ

que nous glosons ainsi : « j'ôte de ton cœur le *manyú*, comme on supprime la tension de l'arc quand on relâche la corde. » La même idée est suggérée, avec affleurement d'une image analogue, AV VI 65, 1

1. *vā́śā hi satyā́ váruṇasya rā́jñaḥ*
tátas pari bráhmaṇā śā́śadāna
ugrásya manyór úd imā́m nayāmi

2. AV I, 10, 1 a *ayā́m devā́nām ásuro vi rājati.*

3. Sur le sens du verbe ŚAD, que H. LÜDERS, *Varuṇa*, Göttingen 1951 et 1959, p. 647, rend, à la suite de Whitney, par « triompher, l'emporter », cf. RENOU, *EVP* III p. 60 (*ad* RV I 123, 10) : « exercer un attrait magique ». Cette traduction nous paraît particulièrement bien adaptée au passage atharvanique que nous glosons ici : seule une puissance magique, même si elle s'exerce par des voies aussi orthodoxes que le *bráhmán*, peut déjouer la vigilance de Varuṇa et rendre son *manyú* inopérant.

4. Le *svarā́jya* d'Indra est évoqué RV I 80, 1.

5. RV I 51, 15, etc. Les mots *śúṣma* et *manyú* figurent comme quasi synonymes dans la version paippalada de l'AV en I 92, 4 (édition de Calcutta, p. 65).

6. *tīkṣṇéṣavo bráhmaṇa hetimánto*
yā́m ásyanti śaravyā́m na mṛ́ṣā
anuhā́ya tápasā manyúnā ca
utá dūrā́d áva bhindanty enam

áva manyúr ávāyatā
ava bāhú manoyújā

« (fais) se baisser le *manyú*, la (flèche) pointée (contre nous), les deux bras que l'intention attelle ensemble (dans une tension unique). »

Origine absolue des désirs et des actes, pré-disposition, le *manyú* est lui-même sans origine. Il est premier, et c'est ce que souligne RV X 147, 1

śrád te dadhāmi prathamāya manyáve

« je mets ma confiance en ton *manyú* initial ». Il est bien vrai, comme l'a montré L. Renou[1], que par un phénomène de « contamination », « l'expression condense les formules en *prathamá* — et celles où le *manyú* est posé comme un déterminant au meurtre de Vṛtra ». Mais si cette condensation a pu se faire, c'est que *manyú* est précisément un déterminant : une condition nécessaire, une incitation préalable[2]. Ce fait est peut-être confirmé par l'indication rituelle qui termine RV X 83

ubhā́ upāṃśú pratḥamā pibāva

« Tous deux en silence buvons les premiers (le soma). » Mais ce qui nous paraît particulièrement probant, c'est le qualificatif *svayaṃbhú* que reçoit Manyu à la strophe 4 du même hymne. Ce composé est un hapax dans la Ṛksaṃhitā : dans les hymnes d'un recueil où toutes les divinités sont, chacune à son tour, célébrées comme la divinité suprême, seul Manyu a droit à ce titre insolite. Avec la mention de « *svayaṃbhú* », ce n'est pas seulement un néologisme qui vient augmenter le lexique, c'est aussi un concept nouveau qui enrichit le système des représentations religieuses. Qualifié de *svayaṃbhú*, Manyu est nettement distinct d'Indra, qui comme

1. (Benveniste)-Renou, *Vṛtra et Vṛθragna*, p. 108 sq.

2. Si notre interprétation de la formule *prathamó manyúḥ* est juste, elle devrait avoir pour effet de réduire quelque peu la distance qui sépare la religion védique de celle de Zoroastre. On sait (voir, pour l'état de la question, J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 179, 182-3 et 199) que le *mainyu* avestique a repris à son compte le rôle de divinité initiale et initiatrice qui était celui du *Vāyu indo-iranien, et qui est encore celui du Vāyu védique. Mais on vient de voir que ce rôle n'est pas non plus étranger au *manyú* védique, pour ce qui est de l'analyse des forces psychiques, ni au dieu Manyu, pour ce qui est du domaine cosmique et rituel. Plus généralement, s'il est vrai que *manyú*, dans le Veda, ne signifie « courroux » que par gauchissement ou restriction du sens plus fondamental que nous avons tenté de cerner, nous ne sommes pas loin du *mainyu* avestique : celui-ci est si bien dépourvu de toute coloration péjorative intrinsèque qu'il est obligatoirement spécifié soit comme *spənta*, soit comme *aŋra*.

l'a relevé Bergaigne, est essentiellement un dieu-né, un dieu-fils[1]. Les contextes post-ṛgvédiques permettent de mesurer la portée de ce qualificatif. Il est attesté deux fois dans l'Atharva : en X 8, 44, où il se rapporte à l'être infiniment sage, immortel, comblé, supérieur à tous, et qui connaît l'*ālmán ;* en XIX 53, 10, dans une cosmogonie qui fait du Temps, *kālá*, l'origine de toutes choses, le principe dont sont issus Prajāpati, le *tápas* et Kaśyapa, lequel est dit *svayaṃbhű*. Plus éclairant encore, bien qu'il témoigne peut-être d'un stade ultérieur de la religion védique, est le passage VS 2, 20. Ce dernier texte décrit la circumambulation par laquelle le roi, lors des cérémonies de *rājasūya*, imite la course circulaire du soleil : le roi crée symboliquement l'espace et le temps, organise l'univers autour de lui et reproduit le processus cosmique de création et de maturation. Or en cette circonstance il ne doit user que d'instruments et d'ingrédients fabriqués de sa propre main, et lui-même est appelé *svayaṃbhū*. Cette cérémonie, avec le symbolisme afférent, a été étudiée par Heesterman, *Royal Consecration*, p. 62[2], que nous venons de paraphraser. Le motif qui se dessine dans ce texte est clair : la création est l'œuvre d'un créateur qui est à lui-même sa propre origine ; l'ambiance qui permet au processus de création de se développer, c'est la chaleur (ici la chaleur solaire), le *tápas*. La fonction cosmogonique du *tápas* (qui se manifeste à des niveaux multiples et a fait l'objet, dans la pensée indienne, de spéculations toujours plus complexes[3]), est une donnée trop triviale pour qu'il soit utile d'y insister ici (voir, parmi cent autres textes védiques, RV X 90 et 129). Ce qu'il importe de montrer ici, c'est que *tápas* est tantôt assimilé, tantôt allié au créateur incréé : liaison mise en évidence, avec toute la netteté souhaitable, par TB III 12, 3, 1 :

svayaṃbhú bráhma paramáṃ tápo yál

(notons en passant, que si le *bráhman* ici, le dieu Manyu en RV X

1. *Religion védique* II, p. 163. En RV VIII 70, 3, il est question de celui qui a fait *(cakāra)* Indra, et en IV 17, 4, il est enseigné que le Ciel est le créateur *(kartā)* d'Indra. Il faut noter toutefois que les composés en *sva-*, qui mettent en lumière l'autonomie d'un dieu, qualifient le plus souvent Indra et ses compagnons, cf. Dumézil, *Eranos* n° 52, p. 112 n. 2. La notion d'« autonomie » dans les textes védiques pourrait donner lieu à une étude détaillée : elle porterait non seulement sur les composés en *sva-*, mais aussi sur les emplois des (quasi) adverbes *svayám* et *tmánā*. Voir à ce sujet Gonda, *Ancient indian kingship from the religious point of view*, Leiden 1966, p. 119 sq.

2. J. C. Heesterman, *The Ancient Royal Consecration. The rājasūya described according to the yajus texts and annoted*. La Haye 1957.

3. Sur le *tápas* cosmique dans les hymnes du Ṛg et de l'Atharva, contentons-nous de renvoyer aux quelques pages décisives de L. Renou *EVP* II pp. 27, 76 (avec la note 1) et 98 (ce dernier passage particulièrement riche d'enseignements pour la relation avec *tápas* ascétique).

83, sont l'un et l'autre dits *svayaṃbhú*, une sorte d'équivalence, ou tout au moins de parenté entre les deux notions, est suggérée par là-même, que vient illustrer la variante *bráhmaṇā* de TB II 4, 2, 3 au *manyúnā* de AV VII 70, 5[1]). Or dès le Ṛgveda, le dieu Manyu Svayaṃbhu est aussi, pour lui donner le titre par lequel le désigne l'Anukramaṇī, Manyu Tāpasa[2] ; il est uni au *tápas*, X 83, 2 :

pāhi no manyo tápasā sajóṣāḥ

il a le *tápas* pour allié, *ibid.* 3 :

tápasā yujā́ ví śátrūn

de même, c'est avec le *tápas* et le *manyú* simultanément que les brahmanes frappent l'ennemi, AV V 18, 9.

A l'intentionalité fondamentale que désigne le *manyú* appellatif correspond une divinité initiale, universelle, incréée, qui reçoit, dans son association avec le *tápas*, l'attribut principal qui caractérise un dieu créateur. A ce titre, les deux hymnes qui lui sont consacrés sont bien à leur place à la suite des deux hymnes à Viśvakarman, le démiurge *svadhā́vant* « qui se règle sur lui-même ». Le paradoxe est que le rôle cosmogonique de Manyu n'est jamais énoncé explicitement, ou tout au moins de façon univoque : pour le reconnaître et le reconstituer, il faut constamment se référer au *manyú* appellatif et aussi considérer comme des allusions ou des ébauches de citations les qualificatifs qui décrivent Manyu Tāpasa dans ces deux poèmes dont la tonalité, et la destination rituelle, sont, répétons-le, de caractère indubitablement guerrier. Il n'est pas jusqu'à la mention du *vájra* qui ne nous oriente ainsi vers une double lecture : le *vájra* est le foudre ou la massue d'Indra, l'arme offensive par excellence, et le dieu Manyu est directement invoqué sous le nom de *vájra* (et de *sā́yaka* « trait ») en X 83, 1. Mais on sait par ailleurs que l'efficace du *vájra* s'exerce pour libérer les forces de création et de fécondité, comme l'a judicieusement noté M. Gonda[3], et M. Liebert a pu donner du *vájra* une interprétation « phallique »[4].

1. AV VII 70, 5 c : *agnér ghorásya manyúnā*
TB II 4, 2, 3 : *agnér devásya bráhmaṇā*

2. Sur Manyu Tāpasa, voir la mise au point de A. Macdonell, *ad Bṛhaddevatā* II, 53 (Harvard Oriental Series, vol. 6). Macdonell démontre que cette dénomination, présentée dans l'Ārṣānukramaṇī et la Sarvanukramaṇī comme étant celle du ṛṣi auteur des hymnes X 83 et 84, vaut en réalité pour la divinité à qui ces hymnes sont consacrés.

3. J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, Utrecht, 1954, p. 42 sq. Voir aussi, du même auteur, *Some observations on the relations between « gods » and « powers » in the Veda, a propos of the phrase* sūnuḥ sahasaḥ (La Haye, 1957), p. 94.

4. G. Liebert, Indoiranica I. Ap. *vazraka-;* aw. *vazra-;* ai. *vájra-* in *Orientalia Suecana* XI (1962) p. 126-154.

Tout se passe comme si, par une sorte de *śleṣa*, les deux *manyu-sūkta* devaient se lire sur deux registres. L'un de ces registres nous livrerait un « contenu manifeste », dont il n'est certes pas question de contester la validité, et qui est cautionné par le rite : Manyu est la Fureur (guerrière) divinisée ; le *tápas*, son allié, ou son synonyme, est l'agitation belliqueuse, l'ardeur polémique qui bouillonne dans celui qu'elle anime, et qui détruit, par sa brûlure, l'être contre lequel elle est dirigée ; le *vájra* est le foudre d'Indra ; et les mots-clés sont *sáhas*, *sáhuri* et tous les termes qui désignent le combat, la victoire, le butin. Le second registre, dont le mot-clé est *svayaṃbhú*, donnerait accès à une « signification latente », formée par les harmoniques de ces mêmes termes : *vájra* y signifie peut-être « membre viril », *tápas* à coup sûr « chaleur créatrice », et *manyú* y désigne la tension intentionnelle que nous avons essayé de définir[1].

Le *śleṣa* qui autorise ces deux lectures simultanément n'est pas fondé, comme dans le *kāvya*, sur l'homonymie, ni sur la coexistence, pour un signifiant unique, de deux signifiés qu'il faut considérer séparément, même s'ils remontent, en diachronie, à une valeur unique. Il est fondé sur le fait que, dans la langue poétique des hymnes, les valeurs multiples d'un même terme sont actuellement présentes et se composent ; mots, formules et pensées y sont pris dans un réseau serré d'inter-références, en sorte que, pour les parties les plus récentes du recueil, le Veda tout entier est alludé dans chaque hymne.

Strasbourg.

1. Il est certes surprenant que la langue védique ait eu un nom pour une notion aussi générale, et l'on comprend que dès les hymnes védiques se dessine la tendance à rétrécir la zone sémantique de *manyú*, jusqu'à faire prévaloir l'acception « passion » et, plus étroitement encore « courroux »[a]. Mais ce ne serait pas la seule fois que l'Inde aurait élaboré le concept d'une puissance mentale unifiante qui coordonne les pensées et les vouloirs spécifiques comme le moyeu d'une roue le fait des rayons (pour prendre une image védique). Nous pensons à un autre dérivé de la racine MAN, à *mánas*, le « sensus communis », l'organe interne et central qui fonde l'activité des *indriyāṇi* particuliers et assure leur cohésion.

[a] Le schéma de cette évolution (intentionalité > passion > fureur, courroux) est fourni par TB 1, 3, 10, 8 : *námo vaḥ pitaraḥ śúṣmāya námo vaḥ pitaro jīvấya* (Sāyaṇa : *jīvo dehādhyakṣaḥ*) *námo vaḥ pitaraḥ svadhấyai námo vaḥ pitaro manyáve námo vaḥ pitaro ghorấya* (Sāyaṇa : *ghoraḥ kopaḥ*). On voit que *manyú* occupe une place intermédiaire, dans l'enchaînement même de la phrase, entre les termes qui désignent les principes vitaux essentiels et celui qui signifie « colère ». Dans la langue des mantra, *manyú* fait corps avec la série qui le précède, dans la langue ultérieure avec le mot qui ici lui fait suite.

N. B. Remise à l'éditeur en novembre 1965, cette étude n'a pu tenir compte de la traduction de RV X 83 et 84, par L. Renou, *EVP* XV, p. 172 sq.

ÜBER SPONTANEN ZEREBRALNASAL IM FRÜHEN INDO-ARISCHEN

VON

Manfred MAYRHOFER

1. Die alt- und jungvedische Belegschicht des Indo-Arischen kennt eine Reihe von lexikalischen Fällen, deren Lautform von der durch die Vergleichung geforderten in einem Punkte abweicht : an Stelle des regelrecht zu erwartenden Phonems *-n-* steht das zerebrale *-ṇ-*. Das Phänomen ist schon früh beobachtet worden[1] ; die Zahl der überzeugenden Fälle aber hat sich durch Diskussionen in jüngerer Zeit vermehrt, sodaß es angebracht erscheint, die Beispiele neuerlich vorzuführen. Die Zahl sicherer Fälle mag künftighin erleichtern, bei sonst untadeligen Gleichsetzungen *-ṇ-* für **-n-* in Kauf zu nehmen, statt zu dem unhaltbaren, aber zählebigen Fortunatovschen Gesetz[2], zu der Aufstellung andersartiger, nach mittelindischen Lautgesetzen entwickelter Vorformen[3] oder zur vorschnellen Annahme nichtarischen Ursprungs vedischer Wörter[4] zu greifen.

* * *

2. Einer der sichersten Fälle liegt in RV ff. *sthúṇā-* f. 'Pfosten, Pfeiler, Säule' vor. Es ist kaum vorstellbar, daß dieses Wort nicht

1. Vgl. WACKERNAGEL, *Allind. Gramm.* I (1896) 194f., mit älterer Lit.

2. FORTUNATOV, BB 6 (1881) 215ff., *KZ* 36 (1900) 1ff. ; die wichtigste Lit. darüber bei (THUMB-)HAUSCHILD, *Handbuch des Sanskrit I* 1 (1958) 241ff. In etymologischen Wörterbüchern werden Fortunatovs Regeln noch oft für die Argumentation verwendet; vgl. etwa FRAENKEL, *Litauisches etym. Wb.* I (1962) 211a ; KLUGE-MITZKA, *Etym. Wb. der deutschen Sprache*[18] (1960) 182b (in [19]1963 nach Verf., Sprache 7 [1961] 180 modifiziert).

3. Vgl. unten § 3 : Annahme eines **mṛ-ṇi-*, das reine Wurzeletymologie ist ('idg. **mel-* oder **mer-*') und in vollmittelindischer Lautentwicklung zu dem bereits vedischen *maṇi-* geführt haben müßte.

4. Vgl. etwa §§ 3, 4.

mit aw. *stūnā-* f. 'Säule', apers. *stūnā-*, khotansak. *stunā* usw.[1] identisch sein, also für **sthūnā-* stehen soll. Gleichwohl sind wegen des *-ṇ-* Vorschläge gemacht worden, die *sthūṇā-* völlig von iranisch **stūnā-* trennen[2] oder dessen Verhältnis zu dem indoarischen Wort durch unglaubhafte Sonderannahmen deuten[3].

3. RV ff. *maṇí-* m. 'Halsschmuck' läßt sich in gleicher Weise auf ein aus indoiranischer und indogermanischer Zeit stammendes **maní-* zurückführen. Das indoarische Wort erscheint außerhalb Indiens als *mani-nnu* 'Halsschmuck', ein Kulturwort im Umkreis des Mitannistaates[4]; es entspricht iranischem **mani-* in aw. *zarənu-maini-* 'mit goldenem Halsschmuck' (vom Geier), zor.-pehlevi, neup. *dāl-man* 'Adler'[5]; es schließt sich an außerarische Wörter für 'Halsschmuck' wie lat. *monīle*, anord. *men* an. Demgegenüber sollte nicht mehr ernstlich daran gedacht werden, das vedische Wort aus vorarischem Sprachgut[6] oder aus Unformen wie **malni-*[7] zu deuten; ebenso verbieten sich reine Wurzeletymologien (**mel-*, **mer-*: **mṛ-ṇí-*), die sich mit der Annahme vollmittelindischer Lautentwicklung verbinden müssen[8].

4. RV ff. *sthāṇú-* m. 'Baumstumpf, Pflock' hat, bei einer Vorform **sthānú-*, eine genaue iranische Entsprechung, wenn wir Gershevitchs[9] Ansatz eines iran. **(s)tānu-* 'Baumstumpf' in **nāu-tānu-* >manūǰānī *nāudōn* 'a hollowed-out tree-trunk used as a channel' zustimmen können. Auch ohne diese Entsprechung schiene uns eine Ausgangsform **sthā-nú-* 'feststehend' (: *sthā-*; *sthāṇu-* in Manu, Epos adj. 'unbeweglich'; zur Bildung s. Altind.

1. S. aus neuerer Zeit DEBRUNNER, *IF* 52 (1934) 135, *Altind. Gramm. II* 2 (1954) 737; BAILEY, *BSOAS* 24 (1961) 480; BRANDENSTEIN-MAYRHOFER, *Handbuch des Altpersischen* (1964) 143. — Zur Analyse des Wortes (**sthū-/sthā-*) s. *Altind. Gramm.* a.a.O., FRAENKEL a.a.O. 22b. — Vgl. noch RV 10, 18, 13 *sthūṇām... dhārayanlu:* Yašt 10, 28 *yō stunā vī-δārayeiti* [s. auch THIEME, BSOAS 23 (1960) 269].

2. WINDISCH, KZ 27 (1885) 168 ('**stulnā*', mit ahd. *stollo* usw.; s. dazu BARTHOLOMAE, IF 3 [1894] 170f.); '**stlnā*' noch bei THIEME, *Die Heimat der idg. Gemeinsprache* (AbhAkMainz 1953 : 11) 588 u.Anm. 1 (s. auch die nächste Anmerkung).

3. FORTUNATOV, *KZ* 36 (1900) 25 (iran. *-ūn-* aus *-l̥n-*); WACKERNAGEL, *Altind. Gramm.* I 193 ('av. *stunā*... das auf eine Form mit *u* ohne *l* zurückgeht...'); THIEME a.a.O. (die iranischen Wörter entweder unabhängige Parallelbildung von *steu̯ə-/stū-*, oder Entlehnung aus dem Indischen).

4. Nachweise bei Verf., *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (1966) 17 (u. Anm. 9, 10), 131b, 137b.

5. Vgl. die Lit. in meinem *Altind. etym. Wb.* II (1963) 556f.

6. KUIPER, *Studia Indologica* (*Festschr. W. Kirfel*, 1955) 153f., mit Lit.

7. WALDE-HOFMANN, *Latein. etym. Wb.* II (1954) 108.

8. S. dazu Verf., *Sprache* 5 (1959) 92 Anm. 73; *Altind. etym. Wb.* II 557, mit Lit. — Vgl. noch unten § 9b Anm. 3.

9. *A Locust's Leg (Studies in Honour of S. H. Taqizadeh, 1962)*, 80.

Gramm. II/2, 742 § 575c) glaubhafter als die Annahme nichtarischen Ursprungs dieses alten Wortes[1] oder einer Grundform wie **sthălnu-*[2].

5. Nicht so überzeugend sind folgende Fälle : AV, Br. usw. *guṇá-* m. 'Faden, Schnur, Seite, Eigenschaft, etc.', das am ehesten mit aw. *gaona-* 'Haar, Farbe, Art und Weise' vermittelt wird[3], und Sū. *tūṇī-* f. (klass. *tūṇa-*) 'Köcher', für dessen Verbindung mit aksl. *tulъ* 'Köcher' (und khotansak. *tturaka-* 'cover') man zumeist von **tū-n°* ausgeht[4] ; RV *niṇyá-* 'innerlich, verborgen, geheim', das vielleicht in *ní* und suffixales *-nya-* zu analysieren ist[5], und AV ff. *lavaṇá-* n. 'Salz', dessen glaubhafteste Deutung von **lavaná-* 'schneidend' (: *lū-*, s. Reichelt, Streitberg Festgabe [1924] 297) ausgeht[6]. — Schwerlich für unser Thema verwertbar ist ein Kulturwort wie TS, ŚB usw. *víṇā-* f. 'Laute' — so wichtig es wäre, sein Verhältnis zu mp. *vīn*[7] und iran. **vīn°* als Quelle von armen. *vin* 'Laute'[8] näher bestimmen zu können[9].

1. Kuiper, *Sprachgeschichte und Wortbedeutung* (*Festschrift A. Debrunner*, 1954) 248ff.

2. So Windisch, *KZ* 27 (1885) 168 (: ahd. *stilli* 'unbeweglich, still'). Vgl. noch Wackernagel, *Altind. Gramm.* I (1896) 193, 195.

3. Wackernagel a.a.O. I, 195, I² *Nachtr.* (1957) 107 ; Verf., *Altind. etym. Wb.* I (1956) 338.

4. Vgl. schon Bartholomae, *IF* 3 (1894) 187, der zurecht auf die Schwierigkeiten hinweist, das slawische Wort mit **telə-* zu vereinigen (vgl. noch Wackernagel, *Altind. Gramm.* I, 193f.). Neuestens Bailey, *BSOAS* 23 (1960) 33f., 34 (s. schon TPS 1959, 83), *Indo-Iranica* (*Mélanges Morgenstierne*, 1964) 10. — Abweichende Erklärungen verzeichnet mein *Altind. etym. Wb.* I, 518.

5. Verf., *Altind. etym. Wb.* II, 161, wo auch die anderen Deutungen verzeichnet sind. — Von 'indoaryanized' *-ṇ-* spricht in diesem Zusammenhang Bailey, *Khotanese Texts* IV (1961) 113.

6. Weiteres in meinem *Altind. etym. Wb.*, s.v. *lavaṇám.* — Eine lautgesetzliche Entstehung von *-ṇ-* bei dieser Etymologie nimmt Charpentier, *Indian Linguistics* 2 (1932) 54f. an, indem er von einer nicht erhaltenen Vorstufe **ravaṇá-* ausgeht ; ein sehr zurückhaltender Hinweis auf diese Möglichkeit auch bei Wackernagel, KZ 61 (1934) 191 = *Kleine Schriften* 352.

7. 'Name eines Musikinstrumentes, gew. unter dem Namen *vīn Artaχšēr* bekannt und anachronistisch so auch Kn. 1 30 benannt' nach Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi* II (1931) 243.

8. Vgl. Hübschmann, *Armen. Gramm.* (1897) 247 ; bestimmter KZ 36 (1900) 161. — Zu armen. *gavin, gavik,* die in der *Armen. Gramm.* erwähnt werden, teilt mir G. R. Solta mit, *gavin* sei 'bei Adjarian überhaupt nicht gebucht ; *gavik* [stehe bei Adjarian] II 106, wo es als ganz unsicheres Wort behandelt ist, das möglicherweise an einer Textstelle aus einem mißverstandenen Eigennamen abstrahiert wurde'.

9. Hübschmann scheint *vṭṇā* und iran. **vīnā* noch als urverwandt aufzufassen [für die Erklärung des *-ṇ-* gälte dann § 9b mit Anm.] ; wahrscheinlicher aber ist eine Entlehnung auf einer oder auf beiden Seiten, wobei noch ein anklingendes ägyptisches Wort ins Spiel gebracht worden ist (s. Coomaraswamy, *JAOS* 51 [1931] 49, unter

6. Sonderfälle sind gegeben, wenn zwei Wortformen nebeneinander im Ai. vorliegen, die sich nur durch *-n-/-ṇ-* und durch ihre Bedeutungen voneinander unterscheiden, wobei *-ṇ-* mit einer 'umgangssprachlichen' oder 'vulgären' Sonderbedeutung verknüpft erscheint, wie in RV ff. *mānavá-* 'menschlich, Mensch' gegenüber Pāṇ. u.a. *māṇavá-* m. 'junger Mann, Junge, junger Brahmane'. Für die alte Sprache ist AV, TS (RV ?) *dhắṇikā-* f. 'Vulva'[1] anzuführen, das wahrscheinlich mit Lex. °*dhānikā-* 'Behälter' (ved. *-dhắna-* 'enthaltend') gleichgesetzt werden muß[2].

7. Die Frage nach der Etymologie einiger frühbelegter und sicher ererbter, aber noch ungenügend gedeuteter indoarischer Wörter ist unter Berücksichtigung der Möglichkeit neu zu stellen, daß *-ṇ-* für lautgesetzlich zu erwartendes **-n-* stehen könnte.

a. Es mag Erstaunen hervorrufen, wenn unter den Wörtern, für die diese Charakterisierung zutrifft, auch RV ff. *pāṇí-* m. 'Hand' genannt wird. Nahezu alle etymologischen Wörterbücher führen dieses vedische Wort ja, zusammen mit aw. *pərənā-*, unter der alten idg. Gleichung für 'flache Hand' an, die durch gr. παλάμη, lat. *palma*, air. *lām*, ahd. *folma* repräsentiert wird. Wie ich jedoch in meinem Lexikon — auch hierin der brieflichen Diskussion mit F. B. J. Kuiper verpflichtet — zeigen konnte[3], hat nicht nur aw. *pərənā-*, da zum Adjektiv *pərəna-* 'voll' gehörig, auszuscheiden ; vor allem ist ved. *pāṇí-* mit den Grundformen, die durch die verwandten Sprachen widergespiegelt werden, unter keinen Umständen vereinbar[4]. — Fällt die gewohnte Verknüpfung aus, dann stellt

Hinweis auf Kunst, Hindoe-javaansche Muziek-instrumenten [1927] 15). Dazu teilt mir Elmar Edel u.a. jedoch freundlichst mit : 'Schon im Alten Reich ist *bjn-t* ... belegt mit einem Determinativ, das die Bedeutung Harfe eindeutig ergibt. Auch Harfenspieler selbst werden bei ihrem Spiel dargestellt mit entsprechenden Beischriften. Koptisch « vini » existiert nicht. Im sahidischen Dialekt des Koptischen heißt die Harfe ⲃⲟⲓⲛⲉ *bṓjne* < **bắjnat*, wobei nur die Qualität des unbetonten Vokals der Fem. Endung fraglich sein kann... Im bohairischen Dialekt lautet das Wort ⲟⲩⲱⲓⲛⲓ *wōini*, mit ganz unregelmäßiger Vertretung des *b*, aber sonst lautgesetzlich dem sah. Wort entsprechend... Um 1000 v. Chr. lautete das Wort im Ägyptischen ganz sicher **bắjne* (oder **bắjna*), d.h. mit erhaltenem kurzem betontem *a*, aber bereits mit Wegfall der Femininendung. Die Ähnlichkeit mit *víṇā* ist also nicht überwältigend...'.

1. Näheres in meinem *Allind. etym. Wb.* II, 97 ; s. unten § 9b.
2. Verf., a.a.O.
3. A.a.O. II, 247f.
4. Air. *lām*, ahd. *folma* weisen auf **plə₂-* (: **pelā-* 'flach') ; gr. παλάμη geht, mit der griechischen Neigung zur Vokalisierung von *ə*, zunächst auf **plə₂-* zurück ; lat. *palma* erklärt sich nach SOMMER, *Handbuch der lat. Laut- und Formenlehre* (²-³ 1948) 53, LEUMANN, *Lat. Laut- und Formenlehre* (1926-28) 66. Im Altindischen wäre danach **pūr-ṇi-*, allenfalls **pari-ṇi-* (**pelə₂-*) zu erwarten, keinesfalls **par-ṇi-* **pār-ṇi-*, die mit Hilfe mittelindischer Lautentwicklung zu *pāṇi-* würden [zu beachten HENDRIKSEN, AO 27 (1963) 71 !], oder **pắlni-*, was nach Fortunatovs Regel zu *pāṇí-* führen sollte. —

sich die Frage, ob das sicher ererbte vedische Wort für 'Hand' nicht auf **pāni-*, mit *-n-*, zurückgehen könnte ; Formen der Pāmir-Sprachen, die leider nicht eindeutig zu bewerten sind, könnten iranisches **păn°* 'Hand' fortsetzen[1]. Man gestatte uns hier auch ein flüchtiges Eintauchen in den 'hypothesentrüben Dunstkreis' indogermanischer Glottogonie : die m. W. zuerst 1833 ausgesprochene[2] Deutung von idg. **penqu̯e* 'fünf' als **pen *qu̯e* 'und die (ganze) Hand' würde diskutabler, wenn dem behaupteten idg. Wurzelnomen **pen* 'Hand' in den archaischen indoiranischen Sprachen ein **păn°* 'Hand' zur Seite gestellt werden könnte.

b. Spontane Entstehung des Zerebrals ist noch im Falle des alten Wortes *vaṇij-* zu erwägen, das wohl auch in seinen vedischen Belegen die Bedeutung hat, die ihm in der jüngeren Literatur[3] zukommt : 'Händler, Kaufmann'. Im *Rigveda* erscheint *vaṇij-* nur in einer dunklen[4] Sage ; 1,112,11 berichtet von einem *vaṇij-* Dīrghaśravas, der ein *Auśijá-* (: *uśij-*) ist und dem die Aśvins Hilfe gebracht hätten, während in 5,45,6 von einem fliegenden (? *vaṅkú-*) *vaṇij-* die Rede ist, der 'das Naß erlangte' ; von dem *auśijá- vaṇij-*, dem *vaṇij- vaṅkú-* dieser zwei Stellen ist der 'fliegende Auśija' *(auśijó...díyan)* von RV 6,4,6 nicht zu trennen. Im Atharvaveda schließlich wird Indra selbst als *vaṇij-* bezeichnet[5]. — Eine befriedigende Erklärung von *vaṇij-* ist noch nicht gegeben worden : die Verbindungen mit *paṇ-* 'handeln'[6] oder mit *vasná-* 'Kaufpreis'[7] haben keine lautliche Berechtigung, jene mit nhd. *Ware* (als **vṛ-ṇij-*) ist in der Wortbildung nicht fundiert[8] ; für nichtarischen

Die einzigen denkmöglichen Verbindungen von *pāṇi-* mit παλάμη usw. wären: Annahme von **prā-ṇi- (*plā-)*, mit mittelindischer Vereinfachung von **pr-* zu *p-* ; wer wird das behaupten wollen ? Oder Umgestaltung durch Sprachtabu, die, wiewohl sachlich stützbar (Havers, Neuere Lit. zum Sprachtabu [1946] 58ff.), bei dieser formal glatten Gleichung prinzipiell unwahrscheinlich ist. (Ansonsten wäre sogar Zuziehung von lit. *délna*, russ. *dolonь, ladonь* [!] zu befürworten, vgl. ERNOUT-MEILLET, *Dict. étym. de la Langue Latine* [⁴1959] 477a).

1. Vgl. die Diskussion in meinem *Altind. etym. Wb.* a.a.O. 248.

2. BENARY, *Jahrb. f. wissensch. Kritik* No. 7 (Juli 1833) 50. Vgl. ferner die Lit. bei WACKERNAGEL, *Allind. Gramm.* III (1930) 354 ; FAY, *AmJPhil.* 16 (1895) 18 ; CARNOY, *Museon* 59 (1946) 565.

3. *vaṇij-* erscheint nach RV und AV bei Manu, im Epos usw. ; *vaṇijyá-* 'Handel' und *vāṇijá-* 'Handelsmann' sind schon in Brāhmaṇas zu belegen.

4. Vgl. LÜDERS, *Varuṇa* I (1951) 329 ; BERGAIGNE, *La religion védique* II (² 1963) 480. S. noch GELDNERS *RV-Übersetzung* I 146 (zu 11 *ab*).

5. *AV* 3, 15, 1 ; vgl. BERGAIGNE, a.a.O.

6. *PW* VI (1871) 644 ; GRASSMANN, *Wb. zum Rig-Veda* (1873) 1198. — Vgl. dazu KUIPER, *Studia Indologica (Festschrift W. Kirfel*, 1955) 168.

7. PETERSSON, *Studien zu Fortunatovs Regel* (1911) 39ff.

8. FROEHDE, *BB* 16 (1890) 209, modifiziert bei WACKERNAGEL, *Allind. Gramm.* I, 192.

Ursprung des vedischen Wortes[1] gibt es kein überzeugendes Argument. Ein Versuch, *vaṇíj-* möglichst mit internen Mitteln zu verstehen, führt zunächst zu der Annahme, der Ausgang °*íj-* sei dem von ved. *uśíj-* 'strebend, heischend'[2], wohl auch dem von *bhuríj-*, etwa 'Arm', gleichzusetzen ; dieses *-íj-* dürfte Nomina agentis von Wurzeln in schwundstufiger Gestalt abgeleitet haben, vgl. *uś-íj-* zu *vaś-* 'wollen'[3], *bhuríj-* '*Träger, tragend' < **bhr̥-V-* zu *bhar-* 'tragen'[4]. Für eine weitere Einordnung scheint sich uns vedisch *van-* '(Güter) gewinnen' anzubieten : *vanéma rayím* 'wir wollen Reichtum gewinnen' (RV 1, 129,7), *rāyé...vanate maghắni* 'zum Reichtum...gewinnt er Gaben' (3,19,1), *vámsad rayím* 'er gewinne Reichtum' (6,68,5), *vásu...vanemahi* 'den Schatz möchten wir gewinnen' (7,94,9) ; vgl. Yasna 9,24 *hō...vanāṯ* 'der... reißt an sich'. Die aus den anderen Beispielen abgelesene Schwundstufe wäre, vor dem vokalisch anlautenden Suffix, **u̯n̥-V-* > ai. **van-V-* ; war solcherart ein **van-íj-* '*(Schätze) gewinnend, Gewinner' das Etymon[5] des ai. Wortes, was wir mit aller Reserve zur Diskussion stellen wollen, so wäre das uns überlieferte *vaṇíj-* wiederum durch spontanes *-ṇ-* von dieser Ausgangsform verschieden.

8. Die restlichen früh-indoarischen Fälle mit intervokalischem oder vor *-y-* stehendem *-ṇ-*, das sich nicht durch vorausgehendes *r*, *ṛ* oder *ṣ* lautgesetzlich erklärt, seien hier angeführt ; die sprachgeschichtliche Deutung dieser Beispiele ist nicht gesichert. — Weiterführende Literatur ist in Klammern den Wortbeispielen beigegeben, mit Ausnahme der Diskussionen, die den Lemmata meines etymologischen Wörterbuches (bis *v°*) entnommen werden können :

Ved. *áṇu-* 'fein' (vgl. noch *Altind. Gramm.* I, 170, 193, 194) ; ved. *āṇí-* 'Zapfen der Achse' (a.a.O. 192 ; für dravidischen Ursprung : Kuiper, IIJ 7 [1963-64] 323) ; AV u.a. *eṇī-* 'eine Art Antilope' (wohl mit *-ṇ-* aus *-n-* : s. die Diskussion in *Altind. Gramm.* I, 193, I², 106 [Lit. !], II 2, 374, 736) ; ved. *oṇí-* (TS *ūṇí*) 'Name eines Somagefässes' (s. *Altind. Gramm.* I, 22, 191 [Fall von § 9a ?]) ; AV u.a. *káṇa-* 'Korn' (**kána-* nach Ghosh, *Les formations nominales et verbales en* p *du Sanskrit* [1933] 18f.) ; ved. *kalyáṇa-* 'schön, gut' ; ved. *kāṇá-* 'einäugig' ; ved. *kāṇukā-* ('Bedeutung ?' ; 'noch unerklärt' : *Altind. Gramm.* I, 195) ; ved. *kúṇāru-* (?) ; ved. *gaṇá-* 'Schar' (**gr̥ṇá-*? S. noch Schmid, IF 66 [1961] 142) ; AV, ŚB usw. *paṇ-* 'einhandeln' ;

1. Verf., Symbolae B. Hrozný 5 (1950) 69f., bzw. Kuiper, a.a.O. (~ *RV* 4, 24, 9 *prá vāṇám = pravāṇám*, 'Handel' ?).

2. Daß das seltene rigved. *vaṇíj-* mit *uśíj-*/*auśijá-* in den Texten assoziiert ist (s.o.), muß freilich für seine Analyse noch nichts aussagen.

3. An eine von *vaś-* verschiedene Wurzel **(ḫ)u̯ek'-* (heth. *ḫu̯ek-*) im Falle von *uśíj-* = aw. *usiǰ-* denkt Burrow, *Annals Or. Research Madras*, Centenary Nr. (1957) 7f.

4. Verf., *Altind. etym. Wb.* II (1963) 509, mit Lit. ; zu den seltenen Fällen auf *-íj-* s. (Wackernagel-)Debrunner, *Altind. Gramm. II* 2 (1954) 321.

5. Eine semantische Parallele zu dieser Zusammenstellung bietet arab. (pers.) *kāsib* « Händler », zu *k-s-b* « gewinnen, erwerben » gehörig, worauf mich W. Eilers hinweist.

ved. *Paṇí-*; ved. *púṇya-* 'glücklich, günstig' (Analyse **pú-nya-* bei Bailey, *Adyar Library Bulletin* 25 [1961] 6ff.); RV *phaṇ-* (*áphāṇayat* u.a.; vgl. noch Bailey, Asia Major 7 [1959] 20); TB *phaṇá-* 'Schaum (?)'; RV usw. *bāṇá-* 'Pfeil'; ved. *vāṇa-*, °*ī-* (s. *Altind. Gramm.* I, 194; Kuiper, *Proto-Munda Words in Sanskrit* [1948] 34; oben S. 514, Anm. 1); Saṃh. *veṇú-* 'Rohr' (vgl. *Altind. Gramm.* I, 194; Turner, *S. K. De Felicitation Volume* [1960] 345f., mit Lit.). — S. auch noch die Liste bei E. V. Arnold, JAOS 18 (1897) 255.

[Das Sonderproblem von ai. *-ṇḍ-* ist hier nicht behandelt worden. Es sei aber an jene Etymologien erinnert, die spontanes *-ṇḍ-* aus *-nd-* voraussetzen: ved. *píṇḍa-* 'Ballen' ⟨**pínda-* nach Bailey (zuletzt BSOAS 24 [1961] 480); ved. *maṇḍúka-* 'Frosch'< **mand*°, **ma-md-* (dazu mein etym. Wb. II, 561). — Für das seit den Brāhmaṇas bezeugte Farbadjektiv *pāṇḍú-* 'gelblich weiss' wäre Herkunft aus **pāndú-* (Bildung etwa wie *svādú-*) vorstellbar; ob zu lit. *spindėti* 'glänzen, funkeln', *spindùs* 'strahlend', lett. *spuôds* 'hell', idg. **(s)pend-*, Fraenkel, Litau. etym. Wb. I, 871a ?]

9. Aus welchen Ursachen können wir die Fälle von irregulärem *-ṇ-* verstehen?

a. Eine kleine Zahl von Beispielen verstößt nur scheinbar gegen die Lautgesetzlichkeit; diese liegt lediglich nicht offen zu Tage. Gemeint sind die Fälle, in denen *-n-* regelrecht durch ein vorangegangenes *r ṛ ṣ* zerebralisiert wurde, das jedoch nicht dem selben Wort angehörte: die Zerebralisierung war hier eine festgewordene Erscheinung der Satzphonetik[1]. Es gibt Beispiele, wo dies sogar über die Satzgrenze hinweg beobachtet werden kann[2].

b. Die semantische Besonderheit mancher anderer Fälle bietet eine zureichende Erklärung für spontanes *-ṇ-*: das gilt für Schöpfungen des 'erotischen Slangs' wie ved. *dhāṇikā-* f. 'Vulva' für **dhānikā-* 'Behälter' (~ nhd. *Tasche, Schachtel;* 6), ebenso für die spontane Zerebralisierung in 'Wörter[n]..., die auf Grund ihrer Bedeutung sekundär als Onomatopoetika aufgefasst werden konnten', worauf Karl Hoffmann kürzlich hingewiesen hat[3].

1. Wackernagel, *Altind. Gramm.* I, 191, I[2] Nachtr., 105 [S. jetzt auch K. Hoffmann, KZ 79 (1965) 188]. — Eine verwandte Erscheinung ist die Übertragung von *ṇ* 'aus einem Kompositum in ein anderes, wo es nicht berechtigt ist', *Altind. Gramm.* I, 190.

2. *Altind. Gramm.* I[2] Nachtr., 105, ad 191, 7. — Ein anderer Fall von nur scheinbar nicht lautgesetzlichem *-ṇ-* liegt in *śloṇá- śravaṇa-* 'lahm' aus älteren *śroṇá- śravaṇa-* vor, in denen *-ṇ-* nach *-r-* eintreten mußte und nach dem Wandel *-r->-l-* erhalten blieb, Altind. Gramm. I, 193. Zweifelhaft ist diese Erklärung für *lavaṇá-*, o. § 5 und S. 511, Anm. 6.

3. *ZDMG* 110 (1960) 176f.; an Fällen mit dem uns hier beschäftigenden Nasal wäre aus Hoffmanns Beispielen an *(anu)ghaṇá-* für *(anu)ghaná-*, *paṇ-* für *pan-* 'bewundern(d preisen)' zu erinnern (a.a.O., S. 177). Hoffmanns Erklärung könnte für unseren Fall *maṇi-* (§ 3) gelten: vielleicht ist ererbtes **mani-*, etymologisch zu einem Wort für 'Hals' gehörig (: ai. *mányā*, ahd. *mana* 'Mähne') schon vor Einsetzen der Belege mit den Onomatopoetika für (klirrende, klingelnde) Schmuckstücke (Hoffmann, a.a.O. 176) sekundär verknüpft worden.

c. Diese Erklärungen reichen aber nicht für alle Fälle aus. Es bleiben sichere Beispiele[1], in denen intervokalisches -*ṇ*- steht, wo -*n*- zu erwarten wäre, ohne daß ein ausreichender Grund phonetischer oder semantisch/soziologischer Art gegeben werden könnte.

Wir haben bei der Deutung dieses Phänomens von den beiden Tatsachen auszugeben, daß durch den Einfluß vorausgehender *r ṛ ṣ* eine große Zahl intervokalischer -*ṇ*-Fälle lautgesetzlich entstanden war[2], und daß im jüngeren Mittelindisch zwischen Vokalen -*ṇ*- schließlich allgemein wurde[3]. Diese beiden Fakten haben gewiß miteinander zu tun : einerseits waren durch jene lautgesetzlichen Vorgänge viele intervokalische -*ṇ*- ins System gekommen, andererseits war wohl die Funktionslast der Opposition /*ṇ*/:/*n*/ im Altindischen gering, sodaß es zu einer partiellen Dephonologisierung kommen konnte, die zwischenvokalisch /*ṇ*/ als einziges Phonem übrigließ. Es ist dabei die Frage aufzuwerfen, ob nicht dieser Vorgang bei der Häufigkeit der lautgesetzlich entstandenen Fälle von *VṇV*, bei dem durch diese ausgeübten Druck und angesichts der wohl geringen Funktionslast der /*ṇ*/:/*n*/-Opposition fast selbstverständlich ist, so daß zu seiner Erklärung externe Faktoren wie das Einwirken eines nichtarischen Substrates nicht benötigt werden[4].

Aber wenn auch die Tendenz zur Aufgabe der Opposition und zur allgemeinen Durchführung von -*ṇ*- zwischen Vokalen im Indoarischen schließlich siegreich wurde — mit unseren Beispielen stehen wir doch noch in einer Zeit, in der -*ṇ*- und -*n*- sauber geschieden werden ! Lassen sich da 'Prākritismen' verstehen, für die keine Sonderfaktoren angeführt werden können ? — Wir haben uns hier der Einsicht zu erinnern, daß jedes synchrone System einer Sprache auch Relikte des vorhergegangenen und Keime des künftigen enthält[5]. Ein Vorgang wie das Schwanken zwischen *VṇV* und *VnV* kann früh begonnen haben ; die im etymologischen Bewußtsein

1. Wie *sthāṇā-* (§ 2) : Satzphonetische Entstehung von -*ṇ*- war hier wegen *sth-* nicht möglich ; die Bedeutung rechtfertigt weder die Annahme familiärer oder vulgärer noch die onomatopoetischer Lautgebung.

2. WACKERNAGEL, *Altind. Gramm.* I (1896) 186f.

3. WACKERNAGEL, *a.a.O.* 194, mit Älterem ; I², Nachtr. (1957) 107, mit Lit.

4. Vgl. hierzu die für die Beurteilung lautgeschichtlicher Vorgänge lehrreichen Überlegungen von MARTINET, *Économie des changements phonétiques* (1955), z.B. 54f., 194f., 296 ; SZEMERÉNYI, *Lingua* 13 (1964) 1ff., bes. 2, 10 und *passim*. — Zur Frage der Phonologisierung der ai. Zerebrale im Allgemeinen s. M. I. BURLAKOVA, Strukturno-Tipologičeskie Issledovanija (Moskau 1962) 60ff.

5. Dazu vgl. etwa *das Manifest der Prager Schule*, Trav. Cercle Ling. de Prague 1 (1929) 7f. ; HJELMSLEV, *Studi Baltici* 6 (1937) 42 ; COSERIU, *Sincronia, diacronia e historia* (1958) 73 ; GLINZ, *Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen* 200 (1963-64) 169f., 173, 178 ; MARTINET, *Proceedings of the 9th Intern. Congress of Linguists* (1964) 522 ; SHEVELOV, ebenda 530.

der Sprachgemeinschaft isolierten Wörter, in denen *VṇV* schon vedisch fest wurde, wären also die ersten Vorboten des späteren Zusammenfalls[1].

Wien

1. S. bereits das Urteil von Bloch, *L'Indo-Aryen du Veda aux temps modernes* (1934) 57 zu einigen Fällen unserer §§ 2, 4f. : « C'est là la première trace d'une altération qui deviendra régulière. »

NIRUKTA NOTES XIII ON *BRAHMAN*

BY

M. A. MEHENDALE

In the *Nirukta* 4.6 Yāska cites RV 1.105.8 (*sáṁ mā tapanti*, etc.) which is assigned by the tradition to Trita (or Kutsa). Trita is supposed to have 'seen' this hymn when he had fallen into a well. With reference to this incident Yāska observes *tritaṁ kūpe 'vahitam etat sūktaṁ pratibabhau | tatra brahma*[1] *itihāsamiśram ṛṅmiśraṁ gāthāmiśraṁ bhavati* | Roth takes *brahma* to mean "invocation" (Anrufung). "Diess ist einer Anrufung entnommen, welche itihâsa, ṛc und gâthâ zugleich enthält." (*Erläuterungen* p. 40). Sarup follows him: "This hymn was revealed to Trita fallen into a well. With reference to this, there is an invocation, accompanied with a legend, a stanza, and a *gāthā*." (*Nirukta* translation p. 58). Roth feels that the whole sentence may be an interpolation based on the story of Trita in some Brāhmaṇa (Vielleicht ist aber der ganze Satz eine in den Text gekommene Glosse, welche auf irgend eine Brâhmaṇa Erzählung von Trita geht). V. K. Rajavade also thinks that the remark regarding Trita may be an interpolation. He takes *brahma* to mean a hymn or Veda and hence he does not understand how it can be *gāthāmiśra*, since *gāthā* means non-vedic verses. (Marathi edition of *Nirukta* p. 248). It is not clear how Durga interprets the word *brahma* in the above passage. He only observes *tatra tasmin sūkte brahma itihāsamiśram itihāsayuktam ity arthaḥ*. The Commentary of Skanda-Maheśvara does not contain any explanation of this word either.

According to BR, *brahman* in the *Nirukta* passage means (3) 'heiliger Text'. The meaning of the word *brahman* has been very much discussed. Thieme has recently made a substantial contribution to this discussion by writing an article on *Brahman* in ZDMG 102.91-129 (1952). There on p. 118 he expresses his view that

1. It is not intended to attempt an etymology of *bráhman* in this paper, nor discuss those given by Yāska and modern interpreters.

in the Nirukta passage, *brahman* means 'Wahrheitsformulierung'[1]. He translates the Nirukta passage as follows: "Über diese Geschichte gibt es eine Wahrheitsformulierung, die aus Erzählung *(itihāsa)*, RV-Versen *(ṛc)* und Singstrophen (*gāthā:* nicht-rigvedischer Vers) gemischt ist." According to Thieme, *brahman* here is a special kind of formulation. He refers to Lüders' Varuṇa I 18f. and points out that the legend of Trita becomes a Wahrheitsformulierung because according to the conviction of the narrator it depicts events correctly and therefore works as magic (p. 118, f. n. 1).

One, however, wonders whether this interpretation is correct and whether "Wahrheit" has anything to do here. If one compares the above passage from the *Nirukta* with the one given below from the *Aitareya Brāhmaṇa*, it will become clear that in the *Nirukta* passage the word *brahman* almost stands for *ākhyāna*. The passage from the *Aitareya Brāhmaṇa* occurs at the end of the Śunaḥśepa story and runs as —*tad etat paraṛkśatagātham śaunaḥśepam ākhyānam* (33.6) "This is the tale of Śunaḥśepa, with a hundred Ṛc verses as well as Gāthās" (Keith). The close similarity between the *Nirukta* and the *Brāhmaṇa* passage is obvious. The only difference is that the *Nirukta* uses the word *brahman* whereas the Brāhmaṇa uses the word *ākhyāna*, and that the *Nirukta* passage mentions all the three kinds of compositions, viz. *itihāsa*, *ṛc*, and *gāthā*, while the Brāhmaṇa mentions only two of them, viz. *ṛc* and *gāthā*. If we therefore interpret *brahma* = *ākhyāna*, the *Nirukta* passage should be translated as "With reference to that (*tatra* i.e. Trita's 'seeing' the *sūkta* when fallen into the well), there is a narrative *(brahma)* which is mixed with *itihāsa*, *ṛc* verses, and *gāthās*".

As was mentioned above, many detailed notes have been written on *bráhman*. Among the most recent ones, one may mention those by L. Renou (JA 1949 pp. 7-46), J. Gonda (*Notes on Brahman* 1950), P. Thieme (referred to above), and S. F. Michalski (*Ar. Or.* 25.388-404, 1957). Bibliographical references can be found in these studies, as also in Mayrhofer's *Kurz. Ely. Wörterbuch*. After a careful consideration of the passages in which the word occurs, Thieme arrives at the conclusion that *bráhman* means "Formulierung", "dichterische Gestaltung", "sprachliche Formung". He defines it further as "*bráhman* im eigentlichen Sinn bezeichnet die Tätigkeit, die zwischen der Gedankeneingebung *(dhí)* und dem Vortrag *(uktha)* liegt, die Mühevolle Geistesarbeit kunstgerechter sprachlicher Stilisierung" (p. 104).

If we interpret *brahman* in the *Nirukta* passage as *ākhyāna*, we take it to stand for a special kind of literary 'Formulierung' —

1. In foot note 1 on p. 118 he observes: « Dichtung » wäre zu wenig.

eine erzälende Formulierung, if that is the correct German expression—that depicts the events of the past. Thieme himself has observed that formulations other than those mentioned by him are 'denkbar' (p. 116). Our interpretation of the word *bráhman* as a kind of *ākhyāna* does not then disturb the basic meaning assigned to the word by Thieme. It is worth investigating, although it is not intended to do so in this paper, whether this meaning of *bráhman* = *ākhyāna* is found elsewhere in Sanskrit literature. From the material collected by Thieme, one may point out that in the ṚV 1.117.25, and in similar contexts, where the author is speaking about the ancient heroic deeds of a deity, *bráhma kṛ* may well mean 'to fashion a narrative'. On p. 121, Thieme informs us that in the *Ait. Br.* 7.28.2 Rāma Mārgaveya was styled *brāhmaṇa* only after he had narrated a legend.

If the *Nirukta* passage is to be interpreted as proposed here, a *brahma* type of narrative could perhaps consist only of *ṛc*-verses, of *gāthās*, of *itihāsa*, or of the combination of any two or more of these. Hence a specific mention that the *brahman* on Trita consisted of all of these *(itihāsa*, *ṛc*, and *gāthā)*.

Poona.

SUR LES DIVISIONS DU *ŚATAPATHA-BRĀHMAṆA*

PAR

Armand MINARD

Manuel du brahmacārin, vade-mecum de l'adhvaryu, le ŚB. se distribue en sections décroissantes, pour en faciliter l'étude et la consultation. Texte quasi sacré dont chaque syllabe compte, et jusqu'à l'accent — cas très rare en prose —, il est pris dans un réseau de séries numérales qui en garantissent l'intégrité : repères multiples (§ 3), comput résomptifs aux différents degrés (§ 2).

§ 1. DIVISIONS.

Elles s'échelonnent sur quatre étages. Et d'abord, 14 livres (kāṇḍa). A l'intérieur de chaque livre se chevauchent deux divisions : de 5 à 9 adhyāya ('leçons'), de 4 à 7 prapāṭhaka ('lectures'). Adhyāya's et prapāṭhaka's groupent de 1 à 11 brāhmaṇa ('chapitres' : acception propre à ce texte) : respectivement 4 et 6 en moyenne. Chaque brāhmaṇa se fragmente en kaṇḍikā : de 1 à 68, moyenne 17. C'est là l'unité élémentaire, le pratīka qui l'ouvre étant d'autre nature (*Trois Énigmes* I § 2, II § 2).

§ 2. COMPUTS.

A) Chaque kaṇḍ(ikā) se termine par un chiffre : son numéro d'ordre dans le brāhm(aṇa) en cours.

B) En fin de brāhm°, à la suite de la kaṇḍ° terminale, apparaît le mot *brāhmaṇam* avec son rang dans le prap(āṭhaka). Suit, entre crochets, son numéro d'ordre dans l'adhy(āya) concurrent, numéro précédé de celui de l'adhy° quand il est différent, ce qui est le cas ordinaire. Ainsi p. 950 : ‖17‖ *brāhmaṇam* ‖3[9.1]‖ doit s'entendre : kaṇḍ° 17 du 3e brāhm° du prap° en cours (le 4e du livre XII) et du 1er brāhm° de l'adhy° 9, qui vient de commencer. Le texte donne donc le pas au prap° sur l'adhy° comme principe de classement et système de référence. Les modernes (hormis Gune) en usent à

l'inverse et citeraient la kaṇḍ° en cause sous la cote XII 9 1 17. Préférence fondée en raison : l'adhy° est une division organique, ou du moins y prétend. Au contraire il est visible (et l'analyse statistique le confirme) que le prap° est purement numéral. L'importance qui lui est accordée par la tradition indigène illustre un des traits de l'esprit indien et confirme en même temps la valeur conservatrice de ces séries entrecroisées.

C) En fin d'adhy°, après les formules précédentes, apparaît la mention *adhyāyaḥ*, suivie de son rang dans le livre, avec rappel, entre crochets, de son rang dans l'ensemble de l'ouvrage. A propos du comput partiel on notera :

1) Jusqu'à III 1 inclus figure le cardinal en chiffres. Ainsi pour III 1 4 : ‖ *adhyāyaḥ* 1 [16] ‖. Exception : à la fin des livres I et II on a l'ordinal en lettres : *navamo 'dhyāyaḥ* et *ṣaṣṭho 'dhyāyaḥ* [15].

2) A partir de III 2 apparaît l'ordinal en lettres. Ex. : III 2 4 22 *dvitīyo 'dhyāyaḥ* [17]. Exception unique : XIII 1 9 10 : *adhyāyaḥ* 1 [84].

Cette disparité m'est inexplicable. Elle a chance d'être fortuite.

D) En fin de prap° la mention *prapāṭhakaḥ*, avec l'ordinal indiquant son rang dans le livre, est suivie du nombre des kaṇḍ° incluses. Ex. I 2 2 18 : *prathamaḥ prapāṭhakaḥ* ‖ *kaṇḍikāsaṁkhyā* 121 ‖ Exceptionnellement, *samāptaḥ* s'ajoute en II 5 3 20 : *caturthaḥ prapāṭhakaḥ samāptaḥ* ‖ *kaṇḍikāsaṁkhyā* 105 ‖.

E) La fin d'un livre coïncide nécessairement avec la fin d'une kaṇḍ°, d'un brāhm°, d'un adhy° et d'un prap°. Elle cumule donc toutes les formules précédentes ; elle y joint le nombre des kaṇḍ° incluses dans le livre, le nom de celui-ci ainsi que son numéro d'ordre ordinal (en lettres) et cardinal (en chiffres). Ex. XIV 9 4 3 33 (fin de l'ouvrage) : ‖ 33‖ *brāhmaṇam* ‖ 5 [9.4] ‖ ‖ *saptamaḥ prapāṭhakaḥ* ‖ *kaṇḍikāsaṁkhyā* 101 ‖ *navamo 'dhyāyaḥ* [100] ‖ ‖ *asmin kāṇḍe kaṇḍikāsaṁkhyā* 796 ‖ ‖ *iti mādhyandinīye śatapathabrāhmaṇa 'upaniṣannāma caturdaśaṁ kāṇḍaṁ samāptam* ‖ 14 ‖ ‖. On notera que la mention du prap° passe avant celle de l'adhy° bien que, l'adhy° étant généralement plus court, son apparition soit plus précoce et son retour plus fréquent. Cette précédence est sans doute à rattacher à la préférence signalée plus haut (sous B).

F) Noms des quatorze livres : I śrīhaviryajña, II ekapādikā, III adhvara, IV graha, V sava, VI ukhāsambharaṇa, VII hastighaṭa, VIII citi, IX saṃciti, X agnirahasya, XI aṣṭādhyāyī, XII madhyama, XIII aśvamedha, XIV upaniṣad. De ces quatorze noms, sept, ayant une initiale consonantique, ne donnent pas lieu à sandhi avec le *-e* final de la mention *iti mādhyandinīye śatapathabrāhmaṇe*. Des sept autres, quatre appliquent le sandhi : réduction

du *-e* final à *-a* devant *upaniṣad* (XIV : cité plus haut sous E), abhinihita pour *agnirahasya* (X), *aṣṭādhyāyī* (XI), *aśvamedha* (XIII). Pour les trois restants le sandhi est suspendu : le *-e* final se maintient devant *ekapādikā* (II) et *ukhāsambharaṇa* (VI), et *adhvara* (III) garde son *a-* initial.

Toutes ces mentions sont inaccentuées, comme aussi les repères étudiés plus loin. Le fait suffit à prouver qu'elles sont l'addition des diascévastes. Mais il serait sans doute imprudent d'en conclure qu'ils ont toujours procédé avec autant de scrupule et de discrétion.

G) Sur ces indications numériques il faut observer :

1) Erreurs. Les chiffres des kaṇḍº présentent en I et XIV deux erreurs égales et de sens contraire : il faut lire 838 et 431 au lieu de 837 et 432. La somme de cette série deux fois fautive reste donc exacte : 7624. Elle est confirmée par les totaux partiels qui ferment les 68 prapº et par le repère *śatapathasyārdham* (*-m* pur !) *kaṇḍikāḥ* 3812 placé à la suite de VI 7 1 19 (*infra* § 3C).

2) Les adhyāya font seuls l'objet d'une numérotation continue, qui fournit en même temps le total général. On est ainsi fondé à croire qu'une valeur particulière s'est de bonne heure attachée à ce chiffre de 100 et qu'il est en rapport avec le nom de l'ouvrage.

3) Un seul manuscrit, cité par Weber *Verzeichnis* 55, précise le nombre des prapº (68) et celui des brāhmº (437 : en fait 438). Il y joint le nombre des grantha : 24 624 — chiffre inexplicable puisqu'il supposerait un texte d'un tiers plus long que le nôtre (cf. *infra*, sous § 3 C3).

§ 3. Repères : centaines (A), milieux de livres (B), milieu de l'ouvrage (C).

A) Une numérotation continue par centaines de kaṇḍº court à travers tout le texte. En voici la liste, avec renvoi aux pages :

100	12	1400	224	2700	396	4000	582	5300	780	6600	980
200	25	1500	235	2800	407	4100	595	5400	792	6700	994
300	36	1600	248	2900	421	4200	610	5500	808	6800	1005
400	46	1700	260	3000	434	4300	638	5600	838	6900	1029
500	57	1800	271	3100	448	4400	652	5700	850	7000	1039
600	68	1900	282	3200	460	4500	665	5800	862	7100	1049
700	79	2000	293	3300	472	4600	681	5900	875	7200	1060
800	91	2100	305	3400	503	4700	694	6000	906	7300	1073
900	142	2200	315	3500	514	4800	708	6100	917	7400	1084
1000	153	2300	347	3600	528	4900	722	6200	929	7500	1094
1100	165	2400	358	3700	542	5000	735	6300	942	7600	1106
1200	177	2500	370	3800	554	5100	746	6400	957		
1300	190	2600	383	3900	569	5200	768	6500	969		

Ce tableau complète ou rectifie le texte sur les points suivants :

1) Le chiffre 800 manque p. 200 à la suite de I 9 2 20.

2) P. 448, lire 3100 au lieu de 3200.

3) Les chiffres 5200 et 5300 ont glissé d'une kaṇḍº en aval. Il faut donc les remonter de X 2 3 1 en X 2 2 8, et de X 3 5 5 en X 3 5 4. C'est dire qu'une erreur par excès (101 au lieu de 100) a été commise entre 5100 et 5200. Une erreur égale et de signe contraire (99 au lieu de 100), commise entre 5300 et 5400, annule la précédente, et les repères restent corrects jusqu'à la fin.

B) Milieux des livres. Seul celui de I est noté : I 5 2 9 *kāṇḍasyārdham* 419. Voici, à toute fin, l'emplacement que devraient occuper les repères médians des autres livres, calculés par défaut quand le total des kaṇḍº est impair. Figure entre parenthèses le rang de la kaṇḍº dans le livre, suivi de son rang compté du début de l'ouvrage : II 4 3 37 (274 : 1112), III 5 3 1 (429 : 1816), IV 3 5 16 (324 : 2570), V 3 4 14 (235 : 3129), VI 4 3 3 (265 : 3630), VII 3 2 5 (199 : 4094), VIII 4 3 18 (218 : 4511), IX 3 2 7 (201 : 4931), X 4 1 4 (184 : 5316), XI 4 2 15 (218 : 5719), XII 6 1 2 (229 : 6167), XIII 4 2 7 (215 : 6612), XIV 5 4 3 (398 : 7226).

C) Milieu de l'ouvrage. Weber p. 497, en son apparat critique ad V 3 4 14 (comme il l'indique lui-même Verzeichnis 69, corriger ainsi, par trois fois, le 24 imprimé), reproduit les précisions numériques suivantes données l'une par le codex A : ‖ *kaṇḍikāsaṁkhyā* 236 ‖ *śatapathasyārdham* 12000 ‖ ; l'autre par le codex B : *śatapathasyārdham*, avec le chiffre 3129 ajouté en marge.

1) Le chiffre 236 représente la moitié par excès des 471 kaṇḍº que compte le livre V. La coïncidence entre le milieu d'un livre et le milieu de l'ouvrage a paru remarquable ; d'où la mention faite du premier repère, lequel, comme on l'a vu *supra*, n'est jamais indiqué (sauf — exception unique — au livre I). Il faut, toutefois, relever une légère inexactitude. Le livre V comptant 471 kaṇḍº, son milieu se trouve soit en 3 4 14, la moitié par défaut étant 235, soit en 3 4 15, la moitié par excès étant 236. Or, à compter du début de l'ouvrage, c'est la kaṇḍº 14, et non 15, qui a rang 3129. Il fallait donc écrire soit 235 et 3129 après la kaṇḍº 14, soit 236 et 3130 après la kaṇḍº 15. Peut-être ce glissement est-il dû au fait que toutes deux se terminent par les mêmes mots : *etā́ vā́ ékā ā́pas tā́ evàitā́t sám bharati*.

2) La mention *śatapathasyārdham* 3129 mérite attention. Vingt ans encore après sa publication du ŚB. (1855), dans la seconde édition (1875) de ses Akademische Vorlesungen (p. 132 n.), Weber la juge « höchst eigenthümlich ». Il ajoute : « wenn wir aber sie als Norm für die zweite Hälfte festhalten, gelangen wir nur bis XII 7 3 18, also nicht einmal bis zum Schluss des zwölften Buches ! »

Cette inférence ne se justifie guère. Il n'y a pas d'apparence que la mention en cause vise un texte aussi arbitrairement ou malheureusement mutilé. Bien plutôt elle se réfère à un ensemble organique antérieur au nôtre et de moindre volume, frère de l'énigmatique ṣaṣṭipatha (sur lequel v. *infra* la remarque finale). C'est donc autrement qu'il convient de procéder.

Le chiffre 3129 donné pour la kaṇḍ° qui marque le milieu du texte suppose un total de 6257 ou 6258 ou 6259 selon que la moitié est prise par excès, juste, ou par défaut. Ce total est inférieur au nôtre (7624) de 1365 ou 1366 ou 1367. Peut-on détacher de notre texte actuel une portion organique, ou plus précisément — puisque la division en livres a chance d'être la plus ancienne — un groupe de livres, qui renferme ce nombre de kaṇḍ° ? Telle est la question. Or, la réponse est immédiate. Seul le groupe des livres VI-VIII remplit cette condition avec un total de 1365 kaṇḍ°. Si, du total général (7624), on déduit ce nombre, on obtient le chiffre (3129) cherché. Donc les manuscrits A et B connaissaient un texte — ou disons plus prudemment, dans le silence de Weber sur leur contenu, gardent le souvenir d'un texte — dont les livres VI-VIII étaient absents, et qui groupait en onze livres (I-V et IX-XIV) 6259 kaṇḍ°.

Cette conclusion a de quoi surprendre, car les cinq livres Śāṇḍilya (VI-X) forment un groupe homogène qu'il est malaisé de dissocier. Aussi pourrait-on juger insuffisant cet argument arithmétique s'il ne se trouvait confirmé par un témoignage indépendant, qui en reçoit, en retour, une clarté inattendue. On observera, en effet, que l'ouvrage ainsi défini par exclusion comprend dans ses onze livres (I-V et IX-XIV) 80 adhyāya. Si l'on voulait, par commodité, lui donner un nom sur le modèle de śata- et de ṣaṣṭipatha, c'est aśīti-patha qu'il conviendrait de choisir. Or, à propos du ṣaṣṭipatha, Weber écrit, dans ses *Akad. Vorles.* 2e éd. p. 132, n. 135 : « derselbe findet sich auch in dem Pratijñāpariśiṣṭa vor [édité par lui en appendice à son édition du Pratijñāsūtra, p. 102 : Abh. Kön. Ak. Wiss. Berlin 1871, pp. 69-118], und zwar daneben auch noch der Name aśītipatha (!). » Il a donc existé, à côté du 'Brāhmaṇa des Cent Chemins', un 'Br° des Soixante' et un 'Br° des Quatre-vingts', qui en représentaient deux états moins complets et peut-être plus anciens.

3) *Śatapathasyārdham* 12000. Cette indication, que Weber ne commente pas, m'est inexplicable. *a)* Il ne peut s'agir de grantha's (32 syllabes). En effet, l'édition de Weber comprend 20 400 lignes de 29 akṣara's en moyenne, soit 18 500 grantha, chiffre qui s'accorde bien avec le total de 18 900 grantha's que donnent deux manuscrits pour la recension des Kāṇva (Caland p. 6). L'aśītipatha comprendrait 14 800 grantha's, et sa première moitié (du début du livre I au milieu du livre V) 7 300.

b) S'agirait-il d'une autre unité, non plus syllabique mais graphique, la ligne. par exemple ? C'est peu probable, car tous les autres computs et repères sont choisis indépendants des irrégularités de l'écriture.

c) D'ailleurs, contre l'une et l'autre hypothèse il faut noter que, si la kaṇḍº médiane du livre V est bien en même temps la kaṇḍº médiane de l'aśītipatha, c'est-à-dire son milieu arithmétique, elle ne peut être en même temps son milieu linéaire, car, les kaṇḍº étant un peu plus longues dans les livres IX et X, la seconde moitié est un peu plus étendue que la première (8 315 lignes contre 8 059).

§ 4. Stratification.

Des faits multiples montrent que le ŚB. comprend cinq strates : I-V (livres Yājñavalkya), — VI-X (livres Śāṇḍilya), — XI-XIII, — XIV 1-3 (Pravargya), — XIV 4-9 (BĀU.). Aux preuves souvent réunies (Trois Énigmes II § 800a) on peut en joindre une autre : la longueur moyenne des kaṇḍikā, exprimée en lignes. La voici, par ordre croissant : Pravargya : 2.28 ; — livre I : 2.47 ; BĀU. : 2.51 ; — III : 2.53 ; — XII : 2.60 ; — IV : 2.63 ; — XIII : 2.64 ; — II : 2.65 ; — XI : 2.69 ; — V : 2.72 ; — IX : 2.80 ; — VI : 2.85 ; — VII : 2.95 ; — X : 2.86 ; — VIII : 3.05.

Analyse. La coupure est nette entre les livres VI-X (les cinq derniers du classement) et le reste du corpus.

Les autres livres semblent mélangés, mais les chiffres redeviennent clairs dès qu'on opère par groupes : Pravargya : 2.28 ; — BĀU. : 2.51 ; — I-V : 2.60 ; — XI-XIII : 2.64 ; — VI-X : 2.92. On voit nettement : *a)* les affinités de I-V avec XI-XIII ; — *b)* leur opposition avec VI-X ; — *c)* le caractère organique de la kaṇḍikā (*Trois Énigmes* II § 631a), peu compatible, on le notera, avec l'idée, généralement admise, d'une composition purement orale.

B) Selon Weber, le ṣaṣṭipatha était constitué par les livres I-IX, qui, en effet, totalisent 60 adhyāya. Cette coupure semble confirmée par un passage du MBh. XII 318 6, cité par Eggeling et par Renou, *Ec. Véd.* 165 n. 3. Mais on obtient aussi, et mieux, le chiffre de 60 en additionnant les livres I-V (= 35) et XI-XIII (= 25), dont on vient de rappeler les affinitités.

C) Les titres Ṣaṣṭi-, Aśīti- et Śata-patha ne sont justifiables que dans la recension des Madhyandina. Les divions du texte kāṇvīya ne s'y prêtent pas.

Paris.

MYTHOLOGICAL TEXTS FROM THE KATES OF NURISTAN

BY

Georg MORGENSTIERNE

In his dissertation *Die Kafiren, Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur* (1962), P. Snoy has brought together what is known about the mythology of the Kafirs. Robertson's, *The Kafirs of the Hindukush* remains his most important source of information.

The only texts published in the original language are my "Some Kati Myths and Hymns"[1]. G. Buddruss' still unpublished collection of Prasun myths have been made available to Snoy in translation. Also L. Edelberg has written down, and tape-recorded, some Prasun myths.

In 1964 I collected a few myths and tales, together with some songs and hymns from pagan times, at Bargromatol in the Upper Bashgal valley. Of the four prose text given here I got 1. and 2. from the local mullah Rahman Din, and 3. and 4. from Merek (69 years-old and born by parents converted to Islam). He was assisted by Badür (70 years-old, and a pagan till he was 20 years old).

Our knowledge of Kafir mythology being so limited, and the chance of an investigation being able to add to it disminishing every year, I have thought that even these scraps of Aryan lore might deserve being included in a volume in honour of the master of Vedic Studies.

A full grammatical analysis of the texts could not be given on this occasion, but I hope that the translations and notes will enable the reader to understand the contents. One or two points are still not quite clear to me.

1. *AO*, 21, pp. 161-189.

1. — Gish and Mon

1. — *K'uiyã εw G'iṣə, εw M'on, dü manč'i ai*[1].
In olden times one Gish, one Mon, two men are.

2. — *Mon kšyul*[2] *manč'i (a)sə, G'iṣə zərw'o manč'i-sə.*
Mon wise man, Gish brave man is.

3. — *M'one je G'iṣə*[3] *dü šoř go, εw le*
Mon and Gish two "heads"[4] of-horned-cattle one indeed

aṣ'ə, εw g'o p-s'õř[5] *u-łəřsłai.* 4. — *G'o*
bull one cow on-hill-pasture put. — The-cow

zä'isə d'ü (w)uc'əř awəřsłäi[6] 5. — *G'iṣə gᵊj'i*
had-born, two calves brought-forth. — Gish saying

kułə: "'Ew uc'əř aṣ'əsł[7] *asə, εω g'osłə asə".*
makes: "One calf the-bull's is, one the-cow's is".

6. — *Mon gəj'i kułə: "Aṣ'ə n'ə zał'εi, awd'ü uc'əř*
Mon saying makes: "A-bull not will-bear, both calves

g'osłə ai."
the-cow's are".

7. — *Amg'ü*[8] *düẽ ŋ'o pi-m'ič wř'aǰu bo.*
Them both themselves between a-quarrel arose.

8. — *Wer'i*[9] *bərw'əç łã aš'o.*
The-matter animals before (they)-threw.

9. — *C'ak manč'õ*[10] *G'iṣə mał'omał kəř'o.*
All the-men[11] Gish blame(d) made.

1. B. *Kuy'ã zam'ana.* — The main variants from the tape-record version (B) are given in the notes.
2. B. *bely'uk kšyul,* very wise.
3. B. *amgy'õ,* they (obl.).
4. *Šoř,* a head of cattle in general.
5. When repeated: *p-sõ wu-.*
6. B. *awəřst-asə.*
7. B. *łst,* mine.
8. B. *atkyu-stăř,* thereafter. — Note that *ã* has a palatal quality *(ä)* before *ř.*
9. Word, cause, matter, judgment. B. *wřaju boti, wer'i,* etc. a quarrel having arisen, etc.
10. B. *Amgy'õ wřasiŋ'eti bərw'əçə G'iṣə,* etc. having assembled them the beasts (blamed) Gish.
11. Here, « persons, individuals », about the beasts.

10. — *Sl'e wer'i n'ɛ uŋl'o.*
He the-matter not took[1].

11. — *Lol*[2] *řw'ekie tā aš'o.*
The-arbitration[3] the-fox before (they)-threw.

12. — *Manči c'ak p'u-kcia, "řw'eki acely'ase" k'ɛti*[4].
The-men all looked-out, "the-fox will-be-coming" saying.

13. — *Dᵊr'ei*[5] *řw'eki 'aye.*
Delayed the-fox came.

14. — *Sl'o tā kud'eye: "T'u k'a dᵊr'ei kəř'o?"*
Her to (they)-asked: "Thou why delay made?"

15. — *Slə*[6] *gᵊǰ'i kutə: "Dər'o n'ile pa-ṣšisyo.*
She saying makes: "Dorah lake has-caught-fire.

16. — *D'ářõ puč mǎř*[7] *yas'etum kəl'i dr'ei kəř'o"*[8].
Straw cloth with I-(will)-extinguish, saying delay (I)-made."

17. — *G'iṣə giǰ'i kutə*[9]*: "'Ine b'eri wəll'alye*[10]*, 'ūši!*
Gish saying makes: "This-one mad(ness) spoke, look!

18. — *N(y)'ile paṣš'ile*[11] *dǎř'õ p'uče mǎř yasy'o*[12],
A-lake burning straw cloth with (you)-extinguished,

kutə"
she-says".

19. — *Řw'eki ǰ'i kutə: "Aṣ'ə di zal'ey-a, če*
The-fox saying makes: "A-bull also will-bear(-?)[13], since

1. I. e. accepted. B. *Ste wer'ie n'a waŋati, o wer'ie kab'ul n'ä kəř'o.* He, not having accepted the matter, did not agree to it.
2. B. *Bərw'əç wřasiŋ'eti amgy'õ wər'i*, etc. having assembled the beasts, they, etc.
3. Litt., peace(-making).
4. B. « *Řw'eki acely'äse* » *kɛti, manč'i řw'eki p'u-kcia.*
5. B. *Řw'ekia bəly'uk dr'ei kəřo. B-dr'ei*, etc. The fox made much delay. With delay, etc.
6. B. *Řw'eki.*
7. B. *witi*, having beaten.
8. B. *gəǰ'õře ĭ dr'ei kəřo*, therefore I was delayed.
9. B. *Atky'ü-stǎř G'iṣə ǰ'i kutə*, thereafter, etc.
10. Contracted from *weri lalye.*
11. B. *paṣši bo*, (if) it-be-kindled.
12. B. *puče witi yasestə* (to extinguish); *ine kor weri-sə?* this what word is?
13. Interrogative particle *-a.*

l'u *(a)ṣə* *zäisə*[1]? 20. — *Uc'ərə* *wa-(a)ły'o*[2]", *giǰ'i*
thy bull has born? The-calf (you)-took", saying

kəř'o.
(he)-made.

21. — *C'ak* *manč'õ* *du'i* *čapy'o.* *G'iṣə* *mal'omal*
All the-men the-hands clapped. Gish blame(d)

kəř'o[3].
(they-)made.

1. In olden times there were two men, Gish and Mon. 2. Mon was a (very) wise man, Gish was a brave man. 3. Mon and Gish had two heads of horned cattle, one bull and one cow, which they had taken to the hill-pasture. 4. The cow bore, and brought forth two calves. 5. Gish said: "One calf belongs to the bull"[4], and one to the cow". 6. But Mon said: "A bull will not bear, both calves belong to the cow". 7. Then a quarrel arose amongst themselves. 8. They brought the matter before the beasts. 9. They (the beasts) all blamed Gish. 10. But he did not accept their judgment. 11. Then they made the fox arbitrator. 12. They were all of them watching, saying: "The fox will be coming". 13. After some delay the fox arrived. 14. They asked her: "Why have you been delayed?". 15. She said: "The Dorah lake had caught fire. 16. I was delayed because I was extinguishing the fire with a cloth of straw". 17. Gish said: "This one has spoken like a mad person. Look! 18. She says that she has extinguished a burning lake with a cloth of straw!"[5] 19. The fox answered: "Will also a bull bear calves, since your bull has borne a calf? 20. You took the calf", she said. 21. All the beasts clapped their hands, and put the blame on Gish[6].

1. *Aṣ'ə n'ə zal'äi, l'u 'ṣə k'ai kɛli zäy'o?* A bull will not bear, they bull how having-made has-born?

2. Probably for *waŋalyo.*

3. *C'ag manč'õ atky'ũ-stâř mal'omal kər'o, au du'i čapř'eeli* (for *čap'eeli?*) *G'iṣə tã ucəřə n'ä plo* ...and having clapped their hands, did not give the calf to Gish.

4. B. to me.

5. B. to extinguish a lake which has got on fire with a cloth of straw, what kind of talk is this?

6. Cf. Snoy, *op. cit.*, p. 136: « Zwei (Prasun) Texte schildern ihn (Gish) als Dieb eines Kalbes, das er, um den Bestohlenen zu täuschen, einem Bullen zum säugen ansetzt. Gerade dadurch wird er aber überführt. »

2. — The Ogre's Brats

1. — *K'uyã zam'ana tã ew manč'i-sə, Naṣ'e-Tar'uk*
Ancient time in in man is, Nashe-Taruk

n'om w'ose. 2. — *Stə bəly'uk kaḍw'o, 'al manč'i-sə.*
name has. He very powerful, great man is.

3. — *Stə zam'ana tã im'u je K'oma ṣuč asə.*
That time in our and Kams' war is.

4. — *Naṣ'e-Taruk k'ai w'el tã p'utə ta či-n'i-zəle*
Nashe-Taruk some time at road at up-down-going

bi-b'o, gřəgř'ẽi w'osi. 5. — *Sl'estə gřəgř'ẽi š'iŋ ta*
would-be, bells he-had. His bells' tinkling at

yuṣ-k'uř p-'owe azetasi.
ogre's-brats into-water were-throwing (themselves),

6. — *E gərj'or Naṣ'e-Tar'uk n'i-el'a tã y'uṣə*[1] *wař'õ*
One day N.-T. down-going on the-ogre visible

gu'o[2]. 7. — *Y'uṣ gəj'i kulə: "T'ustə gřəgř'ẽi*
became. The-ogre speaking makes: "Thy bells'

š'iŋye tã im'ustə məḍ'ə p-'o(w)e 'azetat.
tinkling at our boys into-water throw (-themselves).

8. — *T'u p'or- aḷ'ol -kəř'oli př'emu, gřəgř'ẽi*
To-thee between- boulder- maker[3] let-us-give, bells

š'iŋ n'a kši! 9. — *Naṣ'e-Tar'ukə wer'i kab'ul*
tinkle don't make!" N.-T. the-word agreeing

kəř'o. P or-aḷ'ol- -kəř'oli wakl'o. 10. — *O sl'e măř*
made. Between-boulder -maker he-got. And that with

Kom-bə-gřom[4] *gu'o.* 11. — *Atky'i g'eli e č'i*
to-Kamdesh he-went. There having-gone a some

manč'i, al-'al manč'i jĭřy'a. 12. — *Sl'ə amgy'õ*
men, great-great[5] men he-killed. He them

1. For nom. *yuṣ*?
2. Litt. « to visibility went ». Prs. translation *nišān dād.*
3. I.e. an invisible cloak.
4. Litt. « Kams'-at-village ».
5. Prs. *kalān kalān.*

w'ãřetosi, amg'i st'e n'ə w'ãřetasi[1]. 13. — *Ax'er*
was-seeing, they him not were-seeing. At-last

maǰb'ur ba, y'o pə-m'ič l'ot kəř'o.
forced they-became, themselves between peace they-made.

1. In olden times there was a man, Taruk son of Nashi by name. 2. He was a very powerful and great man. 3. At that time there was a war between us and the Kams[2]. 4. Once Nashe-Taruk was walking up and down the valley, with bells on his walking-stick[3]. 5. When the Ogre's brats heard his bells tinkling, they threw themselves into the river and were drowned. 6. One day, when Nashe-Taruk was walking down the valley, the Ogre appeared. 7. He said: "Our boys are throwing themselves into the river at the tinkling of your bells. 8. We will give you an invisible cloak[4], if you don't make your bells tinkle." 9. Nashe-Taruk agreed to his proposal, and got an invisible cloak. 10. And with that he went down to Kamdesh. 11. He went there and killed some very important men. 12. He could see them, but they could not see him. 13. At last the Kams were forced to sue for peace.

3. — Going on Raid

1. — *G'iṣə stə manč'i- sə bəly'uk zərw'o manč'i-sə.*
Gish that man is (who) very brave[5] man is.

2. — *Manč'i k'uwu sə̃ř'i*[6] *'ele bi-b'o, gř'ome tã*
Men somewhere raid going (if) may-be, village from

stãř b'e-gɛti e t'õ wřasinẽtasi[7].
away out-having-gone (in) one place were-assembling.

3. — *Amgy'õ pi-m'ič ew ǰ'iṣṭ manč'i dur'ũ damat'osi.*
These amongst one old man a-bow would-be-seizing.

1. Noted *w'ãřẽtasi.*

2. The Kams inhabit the lower Bashgal valley, with Kamdesh as their principal village, while the Kate tribe hold the upper part of the valley, with Bargromatol as their centre.

3. A token of his having killed many Muslims, and acquired the rank of a hero.

4. The valley near Bargromatol is full of big boulders which form very convenient hiding places. The word « placing-a-boulder-in-between » is a picturesque local term for an invisible cloak.

5. *Zər-wo,* litt. « having heart », cf. Skt. *hṛdaya-vān.*

6. Or *səř'ĩ,* « army, troop, band of warriors », cf. Skt. *sainya-.*

7. Kamdeshi *waršŋətasi,* Prs. *ǰam mẽšudand.*

4. — *Dur'ũ d'amati l'ɛi wor*[1] *ḍ'igar wor ũš-*
The-bow having-seized good omen (or) bad omen look-

kulosi.
ing-for-he-would-be-making.

5. — *L'ɛi wor pü-m'ük acele bi-bo, dur'ũ ṣšily'ã*[2]
Good omen in-front coming (if) may-be, the-bow slowly

l'este kati čiw'ele as'i. 6. — *Ḍ'igər wor bule*
well having-made trembling was. Bad omen becoming

bi-b'o, y'uẓ-dur'ũ buł'i př'eti[3] *any'arə*[4]
(if) may-be, Ogre's-bow having-become, having-fallen hither

př'eti atky'arə b'ulosi. 7. — *'Oslã "ḍ'igar*
having-fallen thither it-would-be. In-that-case "a-bad

wor bo" kəti p-səř'ĭ tã n'ä 'elasi.
omen it-became" having-said[5] on-raid to not they-would-be-going.

8. — *Ṣšily'ã čiw'ele bi-bo, p-səř'ĭ tã*
Slowly trembling (if) it-may-be, on-raid to

'elasi 9. — *G'ɛti, le w'or - măř*
they-would-be-going. Having-gone, good omen - with (a foreign)

gul 'ũŋäti 'ayi-bo.
country having-taken they-would-be-coming (back).

10. — *Tap'ək b'ɛ-il'eti uǰg'o k'ulasi.*
Rifles having-fired celebration-of-victory[6] they-would-make.

11. — *Uǰg'o gəǰ'i kəti k'ulasi:*
Celebration having-made they-would-make:

12. — *"'Ali l'u ṣ'u b'o, d'e šur'a!"*
"Great Thy fame became, divine hero!"

13. — *Wuǰg'o šiŋ seŋ'ayə bo, manč'i p'a-*
Celebration sound when-(they)-heard, the-men having-

1. Litt. « time, turn ».
2. Other dialects *štyil'ã, šč°*, « quietly, slowly ».
3. *Pře-* « to give », but also « to fall ».
4. *Any'arə -atky'arə*, Prs. *īn taraf - ū taraf.*
5. Litt. « having made ».
6. Or, paean of triumph?

nceti *ǰ'ukuř* *gum* *bəy'u aš'olə-asi.*
moved-downwards[1] the women wheat seed would-be-throwing.

14. — *'Aceti* *p-ar'eyu* *wřasiŋ'alasi.*
Having-come on-the-dancing-ground they-would-assemble.

15. — *L'awə awəřisl'o*[2] *alky'u bəḷə* *k'ulasi.*
Booty they-brought then dividing they-would-make.

16. — *Alky'ū* *- stār syūř* *ačilasi.*
That-time - from sacrifice they-would-perform.

17. — *Kal'ə* *wul'o sər'ec* *d'aməlasi,* *'ow-kḷyu* *bu-*
The-Kati priest junipers would-seize, water-bowl in-the-

d'ui *d'amati* *wu-l'ilasi* 18. — *Alky'ū aŋ'o k'ulasi*
hands having-seized he-would-stand. Then fire he-would make.

19. — *Aŋ'o-kəřə* *tāř* *'ow* *č'iř* *alə-l'ol(ə)-asi.*
Fire-place[3] from water upwards he-would-sprinkle.

20. — *'E* *ṣḷə* *an'ōw* *w'u-šil'asi*[4].
One lump(?) of-butter he-would-throw-down.

21. — *O-sl'ɛ* *dy'üm* *ks'ɛ·iti*
Just-that[5] (butter) (into)-smoke having-evaporated[6],

"D'elū *tā př'olo"* *kɛl'i,* *y'o-rolə* *'ɛlasi.*
"The-Deities-to it-will-arrive" having-said, apart[7] they-would-go.

1. Gish is a man who is very brave. 2. Whenever people were planning to go on a raid, they went out of the village and were assembling in a certain place. 3. An old man amongst them would seize a bow. 4. Having seized it he looked for a good or bad omen[8]. 5. If a good omen was to appear for them, the bow would be moving slowly in a satisfactory way. 6. But if there was going to be a bad omen, the bow would become an "ogre's bow", and would be shaking hither and thither. 7. In that case

1. *Pa-* usually denotes a movement down the valley, across. Prs. translation *pēš-i rū rafta.*
2. Noted *-stō.*
3. Prs. *jāy-e āteš.*
4. From *aš-* « to throw ». Prs. *sar-i āteš mēandāxtand.*
5. Prs. *hamū.*
6. Only recorded in *dyüm ksostə,* « to make, turn into smoke » ; *as'ə ud'ər* (Kamdeshi *azə-dūř*) *ksostə* « to raise a duststorm » (Prs. *xākbāt kardan*), litt. « ashes/dust upwards to raise (?) ».
7. *Yo* separate+*or* side+? Prs. *ba har taraf.*
8. Cf. Snoy, *Die Kafiren,* p. 207.

they would say that the omen had been bad, and they would not be going on raid. 8. But if the bow moved slowly, they would go. 9. Having gone off with a good omen, they would seize some foreign country and come back. 10. Then they would fire their rifles and sing a paean[1]. 11. Thereupon they would act in the following way. 12. They would say: "Your fame has increased, O divine hero!" 13. On hearing the sound of the paean, the men of the village would be moving down (towards the raiding party), and the women would be scattering wheat-grain. 14. When they arrived at the dancing ground they would assemble there. 15. They brought the booty, and then they would divide it. 16. Afterwards they would perform a sacrifice. 17. The High Priest of the Kates would seize a juniper twig and would be standing there with a water-bowl in his hands. 18. Then he would make a fire. 19. He would sprinkle water upwards from the fire-place. 20. He would throw a lump of butter down (into the fire). 21. And he would let it evaporate, saying: "May it reach the gods". Then they would go away, each to his own place.

4. — Disani

1. — *Ut'ai D'isãři e ǰ'ukuř asə, e p'itər w'ayasə.*
The-priestess Disani a woman is, one son she-has.

2. — *Bagy'iṣṭ n'om asə.* 3. — *Gič'e p-ṣ'õ c'ak*
Bagisht by-name he-is. Giche-festival at-night all

manč'i ǰoṣ pa-ṣši'eyeti[2] *be-D'isãři-tõ 'ɛlasi.*
men torches having-lighted to-Disani's-altar they-would-be-

4. — *P-ar'eyu pṣ'ə pə-m'ič*
going. On-the-dancing-ground the-soothsayer in-the-middle[3]

at'u ut'ilasi. 5. — *Manč'õ kur'uṭ*
inside would-be-standing. 5. — The-men (obj.) a-bludgeon

pə-liŋ'ɛyeti n'ɛ atu - tel'asi.
brandishing not inside - he-would-let.

6. — *Manč'i p-k'oṭ at'u - lasəl'asi.*
The-men by-force inside - would-let (-themselves)[4].

1. Or, celebrate the victory.
2. *Paṣšy'otum* (noted *pašty°* in 1924), Kamdeshi *paššotəm* I kindle; Bimboret (in Chitral) *paṣčite* it catches fire, etc. Cf. Phal. *ṣač* to be kindled, etc.
3. Prs. *da mābain-e tamām mardum* amidst all the people.
4. Prs. *ba-zōr mēdarāmadand.*

7. — *Al'u- lasi-bo p'a-ləreti*
(If-anybody-) let-himself-in having-streched-out (-his-hand)[1]

ǰ'oṣ wa-g'alasi. 8. — *Ku tāř*
(the-soothsayer) (his-) torch would-be-seizing. Whom - from

ǰoṣ wa-klə-bo, p'ilər b'ulasi.
the-torch he-would-seize, (for-him) a-son would-be(-born).

9. — *D'iśāři p'ilərəsə bə-ǰoṣ lali wāřəlyasi.*
Disani his-son[2] by-torch by-means-of[3] she-would-be-seeing.

10. — *Nušl'erik al'er-sele subǰ'e w'ilyasi*[4].
The-first inside-coming[5] spilling she-would-be-throwing.

11. — *"Tu ǰoṣ yasy'o" kɛti.*
"Thou torch extinguished"[6] having-said[7].

1. The priestess Disani is a woman, she has a son. 2. His name is Bagisht. 3. At night, during the Giche festival[8] all the men used to light torches and go to Disani's altar. 4. The sooth-sayer would be standing in the middle, inside the dancing-ground. 5. He was brandishing a bludgeon and would not let them enter. 6. The men entered by force. 7. If anybody entered, the sooth-sayer would stretch out his hand and seize his torch. 8. From whomsoever he seized his torch, for him a son would be born. 9. Disani (represented by the sooth-sayer) would see his[9] son by means of the torch. 10. She would be spitting at the first one[10]. 11. She said: "Your torch has been extinguished."

Oslo.

1. Prs. *dast darāz karda.*
2. The soothsayer (pshe) is acting on behalf of, and identified with Disani. But another explanation given was that she would be seeing her own son, Bagisht!
3. Litt., « having placed ».
4. Kamdeshi *sabǰ'u w'ilizi.*
5. Or, « at first when (somebody) was entering »; Prs. *awwal ki kasī medarāmad.*
6. Prs. *čirāγ-i tu gul kadī.*
7. Litt., « having made.».
8. In the early winter. Acc. to LENTZ, *Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir*, p. 111, Disani was worshipped on this occasion. Cf. also SNOY, *Die Kafiren*, p. 105.
9. Or, her.
10. Or, as soon as somebody entered (?).

OÙ FINIT PURUṢA ?

PAR

Paul Mus

La transition du Védisme hymnique au Bouddhisme ancien, dont tout nous montre la nécessité méthodologique, a grande apparence de devoir partir du livre X^e^ et dernier de la *Ṛ̊V Saṃhitā*, nettement plus proche de l'Inde « géographique », en son ethnie propre, que des traditions indo-européennes initiales. Un point d'ancrage privilégié paraît devoir se situer au niveau du *Puruṣa-sūkta*, « l'hymne au Géant cosmique » Ṛ̊V.X.90.

« Cet hymne X.90, écrit M. Renou, en dépit de sa facture schématique, de ses éléments innovants, ainsi l'allusion aux quatre castes sociales [ici, je serais tenté de dire *en raison* plutôt que *en dépil* de...] est de tous celui qui a le plus de portée : n'embrassait-il pas d'un même élan la création du monde et celle du sacrifice, les deux Événements primordiaux ? Il n'y a guère de poème cosmologique de l'Atharvaveda où l'on ne retrouve quelque allusion voilée au mythe du géant sacrifié et au schéma évolutif qui en résulte... C'est encore le thème du Géant qui sous les traits de Prajāpati 'le seigneur des Créatures' resurgit dans les Brāhmaṇas et en commande la plupart des avenues »[1].

Le Buddha, à son tour, dans les passages où sa légende confine le plus au mythe, se voit régulièrement décrit sous des signes caractéristiques qui sont dits ceux du « Grand Puruṣa », Mahā Puruṣa, soit trente-deux signes principaux et quatre-vingts signes secondaires, depuis « ses pieds posés bien à plat par terre » (symbole de l'aplanissement de la diversité, de l'arasement de toutes les aspérités de l'expérience) jusqu'à une mystérieuse protubérance, *uṣṇīṣa*, (litt. « turban », iconographiquement : chignon *ou* renflement crânien), au sommet de la tête.

1. Louis Renou, *Hymnes Spéculatifs du Veda*, trad. du sanskrit et annotés... Connaissances de l'Orient. Collection UNESCO d'œuvres représentatives, Paris 1956, p. 12.

Tenons-nous ainsi une « connexion », du Véda au bouddhisme ?

Mais n'est-ce pas trop mettre en relief un thème assez peu recommandable, celui du dépècement d'une victime, et qui pis est, d'une victime humaine ? Quelle lumière cela jetterait-il sur le degré de culture atteint par les tribus védiques ? A. B. Keith ne reconnaissait là qu'« un motif cru et brutal, si mal venu, par rapport à son contexte, qu'il est difficile de ne pas y voir l'essai d'adapter aux exigences d'un panthéisme la fruste et primitive légende du géant primordial, dont le monde aurait été tiré, idée qui revient sous une variante dans le mythologie scandinave »[1].

Nous voilà ramenés, aux sources de la tradition indianisante, sur un obstacle de texte que ni Keith, ni Oldenberg, ni Sylvain Lévi ne paraissent avoir franchi.

Avec ce célèbre poème, pierre angulaire de ce qu'allait devenir le brāhmanisme des Brāhmaṇas, s'ajustant au Ṛgveda à travers la collection atharvanique, peut-on se trouver si loin du réalisme restitué par M. Renou ? A ce tournant de nos études, on ne peut chercher meilleur conseil qu'auprès du savant dont le tour est venu d'occuper, et combien dignement, le rang de doyen de l'orientalisme occidental, j'entends le Professeur Norman Brown. Dans son mémoire de 1931 sur *Les sources et la nature de la notion de* pŭruṣa *dans le Puruṣasūkta*, où il affrontait, après tant d'autres, le problème du jugement à porter sur le passé de cette Inde que nul d'entre nous n'a connue de plus près que lui, par ses écritures comme dans sa réalité présente, M. Norman Brown n'a pas hésité à poser en principe que « les auteurs du *Puruṣasūkta* n'imaginaient pas plus le monde sous l'apparence d'un être humain que ceux de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* ne se le figuraient sous l'aspect du cheval du sacrifice »[2]. A-t-il fallu attendre un siècle et demi pour que se fît entendre cette voix du bon sens ?

Dans la perspective culturelle et historique où se situe cette Inde védique, en la soumettant, en particulier, au test de ce qui allait en sortir, il ne peut guère s'être agi là d'autre chose que d'une construction intellectuelle, parlant en images plutôt que par concepts : elle s'adressait, par-delà le cercle prochain des sacrifiants, à l'immensité d'un quasi-continent qui pouvait saisir les premières, mais n'eût pas entendu les seconds, dans la langue où on les eût émis.

Une fois dégagées les règles du genre, comme M. Renou en a

1. Arthur Berriedale Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Harvard Oriental Series vol. 32, 1925, p. 439.

2. W. Norman Brown, *The Sources and Nature of* pŭruṣa *in the Puruṣasūkta RV* 10, 90, JAOS 51 (1931), p. 114.

ouvert la voie, notamment dans sa *Poésie religieuse de l'Inde antique*[1] : comparaisons figurées, couplages, parallèles et connexions, on peut même être enclin à y reconnaître une construction d'ordre presque scientifique, établissant entre l'individu, la société et l'univers des rapports qui mettent en relief le caractère organique plutôt que mécanique de leur structure — conception qui est loin d'être sans fondement, en particulier au niveau où l'homme et la société, l'ontogénèse et la phylogénèse, au lieu de s'opposer, se commanderaient réciproquement.

A tout prendre et avec toutes les limitations imposées par l'époque, c'est un instrument d'interprétation et d'exploration de la situation humaine qui, à bien des égards, est plus proche de nos idées modernes, encartant l'existence individuelle dans la société et le cosmos, que ne le seraient bien des expressions courantes de la pensée occidentale, résidu de sa phase Galiléo-Newtonienne. On ne sera pas quitte envers l'Inde tant que l'on n'aura pas élargi ainsi l'appréciation critique de nos propres manières de la juger. Car si nous entreprenons de la juger, ce sera en nous rapportant, elle *et nous*, à quoi ?

Mais revenons au plan de la philologie pure et à la source essentielle qu'y constitue le *Puruṣasūkta*. A ce niveau, on trouvera vite, dans la ligne de redressement amorcée par l'article de M. Norman Brown, des preuves frappantes de notre prévention. Sa version de la stance 12, où tient, avec la mention des quatre classes sociales, l'essentiel de l'apport nouveau de cet hymne, dégage en effet nettement, à tout le moins, le Brāhmane, « bouche » d'où sort le texte, du prétendu processus de magie primitive qui tirerait ces classes sociales du corps, fût-il symbolique, de la victime.

brahmaṇò 'sya múkham āsīt

Ce n'est pas,

Sa bouche devint le brāhamne,

mais littéralement et sans conteste, comme traduit le savant indianiste américain, « le Brāhmane *fut* sa bouche » :

The Brahman was his mouth[2].

Reste à éclaircir ce qui concerne les autres classes.

1. Louis Renou, *La Poésie Religieuse de l'Inde Antique*. Mythes et Religions, P.U.F. Paris 1942, notamment p. 24-25, reprenant une formule d'Abel Bergaigne : les transferts se substituent « comme des éléments chimiques ».

2. JAOS 1931, p. 118.

Ce n'est pas servir la philologie, ni la maintenir au niveau où Burnouf l'avait mise, que de prétendre la poursuivre tellement au ras du texte, toutes considérations d'ensemble écartées ou remises à plus tard, que l'on trébuche, non point sur la grammaire — la grammaire d'un passage n'a jamais tort, à sa propre hauteur —, mais sur les déformations qu'on lui a infligées, pour lire ce qu'on attendait, là où on l'attendait et où elle dit cependant autre chose. C'est la plier à un jugement préconçu, au lieu de solliciter le sien. La mésaventure collective des traducteurs, exégètes et correcteurs de RV.X.90.12 a-c (le *pada* d, suprême piège, abonde au contraire dans leur sens — nous allons voir pourquoi) mériterait d'en rester un illustre exemple !

brāhmaṇò 'sya múkham āsīd
bāhū́ rājaniaḥ kṛtáḥ
ūrú tád asya yád vaiçyaḥ
padbhyā́ṃ çūdro ajāyata.

Le sens du premier *pada*, maintenant qu'il a été établi par le Professeur Norman Brown, ne sera sans doute plus contesté : on ne voit guère par quel argument ! Mais il a fallu torturer la grammaire védique pour arriver à lui faire dire que le Guerrier avait été tiré du corps sacrifié de Puruṣa : "his two arms were made the warrior" (Macdonell)[1] ; « seine beide Armen wurden zum Rājanya gemacht » (Geldner)[2] et M. Norman Brown et M. Renou eux-mêmes, emportés par la traduction : "his arms were made into the Rājanya "[3] et « le Guerrier fut le produit de ses bras »[4]. La construction n'est nullement ambiguë. Il y a dans ce *pada* trois mots, *kṛtaḥ* « fait », au singulier, *rājanyaḥ*, l'āryen de classe royale, également au singulier, et *bāhū́*, « les deux bras », au duel. Les deux substantifs sont au cas sujet, donc l'un est sujet, l'autre attribut. C'est le nombre qui décide : « le rājanya — [fut] fait — les deux bras. » Le sens auquel aboutissent nos interprètes revient, en sanskrit, à ce que serait en français « les deux bras —[furent] faits — le rājanya » : au lieu de *kṛtáḥ* on aurait alors *kṛtáu*, duel. Macdonnell, auteur d'une nos meilleures grammaires védiques, a donné bonne conscience à ses successeurs en prenant sur lui de dire que *kṛtaú* s'était mis au singulier, *kṛtáḥ*, « par attraction », en raison de la proximité de

1. A. A. Macdonell, *A Vedic Reader for Students*, Oxford 1917, p. 201.
2. K. F. Geldner, *Der Rig Veda*, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar verschen vol. Harvard Or. Series vol. XXXV, Cambridge (Mass.) 1951 p.
3. JAOS 1931, p. 118.
4. *Hymnes spéculatifs*, p. 99.

rājaniaḥ[1]. Peut-être le suivrait-on, si le sens l'exigeait, quoique ce soit toujours un bien grand risque à prendre ; mais rien en fait n'y oblige. D'autant que le même problème revient, à propos du représentant symbolique de la classe économique, le Vaiçya. L'expressivité dépend, dans son cas, du jeu des deux pronoms *tad...yad... Tad* est déictique, c'est ce qui est ici, le donné, *yad* est non moins clairement un relatif : ce *que* l'on prend en considération, pour venir le mettre en relation avec *tad*. Il ne faut donc pas traduire « his thighs were the Vaiçya » mais :

Ses deux cuisses, ici [au sacrifice], c'est le Vaiçya [qu'on a pris pour les faire].

Le Çūdra, lui, provient bel et bien des pieds du Géant, *padbhyăm*, à l'ablatif duel, et c'est ce qui a décidé de tout le reste, en chaîne ! Mais le contresens sociologique est là aussi flagrant que les contresens grammaticaux qu'il paraît avoir entraînés : ce qu'exprime délibérément cette stance, c'est que si tout au monde, à l'état de nature, « sort » du sacrifice ou de l'image qu'en constitue le Puruṣa, tout, y compris les trois classes āryennes, par contre celles-ci et celles-ci seules, *viennent* au sacrifice, pour s'y intégrer à l'immortalité qu'il leur procure « dans » le Puruṣa, épure sociale gagée au ciel.

Au total la stance devient :

Le Brāhmaṇe était sa bouche,
Le Guerrier fut fait ses deux bras,
Ses deux cuisses, le Vaiçya les devint ;
De ses deux pieds naquit le Çūdra.

Le tableau n'est plus celui d'une explosion sauvage de superstitions primitives, ou même l'évocation symbolique de celles-ci, mais l'image de cérémonies solennelles, constitutives d'un véritable contrat social. Uni par des comportements rituels qui mettent en forme et pilotent, de haut, les relations sociales dans la vie de tous les jours, le « corps social » āryen s'assemble et s'authentifie en se complétant — comme, en Iran, sous d'autres formes — par un cercle de « ralliés » autochtones. Théoriquement et aux yeux du Veda éternel, ce n'étaient que de simples serviteurs. Mais sans doute cette convention a-t-elle progressivement couvert des auxiliaires de rang divers. Les Codes de l'âge classique enseigneront par exemple qu'un çūdra ne doit pas tenter d'accroître outre mesure son prestige et sa fortune, pour ne pas chagriner les āryens.

Les trois classes supérieures, participant de plein droit au sacrifice, s'élèvent par lui à l'immortalité. « Tous les jours le sacrifice est

1. *Vedic Reader*, p. 201, renvoyant à sa *Vedic Grammar* 194, 3.

étendu ; tous les jours il est au complet ; tous les jours il associe le sacrifiant à la vie du monde céleste ; tous les jours, par le sacrifice, le sacrificiant va au ciel. » Au contraire, les simples « ralliés », qui forment la quatrième classe, s'ils sont rattachés, sur terre, à la société āryenne, se voient refuser cet accès « majeur » au ciel. Ils n'atteignent pas à cette « surcréation » *(atisṛṣṭi)* religieuse, politique et sociale qui constitue les āryens, comme tels, à son niveau. Les Çūdras, eux ne seront donc pas des « deux-fois nés » *(dvija)*.

Ce mot est la clef de l'énigme ; comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, si tout sort du sacrifice, par une sorte d'ablatif rituel, celui qui se retrouve grammaticalement au *pada* d de la stance 12, relatif aux Çūdras, nés *des pieds* (*padbhyām*, abl. duel) du Géant cosmique, pour les trois autres classes, il y a inversion du processus, au moment où elles viennent constituer, collectivement, la partie noble du corps mystique, qu'elles composent alors, membre à membre, des genoux à la tête : c'est l'illatif sacrificiel — et politico-social. Par-delà les rites et la surcréation « rédemptrice », l'enveloppe totale, que constitue le Puruṣa, rend finalement perceptible un certain humanisme auquel rien n'échappe, ontologiquement, sauf ce qui s'anéantit soi-même en ne le reconnaissant pas[1].

Quel motif a-t-on eu d'adjoindre, en appendice à la *ṚK Saṃhitā*, ce *Puruṣasūkta* qui, comme l'a bien vu M. Norman Brown, n'évoque aucune divinité nouvelle, ni aucun trait nouveau prêté à des divinités anciennes ? Il ne se joue en effet que sur cette abstraction, demeurée anonyme, à son niveau, « l'Homme ». Qu'illustre-t-il donc, sinon la nécessité d'entériner dans le Ṛgveda hymnique, charte de ces tribus, et par ce moyen d'authenticité, d'intégrer un dispositif qu'en fait, à partir de là, on peut commencer à qualifier d'hindou ? Car il n'y a naturellement aucune trace d'une constitution de ce genre dans les parties plus anciennes du recueil qui demeurent, sur l'essentiel, restrictivement indo-européennes de ton et d'implications ; elles ignorent les termes spécifiques qui font leur apparition dans la stance 12 b-d. « Die worte *rājanyà*, *vaiçya* und *çūdrá* im ṚV nur hier » (Geldner)[2].

Ce que l'on s'est alors assuré et ce que nous retrouvons par conséquent explicitement dans cet hymne, en particulier dans sa stance 12, c'est donc une sacralisation des privilèges et des devoirs constitu-

1. *Du nouveau sur Ṛgveda 10-90? Sociologie d'une grammaire,* Indological Studies in Honor of W. Norman Brown, American Oriental Society, New Haven 1962, p. 165-185.

2. GELDNOR, *loc. cit.*, p. 288. Ces classes seront, par la suite, « émises » dans ce même ordre par Prajāpati. Références : Jaim. B. I. 6.8, Tāṇḍya VI.I.6 sqq. T. S. VII.I. 4 sqq.

tifs de la société ainsi inaugurée. C'était, en un mot, fonder un droit. Effectivement, dès la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, cet ordre figuré des classes ou castes, repérées et étalonnées sur le corps du Puruṣa, lien humain organique autour d'elles, sera dénommé *dharma*. Le statut des différents groupes résulte par conséquent de l'inscription imagée de leur nom et de leur fonction dans l'éternel Veda, mesure de toutes choses : mesurer, c'est créer.

Oui, sans doute et l'hindouisme, sur ce patron, est en bonne voie de se faire. Cependant, est-ce à ce pragmatisme rituel, politique et social que s'est borné, sous ses dehors mythiques, l'horizon du *Puruṣasūkta*, passé, par la suite, à l'*Atharva saṃhitā* et aux Brāhmaṇas ? S'il est indispensable de rendre sa juste place au réalisme des institutions correspondantes, n'y a-t-il pas un risque, par le préjugé contraire, de la faire trop grande, anachroniquement ? N'est-ce pas précisément parce que le sentiment des réalités, méconnu par les traducteurs occidentaux, était en fait assuré, avec solidité, en substrat, ou, pour reprendre le mot heureux de Pierre Gourou, comme un *socle*[1] à ces institutions culturelles, qu'en conséquence celles-ci ont pu, dès ces débuts d'une Inde consciente d'elle-même, donner libre cours, à titre complémentaire, au sens de l'idéal et à une imagerie propre à remettre partout en mémoire un surclassement du spirituel, à l'état pur, par rapport à un conditionnement matériel sans lequel, cependant, il n'eût pas été ?

Ne restreignons donc pas à l'immédiat cet ensemble civilisateur, énergique et cohérent, grâce à son uniformisation rituelle, dans lequel s'encadre, tout naturellement l'insistance de nos textes brāhmaniques sur l'Immortel *(amṛta)*, l'Inspécifié *(avyakta)*, l'Inexprimé et inexprimable *(anirukta)*, l'Illimité *(ananta)*. L'analyse réelle gardant toujours ses droits, jusque sous les nobles élans de la pensée, on reconnaîtra qu'il était à prévoir, dans le contexte historique de ces époques, qu'au-dessus de l'exprimable et du visible, *mānuṣa vitta*, « les biens humains », référés au *dharma* temporel, les Brāhmanes prendraient soin de maintenir l'image d'un insondable principe sacrificiel et cosmique, hors mesure et hors compte.

Cette évolution est perceptible sous une littérature sacerdotale passablement technique, la seule que ces prêtres, gardiens d'une culture, se soient souciés de transmettre. Sylvain Lévi en a tracé une image suggestive.

« De crise en crise, de progrès en progrès, le monde divin s'est

1. Pierre Gourou, *Pour une Géographie Humaine* in *Finisterra*, Revista Portuguesa de Geographia, Vol. I, 1, Lisboa 1966, p. 31.

définitivement constitué. Indra s'est assis sur le trône du ciel comme les rois sont assis sur le trône de la terre ; mais au-dessus de lui plane encore, imperceptible en sa mystérieuse essence, le sacrifice ; et près des rois, inviolables en leur dédaigneuse indépendance, les brāhmanes continuent à dominer les hiérarchies humaines. »

En remontant vers les sources hymniques, jusqu'où peut-on retracer ces expressions symboliques d'une transcendance magique et liturgique dont le ton n'est manifestement plus celui de la religion naturelle communément attribuée aux origines indo-européennes ? S'en trouve-t-il des signes au niveau de notre *Puruṣasūkta*? A cet égard, saisissons-le bien en fonction de ce nous avons reconnu de ses intentions. S'il s'agit là d'une constitution par l'image, assignée comme charte à une société naissante, il faut que le contour du Géant cosmique entoure tout, afin que « rien d'humain ne lui paraisse étranger ». Ce qui n'entre pas en lui sera en effet systématiquement réputé, « hors de toute authenticité d'existence » *(parābhūta)*[1]. Dès lors, tout ce qui peut et doit entrer humainement en compte se comptera en lui et par lui.

Mais il faut encore que, de quelque façon, il puisse être conçu comme passant au-delà de toutes ces mensurations. Ce qui sera dit « hors nature » *(parābhūta)* — à savoir l'Inde anāryenne, avec ses dieux, les Asuras, démons cosmiques — tout en restant hors de compte, ne doit d'aucune manière déborder Puruṣa. Si donc l'hymne X.90 du *Ṛgveda* n'est pas, comme on l'a cru si longtemps, un résidu folklorique ou une naïveté de « primitif », s'il représente, sous la figure de l'Homme cosmique, une construction politique et sociale concrète et intelligente, jusqu'où cette construction s'étendra-t-elle, jusqu'où ira-t-elle, comparée avec l'Inde anāryenne et la nature brute, le chaos, qu'elle a pour programme de surmonter, en *atisṛṣṭi* ou surcréation ? En d'autres termes, dans ce monde qu'il met en ordre, où s'arrêtera le Puruṣa ?

Ces mots nous ramènent aux expressions mêmes de notre *sūkta*. Ses multiples obscurités de détail que n'ont pénétrées ni nos traductions, ni des gloses sans cesse reprises, depuis les commentateurs indiens classiques jusqu'à nos experts, se laisseront-elles en fin de compte réduire, si l'on y reconnaît justement l'expression délibérée de ce « mystère » ? Le problème se pose dès la première stance, M. Renou traduit :

> L'Homme a mille têtes.
> Il a mille yeux, mille pieds.
> Couvrant la terre de part en part,
> Il la dépasse encore de dix doigts[2]

1. Cf. *Doctrine du Sacrifice*, p. 81.
2. *Hymnes Spéculatifs* p. 97.

Le dernier *pada* est peut-être, de toute la littérature indienne, le fragment qui a suscité, chez les exégètes autochtones aussi bien qu'occidentaux, le plus d'hypothèses et fait couvrir le plus de pages — voire des volumes entiers. Suffit-il, comme certains, de se refuser à attacher aucune importance à cette mesure, qu'il ne faudrait, en ce cas, prendre que pour une indication indéfinie, un peu comme nous disons, à une autre échelle il est vrai, « à cent piques au-dessus... », sans nous arrêter davantage au chiffre ? Ou bien, au contraire, cette précision est-elle essentielle — et c'est bien ainsi que paraît l'envisager Çaṅkara, qui y reconnaît une allusion au cœur, haut de dix doigts, i.e. de dix travers de doigts ? On pensera donc au mythe brāhmanique de l'émission brute *(sṛṣṭi, visṛṣṭi, visarjana)* du monde, quand Prajāpati, ce contre-type du Puruṣa ṛgvédique, tombe en pièces, chacun de ses fragments fournissant un des éléments du chaos qui en résulte, jusqu'à ce que les Dieux, par un sacrifice cosmique, et les mortels à leur imitation, remettent le tout en ordre. Une seule portion de ce Géant cosmique, revu et corrigé par l'exégèse brāhmanisante, ne se trouve pas « aliénée » : son cœur. « Quant il eut émis les créatures Prajāpati tomba en pièces. N'étant plus rien qu'un cœur, il gisait. Il poussa un cri : Ah ! ma vie ! Les eaux l'entendirent (ce mythe des Eaux primordiales est, peut-être significativement, commun à l'Inde et au Proche-Orient ancien) ; avec l'agnihotra (sacrifice védique, « oblation au feu », bi-quotidienne, matin et soir) elles vinrent à son secours : elles lui rapportèrent le tronc »[1]. Est-ce donc ce cœur qui, au-dessus du chaos cosmique de la *sṛṣṭi*, dépasserait de dix travers de doigt ? Rien de ce que dit Çaṅkara n'est ordinairement sans profit et il y a de bonnes raisons de penser qu'une corrélation doit exister entre le cœur, le « lotus » du cœur, et le « bol renversé » ou la « cassette » qui représentent le crâne. Les deux images sont équivalentes, du moins en dimensions : ce sont celles d'une réalité suprême, concentrée sur elle-même. Mais trouve-t-on là plus que des données secondes, collatérales ? Il est de bonne méthode, comme le conseille le Professeur Norman Brown, dans son pénétrant article, de ne pas substituer à un hymne ṛgvédique, fut-il relativement tardif, une exégèse qui a au moins quinze siècles — un monde — de plus. Il faudrait ne disposer d'aucune solution meilleure, au niveau du texte.

Ananda K. Coomaraswamy, l'érudit conservateur des collections orientales du musée de Boston, s'était engagé, lui, dans une toute autre direction. Il avait en effet trouvé dans des traités d'iconographie, ou plutôt d'iconométrie hindoue, parmi divers canons de la

1. *Doctrine du Sacrifice*, p. 24.

stature humaine, un certain type où le visage est dit mesurer dix travers de doigt — *daçāṅgula*. Transportée dans R̥V. X.90.1 d, cette indication ferait donc un sens : ce qui surgirait au-dessus du chaos, ce serait la tête du Puruṣa, haute de dix travers de doigt[1].

L'expérience enseigne cependant le danger de rapprochements numériques de ce genre, quand ils ne sont pas, des deux côtés, encadrés dans des données dont la concordance confirme l'inférence, par-delà la simple identité des chiffres. Or tel n'est pas le cas. La formule r̥gvédique est manifesteemnt une norme fondamentale évoquant le modèle suprême, l'archétype de l'apparence humaine, tandis que l'indication numérique alléguée par Coomaraswamy — et ceci, de nouveau, par-dessus un décalage de tant de siècles, culturellement riches en changements — ne concerne qu'un type humain particulier, choisi, pour les besoins de la cause, entre bien d'autres. Sans doute la coïncidence numérique y incite-t-elle, mais ainsi désencadrée, elle fonde mal le rapprochement.

L'intuition de Coomaraswamy, rarement prise en défaut, n'en a pas moins, ici encore, ouvert une voie. Son erreur semble avoir été de prendre trop bas sa référence. S'il s'était reporté de préférence à la plus ancienne documentation iconométrique qui nous soit accessible, à savoir la *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira, il y aurait découvert un terme comparable à R̥V.X.90.1 d, à savoir un canon non point diversifié mais universel de la personne physique de l'homme, et notamment des proportions du visage. Vitruve et Dührer, de notre côté, recoupent significativement ces indications techniques. La main, du bout du médius au pli du poignet, couvre le visage, et mesure comme lui douze — et non dix ! — travers de doigt[2].

Cela ne fait pas le compte. Sans doute est-ce pourquoi Coomaraswamy a éliminé cette source, pourtant chronologiquement, donc philologiquement, mieux placée que les siennes. C'est précisément où s'éclaire le point de méthode. La correspondance, disions-nous, doit s'établir en termes non de simples chiffrages, mais de structure. On voit ensuite si les chiffres la confirment et s'il est nécessaire qu'ils la confirment, transversalement. Or cette fois-ci, c'est bien le cas. Varāhamihira divise en effet la face humaine en trois registres superposés mesurant chacun quatre travers de doigt, de haut en bas : le front *(lalāṭa)*, le nez *(nāsā)* et le menton *(cibuka)*. Ce dernier élément se subdivise à son tour en deux, soit deux travers

1. Anandak Coomaranvamy, *Àty atiṣṭhad daśāṅgulám* JAOS, vol. 66, 2. Apr. June 1946 p. .

2. Varāhamihira Bṛhat Saṃhitā LVIII 5-9. Éd. H. Kern Bibliotheca India, Calcutta 1865, p. 313-14.

de doigt pour la lèvre supérieure et deux pour la lèvre inférieure et le menton.

Voilà du coup la correspondance établie, en étroit accord avec le contexte ṛgvédique, constructivement, au lieu de simples jeux numériques. Ce qui dépasse « la terre » (*bhúmi*, X.90.1 c) et « tout en ce [bas] monde (*idám sárvam*, 2 a) » ce n'est pas la tête mais *le haut de la tête* du Puruṣa, soit son crâne, avec la mâchoire supérieure qui en est solidaire. L'intention cachée devient transparente : le plan de clivage, au-dessous duquel demeureront la lèvre inférieure, le menton et naturellement, tout le reste du corps, est donc le niveau où Prajāpati, *alias* Puruṣa, ou tout sacrifiant à leur suite, émet la Parole Créatrice.

Cette cosmogonie, réencadrée dans les croyances du temps, devient dès lors claire et cohérente. La Parole crée le monde. Celui qui l'a prononcée et auquel, par ailleurs, elle s'identifie, la dépasse pourtant de tout ce qui, en lui, la conditionne et l'émet, à savoir ainsi que l'enseigne la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.2.3-4, la « coupe renversée » du crâne, dont l'ouverture, vers le bas, est la bouche, coupe en laquelle se concentre l'essence de nos perceptions et d'où sort la Parole, « de concert avec le *bráhman* » — ce que, par exemple, Ānandagiri, élève et sous-commentateur de Çaṅkara, glosera en rappelant que le *bráhman*, « principe suprême du sacrifice », est la totalité des sons, et que, par là, la parole lui est liée, quand elle les émet[1].

L'infaillible tact philologique de Sylvain Lévi nous éclaire ici, bien au-delà de ce qu'il a pu, en son temps, discerner, au plan des faits ; la référence décisive, *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa* XX.14.2, figure en bonne place dans sa *Doctrine du Sacrifice*.

« Prajāpati était, à lui seul, tout l'univers : Vāc [la Parole] était à lui, Vāc était sa seconde [= son autre lui-même]. Il considéra : Cette Vāc, je veux l'émettre ; elle ira se transformant à l'infini en toute chose. Il émit Vāc, elle alla se transformant en toute chose ; elle qui était tout en haut, elle se développa comme se développe la goutte d'eau, etc. »[2] ; *idaṃ sarvaṃ vibhavanty ait* dit le texte : *idaṃ sarvam*, ce sont les mots mêmes de ṚV.X.90.2 a, « cet univers » (L. Renou) ; *vibhavantī*, de son côté, décrit une expansion *(vi-)* « de part en part de toutes choses », que la Parole crée en les devenant (*bhū-* ; gardons toujours en mémoire, dans ces contextes cosmogoniques, que cette racine correspond à gr. φύω d'où φύσις et φυτόν), en « s'y étendant compréhensivement » *(Tāṇḍya ; saṃ-tan-)*.

Le *Tāṇḍya* précise ensuite que Prajāpati a fait trois parts de la

1. Cité par E. Roër, *The Twelve Principal Upaniṣads*, vol. II, Madras 1931, p. 231.
2. *Doctrine du Sacrifice*, p. 22-23.

Parole qu'il venait d'émettre. Ces divisions correspondent à la terre, à l'atmosphère et au ciel, assimilés respectivement par ailleurs, dans le contexte brāhmanique courant, au menton (la terre, à la base de tout), à la partie du crâne qui porte le nez et où se trouvent par conséquent les fosses nasales (= l'air), et, enfin, au front, image du Ciel.

Peut-on souhaiter, là où il ne saurait être question de concepts, vu le système sémantique indien, et à défaut donc de leur agencement logique, une imagerie plus transparente ? Modèle et « toise » des comportements qui font l'āryen et par conséquent archétype que doivent imiter tous les sacrifiants qui sont, dans cette civilisation, l'équivalent des citoyens de notre antiquité, le Puruṣa cosmique s'élève, par sa parole, qui fera autorité, au-dessus du domaine où elle règnera en s'y appliquant et où elle sera comme son propre, son double, son *alter ego (sva, dvitīya, anya ātman)*, plus précisément comme sa « grandeur » ou sa « mesure » sociale (*mahiman*, BĀU. 1.4.17 cf. *Mānava Dharma-çāstra* IX.45) — ou enfin, selon l'audacieuse métaphore traditionnelle, comme sa « nourriture » *(anna)*. La capacité correspondante se nomme *annādya*, « capacité juridique d'absorber, i.e. de tenir sous sa parole, c'est-à-dire sous son autorité ». Avoir « émis » toutes choses « de sa bouche », en les nommant, confère donc le droit de les « consommer », en retour, au moins théoriquement (rac. *ad-*, *bhūj-*).

Concevons bien que nous ne nous trouvons nullement là devant la confusion et les obscurités d'une pensée « à demi sauvage ». On en peut dire autant du droit romain, qui passerait pour « primitif » si on en prenait trop à la lettre les prescriptions et « formulaires », eux aussi si souvent référés, à date ancienne, à l'action plutôt qu'à une conceptualisation. Les rites védiques renforcés par les pratiques qu'ils imposent et font passer dans la langue aussi bien que dans l'usage et la philosophie qui s'en dégagera, fondent, maintiennent et authentifient de la sorte un droit concret, sous son formalisme sacrificiel. Selon les formes imagées, certes, mais non pour autant imaginaires, du droit romain ancien, les dépendants directs du chef de famille et notamment son épouse étaient réputés *in manu*, « dans sa main », Selon un esprit semblable, dans l'Inde védique, la Parole du Maître (*pati*, on notera que ce terme est de même racine indo-européenne que *potestas*, δεσπότες, etc.) faisait autorité, au privé, et faisait foi, publiquement, en ce qui concernait les êtres et les choses, à travers le ressort auquel elle s'appliquait. Elle y définissait tout et chacun, ce qui revient à dire (dans cette perspective à la fois magique, religieuse et juridique, *fas* et *jus* indiscernables), qu'elle *faisait* chaque chose, chaque être *être* ce qu'ils étaient, de droit et impérativement, dans cet encadrement que l'on peut, tout près du contexte, appeler matriciel.

Forma dat esse rei « c'est la forme qui donne existence à la chose », proférait notre scolastique. L'équivalent brāhmanique serait *nomen dat esse rei*, ou mieux, compte tenu du classique couplage *nāma + rūpa* « nom et forme », *nomen dat esse et formam rei :* c'est bien en ce sens que notre savant collègue Paul Thieme éclaire le mot *bráhman*, en y voyant, par-delà le formel et la formule, une capacité *formative (Formung)*.

Restons, en tout cela, sur terre : le temps de Çaṅkara et de l'Illusion Cosmique n'est pas encore venu ! Nommer une chose, dans cet encadrement historique et sociologique, où les Āryens, unis par un commun usage, s'adossaient à cet usage, en s'entre-épaulant par cette communauté de réactions, qu'était-ce, sinon, aux yeux et sous la garantie de tous, assigner à la chose ce qu'elle avait à être, pour être reçue par eux comme telle? Tout ce qui sortait de cet usage se trouvait « annulé », non point physiquement, mais socialement et sémantiquement *(parābhūta)*. C'est une perspective où l'on a moins affaire à des êtres qui font des actes, qu'à des actes *(karman)*, au sens religieux de ce mot, mais avec répercussion juridique immédiate, qui font des êtres. Voilà en quel sens, en venant s'intégrer, solennellement, dans le modèle collectif posé par ṚV.X.90.12 (illatif sacrificiel) le brāhmane pouvait passer pour « la bouche » et le Guerrier être fait « les deux bras » du corps symbolique que soutenaient encore, chacun à leur manière, à deux degrés d'intégration, le Vaiçya et le Çūdra. Combien cette interprétation, d'ailleurs littérale, de ce texte peut préparer à comprendre la doctrine bouddhique, selon laquelle ce sont les actes *(karman)*, mais désormais les actes moraux, non les actes sacrificiels, qui font les êtres, l'articulation historique et dogmatique se situant vers *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.2.13, il n'est sans doute pas nécessaire d'y insister davantage.

A cet égard, comme aux autres, le fait ṛgvédique parlera désormais de lui-même, soit notamment 2 c-d :

utā́mṛtatvásyéśano
yád ánnenātiróhati

que M. Renou rend par :

Il est le maître du domaine immortel
Parce qu'il croît au-delà de la nourriture[1].

Oui sans doute, sur le plan de la personne *(adhyātmam)*, par où tout commence. Mais l'enseignement qui s'amorce ainsi, analogiquement, n'est pas là. Il ne suffira pas de dire que le *puruṣa* croît

1. *Hymnes spéculatifs*, p. 97, cf. p. 248 a, n. 2.

« par la nourriture » au-delà de son état premier ou de la croissance terrestre — quoique, par le jeu croisé des connexions analysé dans *La Poésie Religieuse de l'Inde Antique*, cette valeur demeure présente comme l'appui *(pratiṣṭhā)* de celles qui s'élèveront au-dessus d'elle. Dans ces perspectives faites d'intuitions d'ordre esthétique plutôt que d'enchaînements conceptuels, si nous voulions saisir ces images par une image, la meilleure de celles dont nous disposerions dans notre propre tableau culturel serait peut-être celle du contrepoint : Cherubini relayant Oldenberg ! L'essentiel se place sur le registre du rituel *(adhiyajñam)* comme on s'en serait mieux rendu compte si l'on avait assez vu qu'il constitue, en fait, l'ordre socio-politique, en d'autres termes l'équivalent de la Cité, là où celle-ci ne s'est pas faite, pour piloter une société. Les autres niveaux de la spéculation brāhmanique, à savoir l'ordre personnel et l'ordre cosmique ou divin *(adhibhūtam, adhidevatam)* secondent alors l'expression majeure, en la soutenant par leur traduction propre de la même idée, en contre-sujet. Le cycle de l'alimentation va de soi sur le plan personnel. Sur le plan sociologique, il sera le droit de consommation juridico-religieux que l'on vient de définir. Sur le plan cosmique enfin, on évoquera, comme cadre, le grand cycle de la pluie, fait majeur dont la logique existentielle ou mieux encore événementielle, à travers cette Asie des Moussons, remplace largement, comme sens ultime de toutes choses, la logique géométrique et les comptes de votes des Grecs. L'appareil social, sous ses authentifications rituelles, était ainsi harmonisé aux circonstances.

La métaphore alimentaire revenait donc simplement à dire que pour acquérir plein droit de consommation *(annādya)* sur un domaine, sur un cheptel, animé et non animé, le procédé est de s'élever — si on en a généalogiquement le droit, entériné par les Brāhmanes, lorsqu'ils acceptent de sacrifier pour un « postulant » — grâce au sacrifice, d'un état de possession physique (au niveau de la création brute, *sṛṣṭi*, *visṛṣṭi*, *visarjana)* jusqu'à un état de droit, c'est-à-dire à une propriété sacralisée par les rites. Référée au cosmos, cette promotion est ainsi une ascension (*ati-ruh*, 2 d). La « nourriture » en est le moyen et le signe.

En somme, au « mangé », c'est-à-dire à toutes les choses nommées et assignables dans la plénitude (*Kṛtsnata*, BĀU 1.4.17) du domaine considéré (*idám sárvam*, 2 a), y compris la personne physique du « mangeur » ou propriétaire, décrite BĀU I.4.17 comme distincte de sa personnalité religieuse et sociale, ce passage à une nature supérieure, propre à la société āryenne des « deux fois nés », n'ajoute rien, à la rigueur, sauf une qualification, fondant le droit de celui à qui elle est conférée.

Comme l'exprime dès lors magnifiquement le rébus de ṚV. X.90.1

c-d, cette qualification, c'est d'être devenu, par la consécration sacrificielle, la « tête pensante » du groupe, toutes facultés *(prāṇa)* réunies, avec, comme conséquence, l'obtention d'une Parole qui fait autorité dans ce ressort. Un surplomb de dix travers de doigt, de la bouche au front, évoque cela en deux mots.

On traduira, dans cet esprit, 2 c-d par :

Il est aussi Seigneur du domaine immortel
S'y élevant par la consommation [sacrificielle] de ce qui est à lui [sur terre].

Cette première « mise » de sens, dans l'image, permet d'élucider un autre problème de texte qui a longtemps fait le désespoir des traducteurs et commentateurs, stance 4 :

tripād ūrdhvá úd ait púruṣaḥ
pādo 'syehābhavat púnaḥ
táto viṣvaṅ ví akrāmāt
sāçanānaçane abhí

M. Renou traduit :

Avec trois quartiers l'Homme s'est élevé là-haut
Le quatrième a repris naissance ici-bas
De là il s'est répandu en tout sens
Vers les choses qui mangent et qui ne mangent pas[1].

et il ajoute cette note « ceci revient à l'expression plus usuelle : vers le monde animé et inanimé ». Sans doute. Mais dans ce contexte ce n'est apparemment là qu'un chiffrage. C'est poser « sur le plan de la personne » *(adhyātmam)* ce qu'il faut ensuite délibérément transposer, pour bien l'entendre, sur le plan rituel *(adhiyajñam)*, dont on a vu qu'il est aussi celui de la société et du droit. La traduction ci-dessus proposée apparaît bien alors, comme on vient de le suggérer, en contrepoint sur un registre connexe, ce qui constitue si souvent la charpente d'une construction védique. Par cette entremise, la pensée maîtresse, la ligne conductrice du passage, se trouve ainsi mise en harmonie avec les autres registres. Dans le présent contexte, je ne crois pas que l'hésitation soit permise. Le sacrifice a recomplété le Puruṣa cosmique, l'a rechargé de puissance et de substance. Il rend alors à ce bas-monde ce qu'il en a reçu, sous la forme de la création brute *(sṛṣṭi)* vers laquelle il « redescend », en sa perpétuelle émission de toutes choses. Je lirais donc, en prenant au figuré « mangeur », « non-mangeurs » et « mangés » :

1. *Ibid.*, p. 97, cf. p. 248 a, n. 3.

De là il s'est répandu en tous sens
Vers les Sacrifiants aussi bien que vers tout ce qui ne sacrifie [pas.

La stance 3 prêterait à des réserves analogues : les deux s'éclairent réciproquement. Le circuit cosmique du Puruṣa, développé dans la stance 4, est préparé par l'anatomie qu'en dessine la précédente. Je reprends ici aussi la version donnée dans *Les Hymnes spéculatifs du Veda :*

Telle est sa puissance
Et plus vigoureux encore est l'Homme
Tous les êtres sont un quartier de lui
L'Immortel, au ciel, les trois (autres) quarts[1].

Nous reviendrons dans un instant sur les deux *pada* a et b. Les deux derniers ne sauraient faire difficulté. Tout au plus, en s'autorisant des analyses ci-dessus, conviendrait-il de spécifier que la partie de Puruṣa qui équivaut à « tous les êtres » est la création brute *(ṣṛṣṭi)*, par où tout commence, tandis que les « trois (autres) quarts » sont les trois classes āryennes qu'une surcréation sacrificielle *(atiṣṛṣṭi)* a fondées en Immortalité. Si un quartier seulement peut être *tout* alors qu'il y a ailleurs encore trois autres quartiers, c'est que, par un symbolisme fréquent dans ces textes, les deux indications ne se développent pas sur le même plan. Tout a dû passer ou passera par la création brute, avant que le sacrifice ne l'y saisisse, pour alimenter l'*atiṣṛṣṭi* āryenne[2]. Si la première entité, bien qu'étant « tout » en un sens, ne fait qu'un quartier, le « reste » comptant pour trois, c'est, en changeant dans le cours même de l'argument le système de référence, parce que sur l'étalon cosmique fourni par le Puruṣa, elle ne va qu'au genou ; il reste alors trois classes « deux fois nées » à métrer socio-religieusement : elles iront respectivement aux cuisses, aux bras et à la bouche. Connexions croisées. Renvoyons une fois de plus à *La Poésie religieuse de l'Inde Antique*[3].

Le symbolisme alimentaire, « mangeurs » et « mangés », en ce qu'il fonde conjointement le sacrifice et un droit socio-politique, comme lien et force vitale de la société āryanisante en cours d'hindouisation, s'insère dans cette conjoncture dont il conditionne le mouvement.

1. *Ibid.*, p. 97.

2. Pour ce jeu croisé qui maintient indéfiniment, mais notons-le, rythmiquement « plénitude » au Ciel et « plénitude » sur Terre, voir *La Stance de la Plénitude BĀU.* V.1.1. Cf. III.2.1-9, BEFEO, vol. 44 (1950-54), p. 591-618.

3. Notamment p. 23 sq. « L'effet du mot est plus puissant s'il lui est ajouté par voie de comparaison ou superposé par voie de métaphore une représentation concrète. »

Par leur communion sacrificielle et, vu l'ampleur du domaine du sacrifice, plus largement *culturelle*, dans l'humanisme védique, référé sémantiquement au texte « éternel » du Veda, les āryens étaient la partie noble du Dieu-Tout, l'« Homme » — la partie « éminente » qui mettait l'homme en forme de lui-même. Ils trouvaient ainsi dans l'unité et le dynamisme de leur pratique sacrificielle non seulement un droit latent sur toutes choses, un droit de les « consommer » — ce qui était accomplir l'Homme — mais la vocation comme la capacité de les socialiser ainsi, religieusement et juridiquement, choses, bêtes et gens, en les nommant authentiquement (ce dont les Barbares étaient bien incapables) et en les faisant ainsi entrer dans ce que l'on pourrait appeler, en élargissant la formule de de Morgan, « l'Univers du discours āryen », lisez du Veda, ou finalement dans l'univers de la civilisation védique. Nommer le *çūdra*, l'insérer dans un hymne soigneusement aligné sur les valeurs traditionnelles, comme l'est notre *Puruṣasūkta*, a marqué un instant crucial de cette opération, un véritable tournant de l'histoire. On comprend mieux ainsi pourquoi, en dehors d'une terminologie novatrice, qu'il importait de n'entourer que des données les plus habituelles et les plus rassurantes, M. Norman Brown n'a pu relever aucun dieu nouveau, aucun trait nouveau prêté aux dieux anciens : c'était le tronc sur lequel la greffe avait à prendre !

On passe dès lors aisément à 3 a-b :

etā́vān asya mahimā́
áto jyā́yāṃs ca pū́ruṣaḥ.

Il ne s'agit pas ici de la « puissance » de l'archétype, ni à proprement parler de sa « vigueur ». *Mahiman* est la « mesure » de Puruṣa, plutôt que sa puissance ; c'est l'étendue de ce sur quoi s'exerce sa puissance, le domaine propre *(sva)* de son droit, en d'autres termes, pour suivre la *Bṛhadāraṇyaka*, source majeure, dans cette exégèse, sa « plénitude » *(kṛtsnatā)* religieuse et sociale qui embrasse lui-même, son épouse, sa progéniture, ses biens terrestres et son savoir védique[1]. Rien, dès lors, grâce à ses accomplissements sacrificiels, ne lui manque plus, en tant que chef de cet ensemble. Il n'a « plus rien à désirer » car « il n'y a rien à obtenir au-delà » (*nāto bhūyo vindet* BĀU I.4.17). Toutefois, si le Puruṣa et surtout ses répliques individuelles, les *puruṣa*, disons les āryens majeurs, restent solidaires chacun des « leurs » sur terre, leur bloc à tous formant sa mesure *(mahiman)*, s'il n'y a rien qui puisse s'ajouter matériellement à cette pleine réalisation, encore faut-il que le « chef » domine

1. Cf. *The Problematic of the Self West and East, and the Maṇḍala Pattern* in Philosophy and Culture East and West ed. C.A. Moore, Honolulu 1962.

cette communauté où sa parole fait loi. L'imagerie védique ne s'est pas laissée là prendre à court de symboles, et de symboles dont le sens concret fût perceptible à tous, même si ses justifications liturgiques restaient peu accessibles au commun. C'est à travers les sacrifiants, « à leur suite », que le reste de la société régulière ou valable avait accès à la puissante communauté d'action, de conduite et de langage qui s'imposait ainsi à l'Inde ; « valable », dans ce contexte, ne serait pas une si mauvaise traduction d'*ārya*. Ces têtes privilégiées entrent donc seules en compte,

Des autres craintes et servies,

et à ce titre peuvent être dites dépasser « ce bas monde » de dix travers de doigt : c'est ramener la transcendance à la mesure humaine et la rendre matériellement accessible, sous-jacente, même, à ceux à qui le rite procurera cette « surcréation » juridico-religieuse.

C'est, au lieu d'une formulation de principe, l'image-pilote d'un véritable contrat social que l'on est en droit, depuis ce moment, de commencer à dire hindou, puisqu'il enveloppe les Çūdras. Le Puruṣa se pose ainsi comme un contour fonctionnel, avec, aux yeux de tous, la valeur et la force de la forme humaine, commune à tous, en dernier ressort, quelles que fussent les « couleurs » (*varṇa*, symbolisant classes ou castes) qui le remplissaient.

L'éminence du chef est de la sorte essentiellement qualitative : il en jouit *(bhuj-* d'où *bhoga*, autre formulation de l'*annādya)*, mais du haut d'une supériorité acquise sur un autre plan, où il représente, en un sens, ses dépendants, mais où — c'est toute l'intention du rite — ils n'acquièrent, de ce fait, aucun droit opposable au sien. Ce n'est donc point par sa « vigueur » qu'il les domine, mais par ce que l'on serait tenté de nommer (en évoquant, avec nos mots « majeur », « majorité », « majorat », en regard de ces « mineurs », l'étymologie de *mahiman*) sa « majesté » ; c'est évoquer, avec la racine primaire *ji-*, le fait à la fois d'exceller et de conquérir, spécifiquement de soumettre ceux qui deviennent ainsi des dépendants afin de s'approprier éminemment leurs biens, dont ils ne jouiront plus que par délégation d'une autorité centrale. Que ce soit à l'échelon familial, tribal ou, avec les progrès de l'hindouisation, royal, la juridiction religieuse, politique et sociale à laquelle cette autorité centrale s'étend de la sorte devient sa *mesure*, que le brāhmane, auprès du chef temporel, sacralise : Manu définira encore la royauté comme un immense et perpétuel sacrifice, engageant tous les sujets sous la protection du prince. A tous ces niveaux

1. *Hymnes spéculatifs*, p. 152, cf. p. 261 a, n. 14.

c'est donc du sacrifiant-type — qui est, significativement, en même temps le sacrifice *(puruṣo vai yajñaḥ)* — que l'on peut déclarer, avec nos *pada* 3 a-b :

Jusque-là va sa grandeur,

Mais ce Puruṣa, [comme tel,] est [plus et] mieux encore.

Ici toutefois se présenterait une sérieuse objection. Une supériorité plus « humaniste » que divine, pour reprendre la terminologie de Sartre, limitée symboliquement à dix travers de doigt, c'est-à-dire, pour chacun, à ce qu'il lui faut pour penser raisonnablement et « participer » à l'émission de la Parole Védique, autrement dit à l'imposition d'une sémantique āryenne à l'Inde, cette supériorité, commune aux trois classes « capables » de sacrifier, pouvait-elle, à s'en tenir à ce qui vient de nous en apparaître, assurer aux Brāhmanes l'éminence qu'ils ont toujours revendiquée et pratiquement maintenue, à travers les vicissitudes de leurs rapports avec les institutions royales? Gardiens et opérateurs, en strict privilège, de l'exécution des sacrifices solennels, maîtres en outre, dans le cas de chaque sacrifiant, de donner ou retenir son droit de sacrifier, ils disposaient d'avantages tels que cette mainmise s'explique. Il serait surprenant, toutefois, qu'ils n'eussent pas cherché à l'authentifier et à la sanctifier en élevant plus haut encore que l'éminence temporelle des « chefs de droit », c'est-à-dire de maison, une transcendance, inspécifiable et infinie, mais qui n'appartînt qu'au principe au nom duquel ils se présentaient en meneurs et arbitres du jeu religieux social et même finalement politique, à savoir le *bráhman :* que l'on en croie Sylvain Lévi et la documentation ancienne qu'il a rassemblée de première main à ce sujet !

Au niveau du brāhmanisme des Brāhmaṇas, des Upaniṣads, des Sūtras et même d'un Çāstra comme celui de Manu, codifiant le droit linéaire, ce point n'est d'ailleurs pas contesté. C'est en ce qui concerne le *Puruṣasūkta* qu'une question pourrait se poser : a-t-il suffi, dans cette construction hardie, mais, en même temps, si humaine, de mettre le Brāhmane à la bouche pour fonder mystiquement cette suprématie ? A travers lui, sans doute, mais, cependant, quand tout est dit, de plein droit religieux, social et en un mot historique, chaque sacrifiant à son tour et sur son ressort participait, nous l'avons vu, à ce privilège. Il serait insolite, dans l'encadrement sacerdotal où cette tradition s'est formée et transmise qu'aucune indication ouverte ou codée de la supériorité finale du *bráhman* n'eût été insérée dans la constitution par l'image que porte le *Puruṣasūkta*, afin d'induire rituellement et magiquement cette supériorité même.

Revenons à Varāhamihira. La hauteur du visage *(mukha)* du Puruṣa, qu'il évalue à douze travers de doigt, est comptée du menton à la racine des cheveux, sur le front. Le haut du crâne n'entre donc pas dans ce compte. Ce « sommet » est par conséquent au-delà des dix travers de doigt qui dépassent le plan critique où la Parole est émise. Mais dans le contexte religieux et sémantique — ce qui, à cette époque, est dire la même chose — ce qui domine de la sorte toutes les formes spécifiques du sacrifice et de la pensée placées, en essence *(sara)*, sous le « bol renversé » du crâne, ne saurait être que le *bráhman* ou quelque équivalent de ce terme. Or justement, toute la tradition brāhmanique situe à ce sommet de la tête, donc au-delà des mensurations données dans ṚV X.90.1, le *brahmarandra*, c'est-à-dire, selon la définition qu'en donne M. Louis Renou, la « fissure crânienne livrant passage au *brahman* » — et notre grand védisant en trouve trace dans l'hymne X.2 de l'*Atharvaveda*, stance 26. Parallèlement à la comparaison du corps social en cours d'établissement dans l'Inde avec l'étalon organique qu'en fournissait la personne humaine, nous voyons ainsi s'établir, dès la fin de la l'hymnaire Ṛgvédique, un « mystère du sommet du crâne » que les traditions postérieures reprendront toutes à leur manière. La suprématie d'un principe sacrificiel et magique informulé et non engagé, sur tous ses aspects ou reflets spécifiables, est ainsi figurativement assurée et exprimée du fait que, dans le tableau, il dépasse le plan du formulaire et de l'exprimable, donc par l'entrée en jeu d'une dialectique négative. *Neti neti*, selon la formule célèbre de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, que l'on peut gloser par : « ce n'est rien de ce que l'on en saurait dire — sauf précisément ce que j'en dis-là »[1].

C'est là une donnée capitale, pour essayer de passer de ces sources brāhmanisantes anciennes aux perspectives bouddhiques. Il aurait été impossible à celles-ci, sans rompre avec leur fondement même, de s'accommoder d'un symbolisme de la « tête pensante », commun à tous les penseurs authentiques et fondé, fût-ce « en contrepoint », sur une valeur spécifiquement humaine comme celle du bol renversé, habité, ainsi que l'enseigne le *Çatapatha Brāhmaṇa* par la gloire *(çrī)* et l'essence *(sara)* de tout ce qui existe en ce bas monde perçu par nos sens *(prāṇa)*[2] ; comme le montre sa mesure de « dix travers de doigt », il reste trop de données mesurables et « réalisables » dans ce symbole, fût-il reporté au-delà de l'univers sensible, pour avoir la moindre valeur aux yeux de l'ontologie suspensive du bouddhisme, qui prétend s'établir au-delà non seule-

1. BĀU II. 3.6.
2. *Çatapatha Brāhmaṇa* VI. 1.1 sqq.

ment de toute affirmation, mais de toute affirmation d'une négation, comme celle à laquelle nous venons de voir la pensée brāhmanisante réflexive s'arrêter.

Par rapport au plan où la « tête pensante » — ou plutôt l'emploi qu'on en fait, en harmonie avec la tradition védique — était établie en valeur suprême, le mouvement dialectique, clairement illustré dans le *Puruṣasūkta*, qui y adjoignait un indéfini « hors comptes » n'en ouvrait pas moins la voie au bouddhisme. D'un système à l'autre, d'un *puruṣa* à l'autre, il est évident qu'il y aura à tenir compte du pas de plus, fait par la doctrine du Buddha et réfléchi dans l'idée que son église a pu se faire de sa personne.

Ne nous hâtons pas d'égaler les deux termes ; il est assez apparu, dans tout ce qui précède, qu'aucune analogie n'a de sens si les deux termes en coïncidence apparente ne sont pas encadrés, chacun dans son propre ensemble organique, par des structures qui soutiennent la comparaison, à leur compte.

Nous avons relevé, au début de ce mémoire, qu'il existait un « mystère » iconographique du haut de la tête du Buddha ; il a pris un développement particulier dans les formes secondes du bouddhisme, réfé rables au « Grand Véhicule », et dans le tantrisme. S'il s'avère qu'un « mystère » cosmique s'attache à la partie correspondante de la tête du Puruṣa dès la perspective ésotérique de ṚV. X.90, il sera toutefois prudent de ne pas sous-estimer tout ce qui sépare les deux arrière-plans.

Il n'y a entre les deux ni rapprochement géographique ni cohérence historique. Quinze cents ou deux mille ans de bouleversements, d'invasions et de révolutions culturels séparent le *Puruṣasūkta* et les images comme les Écritures les plus significatives, à cet égard, du Mahāyāna et du tantrisme. Le lien le moins contestable serait peut-être encore celui du langage, avec toutes les influences, les heurts et les compromis qui l'ont formé. Mais ce n'est pas un lien serré, des termes nouveaux s'étant imposés et d'autres ayant, quelquefois quasi clandestinement, changé de sens, et il en est de même des images.

Retracer cette comparaison reviendrait donc à écrire — ou à réécrire — à son propos, l'histoire de l'Inde, du Védisme au choc de l'Islam, et de plus que de l'Inde, car à partir des environs du début de notre ère les invasions y mêlent de plus en plus l'Asie, tandis que l'Inde étend en revanche sur celle-ci, vers l'Extrême-Orient comme vers l'Indochine et l'Indonésie, non pas certes son hégémonie politique, mais des traits profonds, authentiques et « civilisateurs » de sa culture. Il se pourrait bien, par exemple, que l'on vît alors répondre, en chaîne, aux sept sages védiques, mythiquement situés aux ouvertures du « bol renversé » du crâne, les

cinq Buddhas mythiques déployés d'une part aux orients du bol renversé du Buddha, que symbolise le stūpa, et d'autre part, sur le crâne du néophyte, marqué, en leur nom et à leur gloire, par la brûlure de moxas.

Il ne saurait naturellement s'agir ici que de repères préalables, qui cherchent plutôt à fixer la distance qu'à la combler : utile précaution, avant de se risquer à cette dernière opération, que l'existence de tels repères, s'ils s'avèrent valables, ou leur manque, peuvent seuls conseiller ou déconseiller.

Sous quel angle et dans quelles conditions les deux systèmes, par-delà ces deux expressions du mystère du sommet du monde, peuvent-ils être mis en parallèle ? Ne nous laissons pas trop prendre à des ressemblances de structure. Référées à une cosmologie, ce qui impose certains rapports et certaines limitations, elles pourraient, à un tel intervalle historique, être trop générales pour porter l'argument. La condition première, pour une validité de celui-ci, est de s'assurer de l'identité, ou tout au moins de la consistance des intentions, c'est-à-dire en somme de la fonction assignée, de part et d'autre, aux éléments en cause.

Forme des formes, ou, comme le dirait la logique moderne, considérant la valeur ordonnatrice et distributive de sa structure, *catégorie* des Puruṣa, l'Homme cosmique, dont on retrouve quasi-partout l'équivalent, au niveau des cultures anciennes, quand elles se découvrent la vocation de l'universel, est, de toutes les références possibles, celle qui demeurerait la plus incertaine, si elle n'était clairement saisie, dans un essai de comparaison, en stricte similarité d'emploi : c'est l'exigence qui est la contrepartie de sa généralité.

Voici donc le critérium final de la présente tentative : se dégagera-t-il, sous tant de contradictions, une parité de fond propre à cadrer le rapprochement ? De l'Inde védique au bouddhisme ancien, puis aux Seigneurs de l'Hindouisme de *bhakti* et au bouddhisme mahāyāniste, le thème cosmique du *puruṣa* est un thème de la mesure. L'homme se mesure au cosmos et réciproquement, celui-ci se mesure sur le corps archétypique du *puruṣa*, en valeurs ordinales, d'ailleurs, plutôt que quantifiées. Toutefois ce qui peut corriger ce qu'une telle universalité aurait d'indéterminé, c'est que, sous des divergences très manifestes d'interprétation, ces mesures ne sont pas mobiles, prises en tous sens mais essentiellement référées à la verticale.

C'est un des soutiens naturels de la spéculation brāhmanique que de constater la verticalité pour ainsi dire congénitale du feu qui flambe, de l'arbre qui pousse et de l'homme en action : trois images interchangeables de la colonne cosmique, étayant le ciel au-dessus de la terre. La tradition védique, jusqu'en ses origines

indo-européennes, se centre ainsi sur le feu sacré, qui est le sacrifice même — comme par la suite le sera Puruṣa — et dont on ne cesse de répéter qu'il se dresse, en sa gloire, vertical, au-dessus des eaux « prostrées ». Agni est aussi comparé à un arbre d'où tous les êtres sont issus, comme ses branches. Skambha, l'« Étai cosmique » de l'*Atharva veda* lui empruntera ces principaux caractères — tout en se modelant, comme M. Renou l'a bien montré, sur le Puruṣa de RV. X.90[1]. Cette stature verticale devient proprement axiale, dans l'image générale que l'on se fait du monde, lorsque l'on en vient à concevoir que la voûte céleste tourne autour d'un « pôle », autrement dit d'un axe, justement, par rapport auquel nous sommes obliquement placés, le tout prenant l'aspect d'un mont du monde, le Meru, qui nous porte sur ses flancs et culmine au Nord. Le Feu, l'Étai, l'Arbre, le corps du Géant seront autant d'images, agrémentées des mythes appropriés, qui exprimeront, et en un sens fort objectivement ce grand fait d'expérience, incorporé à l'architecture, chaque autel ou chaque temple se faisant univers, autour de sa verticale propre.

Il faut en dire autant des *stūpas* bouddhiques, antérieurs même, en leur massive monumentalité, à l'architecture hindoue en matériaux durables. L'étude détaillée de leur apparence et de leur symbolisme religieux, tel qu'il ressort des textes, montre que leur coupole a passé pour contenir, secrètement, une image du monde, centrée sur le Meru, avec, au-dessus de cet axe polaire, l'étagement des cités et paradis des dieux. J'avais conclu cette analyse — voici plus de trente ans ! — en posant que ce monument devait se comprendre par son axe. J'ajoutais qu'en même temps qu'une réplique architecturale du monde, il fallait y reconnaître une image du Buddha, symbolisant sa personne. Ces thèses ont trouvé une confirmation dans un beau mémoire de Mme Mireille Bénisti, *Étude sur le Stūpa dans l'Inde Ancienne*, paru dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* pour 1960. Un texte tardif mais très précis et qui s'adapte remarquablement bien aux faits anciens, qu'elle a traduit auprès de notre collège et ami le Professeur Jean Filliozat, le *Kriyāsaṃgraha* « Recueil du Rituel », montre comment le pilier central du monument, émergeant au-dessus de la coupole et d'un élément architectural nommé à Ceylan « la citadelle des dieux », représente le Saint des saints de l'édifice et fixe, plus spécifiquement que toute autre partie de celui-ci, la mystérieuse « présence » du Maître disparu. Au sommet de ce « mât à parasols » se trouve, en effet un étagement de parties respectivement dites le cou *(grīva)*, la tête *(çirṣa)* et — ce qui fait pour nous l'intérêt

1. *Hymnes spéculatifs*, p. 12-13, 147-173, cf. 261-265.

majeur du document — au sommet de celle-ci, le turban, ou le chignon, ou la protubérance crânienne *(uṣṇīṣa)* que nous avons vu faire tout le « mystère » iconographique de la tête du Buddha.

La corrélation dès lors n'est plus flottante, mais cohérente et comme nous le réclamions, *cadrée*. Serrons-la, textes en mains. Un passage capital du *Saṃyutta Nikāya*, relevé par Oldenberg, montre que le bouddhisme ancien était familier avec le contrepoint établi par le brāhmanisme entre le monde et la personne humaine *(adhibhūtam, adhyātmam)* « Je ne connais pas la fin de la douleur, si l'on n'a pas atteint la fin du monde. Mais je vous le dis, dans ce corps animé, qui n'est grand que d'une toise, le monde habite et l'origine du monde et la suppression du monde et le chemin vers la suppression du monde »[1].

Le parallélisme du *puruṣa* védique et de la personne merveilleuse du Buddha « mesure de toutes choses » est poussé jusqu'au détail dans le chapitre de l'*Avadāna çataka* décrivant le Sourire cosmique du Maître. Des rayons colorés s'échappent de sa bouche ; ils vont toucher, « toiser » tous les êtres, à tous les niveaux de la hiérarchie des transmigrations. Une voix proclame ensuite que tout est vanité et absence d'*ātman*. Ces rayons reviennent alors vers le Buddha et rentrent dans différentes parties de son corps, selon la nature de l'être qu'ils sont allés ainsi jauger ; s'il s'agit d'un Roi à la Roue, ils se réintèrent dans le bras du Buddha : c'est la contrepartie du Kṣatriya Ṛgvédique. La bouche du Puruṣa bouddhique est mise, de son côté, en relation non plus, naturellement, avec le brāhmane mais avec les disciples du Buddha, qui sont d'ailleurs dits canoniquement « les vrais brāhmanes ». Le « cas » de la partie inférieure de l'« échelle » des êtres, au-dessous du genou, est instructif. Au lieu de la classe « servile », dont le Buddha se refuse à admettre l'infériorité rituelle, se placeront les « mauvaises destinées », enfers, revenants noctivagues et Asuras. Par contre, au haut de la tête se situent deux catégories étrangères au brāhmanisme,

— les Buddhas-pour-soi, reliés à l'*ūrṇā*, petite touffe de poils entre les sourcils du Maître ;

— les Buddhas parfaits. Dans le cas où les rayons miraculeux ont touché l'un de ceux-ci, dans les univers infinis auxquels s'est graduellement étendue la cosmologie, ils rentrent dans l'*uṣṇīsa*, asile, au sommet du crâne, du suprême mystère[2].

1. *Le Bouddha...* p. 300.

2. Cf. *Le Sourire d'Angkor. Art, foi et politique bouddhiques sous Jayavarman VII* Artibus Asiae vol. 24, 3/4 Ascona 1961. — Felicitation Volume presented to Professor George Cœdès on the occasion of his 75th Birthday, p. 366 sqq.

Fermons le cycle. Le chapitre que le *Kriyāsaṃgraha* consacre à ce genre de monuments « témoigne du symbolisme anthropomorphique du *stūpa*. Celui-ci représente un corps, celui du Mahāpuruṣa, de l'Homme Universel, du Buddha. La partie inférieure du stūpa est identifiée à la partie inférieure du corps... Le dôme représente le tronc et la partie supérieure la tête... Au-dessus de cette tête... [se trouve] la protubérance *(uṣṇīsa)* »[1].

Le fait marquant, pour notre propos, est qu'à la différence de toutes les parties du monument et du poteau qui restent au-dessous de cet *uṣṇīṣa*, soit dix en tout, aucune mensuration ne soit donnée dans le cas de ladite « protubérance ». Il est seulement posé qu'elle est en « correspondance exacte avec la Grande Compassion [du Buddha], laquelle n'a rien au-dessus d'elle » *(anuttarāmahākaruṇā)*[2]. A point nommé, donc, dans le strict parallélisme de ces deux échelles de valeur rapportées au corps du Puruṣa, au sommet de celles-ci, on trouve de part et d'autre un élément ultime qui sera laissé, dirai-je *expressivement*, hors du compte. Un rapport peut exister, car il est étayé par une double coïncidence des structures, symboliques et réelles et par une évidente analogie de fonction, au delà des divergences doctrinales. Faut-il se résumer ? Je dirai que *Puruṣa finit là où le Buddha commence.*

En dépit de ces références apparemment assez satisfaisantes, il se peut, je ne l'ignore pas, que ce que j'avance là, sous ces garanties de texte et d'images, ne soit que la simple expression d'une opinion personnelle — mais après tout, n'est-ce pas justement ce que réclamait notre maître et ami ?

Paris.

1. Mireille Bénisti, *Étude sur le Stūpa dans l'Inde Ancienne,* BEFEO vol. 50, fasc. 1, Paris 1960, p. 97.
2. *Ibid.* p. 102.

LES DISCUSSIONS PATAÑJALIENNES AFFÉRENTES AU REMANIEMENT DU *GAṆAPĀṬHA*

PAR

Yutaka OJIHARA

C'est, si mon calcul est exact, vingt-deux fois au total (cinq fois en s'alignant sur Kāt[yāyana] et une fois en commentant un v[ārt]t[ika] versifié) que Pat[añjali] propose d'inclure (ou, rarement, de supprimer) tel mot dans la liste de tel groupe. Une telle proposition de remanier le contenu du g[aṇa]-pāṭha, si peu que ce soit, se trouve, dans le Mahābhāṣya, formulée en principe comme suit : *...ādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate* ou *...ādiṣu pāṭhaḥ (na) kartavyaḥ*, ou encore *...ādiṣu (na) paṭhitavyaḥ*[1]. Alors qu'on a parfaitement raison d'y reconnaître un indice précurseur de cette insécurité qui caractérise la teneur du g.-pāṭha, il y aura intérêt à se demander comment le g.-pāṭha reflète, même dans son état courant, chacune de ces propositions émanant du Bh[āṣya] — de se demander pourquoi le remaniement ainsi proposé apparaît tantôt adopté, tantôt méconnu dans le g.-pāṭha tel que nous y avons accès.

Or, ces propositions ne peuvent par définition pas avoir été de même valeur. Dans le contexte du Bh. lui-même, il y a évidemment lieu de considérer si tel remaniement proposé de tel g. se rattache ou bien à une thèse qui se maintiendra ferme en qualité de *siddhānta* patañjalien, ou bien à une thèse de nature à se révéler intenable à mesure que le débat se déroule. Même dans le premier cas, il est possible, étant donné le caractère général des discussions du Bh., que le *siddhānta* en question exige un effort de raisonnement trop subtil pour aider en réalité à l'utilisation pratique d'un sū[tra] de

1. Mon dépouillement s'est limité aux cas où le remaniement proposé porte sur un g. déjà existant. Autrement dit, je n'ai pas pris en considération les cas (il y en a combien en tout ? — je l'ignore) où Kāt., et conformément Pat., proposent de créer un nouveau g. (donc un vt.-g.) ; ainsi, ... *pārśvādiṣūpasaṃkhyānam* : ... *pārśvādiṣūpasaṃkhyānaṃ kartavyam*. — 3.2.13 vt. 1 et Bh. : II, 100, 11-12. Cf. P. S. Subrahmanya SASTRI, *Lectures on Patañjali's Mahābhāṣya*, vol. 1 (2e impression, Thiruvaiyar, 1960), p. XVIII.

Pāṇ[ini]. Ledit phénomène que l'on constate dans le g.-pāṭha, celui d'adopter ou de non adopter le remaniement proposé par Pat., ne sera donc explicable qu'en fonction d'une évaluation tacitement faite, à un moment donné de la transmission ultérieure du g.-pāṭha, sur chacune des propositions patañjaliennes.

Je l'ai jadis présumé (dès l'instant que le grand ouvrage de M. R. Birwé sur le g.-pāṭha m'a fait prendre conscience du problème)[1], et même aujourd'hui, je ne crois pas en avoir eu tort foncièrement. Il me paraît, en effet, qu'on pourra classer, avec une sûreté passable, les vingt-deux cas comme suit[2] :

Le remaniement proposé a été :

A. Adopté en tant qu'appartenant au *siddhānta* : — (1°) II, 92, 3 [3.1.135 Bh.] ; II, 226, 3 [4.1.63 Bh.] ; II, 258, 8 [4.1.120 Bh.] ; III, 42, 6 [6.1.63 Bh.] ; (2°) III, 449, 6-7 [8.3.108 vt. 2 et Bh.].

B. Adopté en tant qu'appartenant à la thèse supérieure du *siddhānta* double : — (1°) III, 396, 13 [8.2.11-12 Bh.] ; (2°) III, 455, 16 [8.4.7. Bh.].

C. Non adopté en tant qu'appartenant à la thèse réfutée par le *siddhānta* : — (1°) I, 438, 5-7 [2.2.36 vt. 3 et Bh.] ; III, 151, 25 [6. 3.34 Bh.] ; III, 235, 5 [6.4.174 Bh.].

D. Non adopté en tant qu'appartenant à la thèse inférieure du *siddhānta* double : — (1°) II, 431, 22 [5.4.7 Bh.] ; (2°) III, 164, 11-12 [6.3.61 Bh.] ; (3°) III, 448, 8 [8.3.97 Bh.].

E. Non adopté en tant qu'appartenant à un *siddhānta* de nature plutôt contestable : — II, 225, 26 [4.1.63 Bh.] ; II, 338, 3-4 [5.1.2 vt. 6 et Bh.] ; (1°) II, 364, 9 [5.1.115 Bh.] ; III, 42, 5-6 [6.1.63 Bh.].

F. Non adopté bien qu'appartenant au *siddhānta*, en raison d'une tout autre position prise notamment par la Kāś[ikā] : — (1°) II, 24, 23-24 [3.1.13 vt. 2 et Bh.] ; II, 278, 14-15 [4.2.38 vt. 1 et Bh.].

G. Adopté, en tant qu'appartenant au *siddhānta*, par des écoles non-pāṇinéennes (notamment par Candra), par contraste avec la non-adoption (due largement à la Kāś.) chez les pāṇinéens : — II, 210, 9-12 [4.1.18 śloka-vt. et Bh.] ; II, 228, 3-4 [4.1.74 Bh.] ; II, 320, 14-15 [4.3.131 Bh.].

1. Robert Birwé, *Der Gaṇapāṭha zu den Adhyāyas IV und V der Grammatik Pāṇinis : Versuch einer Rekonstruktion* (Wiesbaden, 1961). Cf. cc. rr. par L. Renou, *Kratylos* VI-2 (1961), p. 150 sqq. ; L. A. Schwarzschild, *JAOS* 84-4 (1964), p. 459 sq. ; Y. Ojihara, *IIJ* VIII-4 (1965), p. 285 sqq.

2. Le présent classement remplace celui que j'ai naguère hasardé vers la fin de mon c. r. précité : p. 292 sq., sous v).

Les trois chiffres indiquant un endroit du Mahābhāṣya, comme déjà ci-devant p. 565, n. 1, renvoient naturellement à l'édition de Kielhorn (volume, page, ligne).

Ce qui suit a pour but d'élucider dans quel contexte du débat Pat. propose de remanier le g.-pāṭha, ceci d'ailleurs dans les limites des dix cas marqués ci-devant par un chiffre (1°), (2°) ou (3°) en tête. Ce sont les cas où le g. dont il s'agit est celui qui figure au dehors des Livres 4 et 5 de la Grammaire. Quant aux douze cas restants, qui concernent chacun un des g. relatifs auxdits deux Livres, les g. dont nous avons maintenant à portée de main une excellente concordance due à M. Birwé, j'espère en traiter similairement dans le plus bref délai possible, après les avoir étudiés de plus près à la lumière des résultats acquis par l'auteur susnommé.

A (1°) *katham meṣaḥ devaḥ seva iti. pacādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 3.1.135 Bh. : II, 92, 3 (91,19 - 92,3)[1]

Le sū. enjoint le suff. primaire <ka> *-a-* à une racine « à <ik> pénultième » en général. Le vt. 1, toutefois, veut restreindre la portée de la règle à l'aide d'un additif « (racine) munie d'un préverbe », ceci dans la pensée d'assurer les formes *meṣa-*, *deva-* et *seva-* en écartant les racines simples *miṣ-*, *div-* et *siv-* de la suffixation ici enjointe (qui produirait, en raison de l'exposant *k*, **miṣa-* et analogues en vertu de 1.1.5). Le vt. 2 se prononce là-contre, rappelant qu'en admettant le vt. 1, on manquerait à réaliser *budha-*, *bhida-* et bien d'autres formes judicieuses en suffixant avec <ka>, selon le prés. sū. comme il convient, des racines simples telles que *budh-* ou *bhid-*.

(*Siddhānta* de Pat., en faveur du vt. 2 :) Que le sū. se maintienne tel quel, et qu'on ajoute *meṣa-*, *deva-* et *seva-* à la liste du g. *pacādi* (de manière à mettre en évidence que ces mots sont des dérivés corrects avec <ac> *-a-* 3.1.134 ainsi que, par conséquent, avec *guṇa* radical selon 7.3.86).

Ces trois mots figurent en fait dans le g. *pacādi :* ainsi, g. 133.22 *meṣa*, 16 *deva*, 21 *seva*, chez Bö. (et pareillement ailleurs).

A (2°) *sanoter ana iti... savanādikṛtatvāt siddham : sanoter ana iti... savanādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 8.3.108 vt. 2 et Bh. : III, 449, 6-7 (1-7 ; 10-14).

Le sū. 8.3.108 ⌜sanoter anaḥ⌝ paraîtra enseigner, conjointement à ⌜pūrvapadāt⌝ 106, que la racine *san-* comme membre ultérieur

1. Les chiffres terminaux entre parenthèses indiquent, comme ci-après, les passages du Mahābhāṣya correspondant à mon explication libre qui suit.

Abréviations additionnelles : comp(osé), n(om) t(echnique), prés(ent), suff(ixe) ; *bahuv(rīhi), dvand(va), tatp(uruṣa), uṇ(ādi);* Bh(āṣā-)V(ṛtti), N(yāsa), P(rakriyā-)K(aumudī), S(iddhānta-)K(aumudī) ; Bö(htlingk) = *Gaṇapāṭha* dans sa *Grammatik Pāṇini's* (2e édition, p. *95-*145).

de comp. subit le passage de *s* à *ṣ* si les conditions que ce passage requiert selon 8.3.57-59 sont satisfaites par le membre antérieur, ceci d'ailleurs « dans la mesure où ladite racine ne se présente pas sous une forme terminée par *n* ».

S'il en est ainsi, le sū. n'aura sa raison d'être que dans la clause terminale ⌜anaḥ⌝ de nature restrictive, le gros de l'enseignement étant d'ores et déjà acquis par le sū. positif 8.3.106 tout seul. Par surcroît, la clause restrictive ⌜anaḥ⌝ elle-même ne vise de fait qu'à éviter le *ṣ* cérébral dans le seul mot *go-sani-* (dont le membre ultérieur est bien un dérivé primaire de *san-*, avec <in> *-i-* selon 3.2.27). Le vt. 2 donc énonce : en tant que règle restrictive, le sū. sera purement et simplement supprimable, pour peu que l'on enregistre *gosani-* dans la liste du g. *savanādi* (de manière à assurer la non-cérébralisation de *s* selon le sū. 8.3.110).

Cette opinion de Kāt. doit avoir été approuvée par Pat., vu que celui-ci, en poussant dans la voie qu'amorce le vt. 3, va se mettre à la recherche de la motivation véritable du sū., jusqu'à ce qu'il parvienne à cette conclusion que le prés. sū., sans qu'il ait aucun rapport avec 8.3.106, a pour motivation ultime de prohiber le *ṣ* cérébral par ⌜anaḥ⌝ pour la partie radicale *sǎn* dans *sisānayiṣali* (désid. du radical caus. *sāni-*) et dans *sisānīr-* (dérivé en <kvip> 3.2.178, tiré du radical désid. simple *sisaniṣa-*).

Étant proposé par le vt. 2, point de départ du développement menant audit *siddhānta* patañjalien, le remaniement du g. *savanādi* sera mis en œuvre par les auteurs ultérieurs. On trouve, en effet, g. 242.20 *gosanim* chez Bö. (vers la fin de la liste, ainsi que dans d'autres versions). Il en va de même de la liste telle que la Kāś. la présente du g. sous 8.3.110, malgré ce fait que la même Kāś. commente le sū. 8.3.108 de la manière ci-dessus indiquée au début (thèse « restrictive »), tout en faisant allusion au développement patañjalien avec une nette réserve.

B (1°) *alha vā... ikṣumatī drumatī... yavādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 8.2.11-12 Bh. : III, 396, 12-13 (6-13)

La mention ⌜saṃjñāyām⌝ (= notre sū. 8.2.11) et la mention énumérative ⌜āsandīvat... carmaṇvatī⌝ (= notre sū. 8.2.12) constituent-elles (a) une seule règle ou (b) deux règles distinctes ? (*Siddhānta* double :) On peut prendre ou l'un ou l'autre point de vue :

(a) La règle unique ainsi constituée enseignera que le passage de *-mat-* à *-vat-*, outre qu'il a lieu selon 8.2.9-10 sous les conditions respectivement données, a lieu encore, et seulement, dans les six noms propres ici énumérés (sans même que lesdites conditions soient satisfaites). Qu'on ne redoute pas de manquer ainsi à réaliser

Ahīvalī comme nom d'un fleuve, dans la pensée que le passage en question ne pourrait se produire selon le prés. sū. dans la forme provisoire *ahīmalī-*[1]. Que le passage à *-val-* s'effectue là même comme il convient, cela se déduit en effet, par voie de « révélation », du fait que Pāṇ. a enseigné par 6.1.221 le ton sur la syllabe finale d'un « nom propre fém., dérivé avec *-mal-* et revêtu en l'occurrence d'une forme se terminant par *īvalī* »[2].

(b) La règle antérieure (8.2.11) enseignera que *-val-* remplace *-mal-* inconditionnellement, dans un nom propre quelconque qui est muni du suff. possessif *-mal-*, l'énumération qui suit (à savoir 8.2.12) n'ayant désormais pour but que d'illustrer ledit enseignement (et accessoirement, de légitimer certaines irrégularités de formation à titre de « tout-fait »). Redoutera-t-on que cela ne rende impossibles *Drumalī* et *Ikṣumalī* comme noms de fleuve ou de cité, *-mal-* devant passer nécessairement à *-val-* selon 8.2.11 ? Qu'on ajoute, alors, *dru-* et *ikṣu-* à la liste du g. *yavādi* (de manière à mettre en vigueur à l'égard de ces deux mots le côté négatif ⌜ayavādibhyaḥ⌝ du sū. 8.2.9).

L'interprétation (b), supérieure au point de vue pratique même (en tant qu'elle n'implique pas de complication « révélatrice »), a été acceptée par les grammairiens ultérieurs, témoin la numérotation courante en double sū. Conformément, le remaniement proposé dans cette thèse a été mis en œuvre, ainsi qu'on le voit par g. 183. 19 *ikṣu*, 20 *dru*, chez Bö. Noter une corruption probable : *druma* (au lieu de *dru*), ainsi Kāś. sous 8.2.9 ; BhV., g.-pāṭha en appendice ; PK., vṛtti.

B (2°) *atha vā yuvādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 8.4.7 Bh. : III, 455, 16 (13-16)

Le mot *ahan-* comme membre ultérieur de comp., le membre antérieur étant à *a* final, est susceptible de la cérébralisation de *n* (dans la mesure où sont satisfaites les conditions telles qu'elles sont posées par 8.4.1-2). Tel doit être ce qu'on apprend du sū. 8.4.7 en prenant l'énoncé ⌜ahnaḥ⌝ pour le Gén. de *ahan-*.

S'il en est ainsi, alors que le sū. assure bien le *ṇ* cérébral dans un comp. du type *pūrvāhṇa-* (*tatp.* selon 2.2.1, *ahna-* à la place de *ahan-* selon 5.4.88), la cérébralisation ici enjointe affectera à tort le *n* de *dīrghāhnī-* (fém. du comp. *bahuv. dīrghāhan-*, étranger au substitut

1. Dérivé de *ahi-* (g. 224.4 : *śarādi*) avec *-mal-* selon 4.2.85, fém. en *-ī-* selon 4.1.6 et avec l'allongement 6.3.120 du *i* final de la base.

2. Le sū. 6.1.221 ⌜īvatyāḥ⌝ est complété par ⌜matoḥ saṃjñāyām (219) antaḥ (220) udāttaḥ (159)⌝.

ahna- 5.4.88 parce que celui-ci est soumis à la mention reconduite ⌜tatpuruṣasya⌝ 86). Afin d'obvier à cet inconvénient, faudra-t-il ajouter au sū. une mention comme *⌜adantasya⌝ « pour (*ahan-* tel qu'il se présente sous une forme) à *a* final » ?

(*Siddhānta* double :)

(a) Additif non nécessaire ! La difficulté se dissipera pour peu qu'on reconnaisse en ledit énoncé ⌜ahnaḥ⌝, non le Gén. de *ahan-*, mais le Nom. de *ahna-*, précisément le substitut susdit, que le sū. 5.4.88 enseigne exclusivement pour un comp. *tatp.*

(b) Ou bien, si l'on veut toujours y voir le Gén. de *ahan-*, qu'on enregistre dans le vt.-g. *yuvādi* la forme telle que *dīrghāhnī śarat* (de manière à mettre en évidence que, en cas semblables, le *ṇ* cérébral attendu par 8.4.7. est prohibé comme de juste en vertu du 8.4.11 vt. 3).

En cas de *siddhānta* double, c'est en principe à la deuxième alternative que Pat. porte sa préférence implicite. C'est ici précisément le cas, d'autant plus que la liste patañjalienne dudit vt.-g. montre à la fin *dīrghāhnī śarat* (III, 456, 17). La Kāś., sous 8.4.11, reprend largement la liste du Bh. (y compris la forme précitée), lors même que son commentaire du sū. 8.4.7. se prononce pour la première alternative (a). La SK. est, en revanche, adversaire déclarée de la thèse (a) ; seulement, elle entend enregistrer *dīrghāhnī prāvṛṭ*, non dans le vt.-g. *yuvādi* qu'elle passe sous silence, mais dans le g. *kṣubhnādi* (g. « illustratif » se rapportant au sū. négatif 8.4.39), sans pourtant que cette observation laisse aucun écho dans son g.-pāṭha en appendice[1]. Dans la PK. (vṛtti), laquelle s'aligne également sur la thèse (b), le vt.-g. *yuvādi* contient la forme *ramyāhnā*, Instr. sg. (avec maintien de *n*) de *ramyāhan-*.

C (1°) *pratiṣedhe tu... rājadantādiṣu pāṭhaḥ : pratiṣedhe tu... rājadantādiṣu pāṭhaḥ kartavyaḥ.* — 2.2.36 vt. 3 et Bh. : I, 438, 5-7 (437,18 - 438,7)

Alors que le sū. assigne la place antérieure, dans un comp. *bahuv.*, à un adjectif verbal en *-ta(vat)-* (ou en un élément équivalent) à titre général, ce même verbal doit occuper la place ultérieure, au contraire, si l'autre membre de comp. est « un nom d'espèce *(jāti)*, de temps *(kāla)*, ou un mot du g. *sukhādi* » : e.g. *śārṅga-jagdha-*, *māsa-jāta-*, *sukha-jāta-*[2]. Faut-il rappeler ce dernier fait, comme le vt. 1 y insiste, à l'aide d'un additif ?

1. Qu'on se souvienne, d'ailleurs, que ce g. -pāṭha en appendice ne remonte pas à Bhaṭṭoji, auteur de la SK., lui-même : cf. R. Birwé, *op. cit., Anhang* 1 (p. 460 sqq.).

2. Compte tenu du vt. 2 qui suit, notamment de la reconduction de ⌜bahuvrīhau⌝

L'additif n'est point nécessaire, estime le vt. 2 : la place ultérieure d'un verbal en *-ta(vat)-* dans le cas intéressé se déduit, par voie de « révélation », du fait que le sū. 6.2.170 enseigne le « ton sur la syllabe finale du membre ultérieur de comp. » pour un verbal en *-ta(vat)-* sis dans un comp. *bahuv.* et qui vient après les mots précisément des trois catégories susmentionnées[1].

Mais, poursuit le vt. 3, en ce qui concerne les trois verbaux — *kṛta-*, *mita-*, *pratipanna-* — dont le sū. 6.2.170 fait nommément exception, leur place ultérieure ne saurait s'obtenir par voie de « révélation », d'autant moins qu'ils sont étrangers au ton qu'enseigne ce même sū. ; d'où une nouvelle nécessité, celle d'inclure dans le g. *rājadantādi* certaines formes de comp. *bahuv.* contenant chacune *kṛta-*, *mita-* et *pratipanna-* (de manière à mettre en évidence que la place ultérieure de ces trois verbaux est due au sū. 2.2.31).

(*Siddhānta*, contre le vt. 3 :) Faux raisonnement ! Le raisonnement correct est celui-ci : — du fait qu'il estimait nécessaire de poser ⌜a-kṛta-mita-pratipannāḥ⌝ dans le sū. 6.2.170, Pāṇ. devait être convaincu que ces trois éléments, comme tous les autres verbaux en *-ta-*, forment le membre ultérieur d'un comp. *bahuv.* de l'espèce en cause, et que, partant, à moins de poser une mention négative les concernant, ils risquent d'être affectés à tort par le ton tel qu'il est enjoint ici.

Le remaniement proposé du g. *rājadantādi*, puisqu'il relève du vt. 3 réfuté par le *siddhānta*, n'a pu être mis en œuvre : ainsi, le g. 194 chez Bö. ne contient évidemment pas d'éléments ayant *kṛta-* et autres pour membre ultérieur.

D (1°) *rājadantādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 5.4.7 Bh. : II, 431,22 (17-23)

Le sū. enseigne le suff. explétif <kha>, *-īna-* 7.1.2., pour un comp. « ayant *adhi* pour membre ultérieur » : ⌜adhyuttarapadāt⌝. Or, quel type de composition nominale pourra-t-on entendre par cette dernière mention ?

En tant que mot du g. *prādi* (g. 154.14), *adhi* reçoit le n. t. *avyaya* selon 1.1.37 en liaison avec 1.4.58. Pensera-t-on, dès lors, à la

6.2.162 dans le sū. 6.2.170 (cf. n. suiv.), *māsa-jāta-* doit être un comp. *bahuv.* « à qu(o)i est arrivé le mois (opportun ou en question) », et non un *tatp.* selon 2.2.5 « né depuis un mois » ; également, *sukha-jāta-* « à qui est né un bonheur (= devenu heureux) ». Quelques corrections sont donc désirables ad L. Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, sous 2.2.36 et 6.2.170.

1. ⌜jāti-kāla-sukhādibhyo ... '-kṛta-mita-pratipannāḥ⌝ 6.2.170, teneur complétée par ⌜bahuvrīhau (162) uttarapada (111)-antaḥ (143) udāttaḥ (64)⌝.

composition *bahuv.* que le 2.2.24 vt. 11 enseigne concernant les mots *avyaya?* C'est impossible : à supposer même qu'on ait ainsi atteint *mahat-adhi-*, cette dernière forme provisoire passerait à **mahā-adhi-* > **mahādhi-*, ou encore à **mahādhika-* du moins à titre optionnel, par application des sū. 6.3.46 et 5.4.154 visant l'un et l'autre un comp. *bahuv.* (d'où l'impossibilité de réaliser selon le prés. sū. une forme aussi correcte que *mahadadhīna-* « dépendant d'un dignitaire »).

Ou bien, pensera-t-on à la composition *avyayībhāva* selon 2.1.6, enseignée également pour les mots *avyaya?* Difficilement admissible : ⌜avyayam⌝ étant énoncé au Nom. dans ledit sū., *adhi* recevrait le n. t. *upasarjana* selon 1.2.43 au moment d'entrer en composition, avec *rājan-* par ex., selon 2.1.6, en sorte que l'ordre *adhi*+*rājan* deviendrait nécessaire conformément au sū. 2.2.30. (*Siddhānta*, seulement en apparence :) Peut-être le remède consistera-t-il à mentionner le prés. cas, de quelque manière que ce soit, dans la liste du g. *rājadanṭādi* (de manière à assurer à *adhi* la place ultérieure conforme au sū. 2.2.31).

(*Siddhānta* véritable :) Qu'on comprenne qu'il s'agit ici de la composition *tatp.* selon 2.1.40 : le mot *adhi*, qui peut avoir un Loc. pour régime selon 2.3.9 en laison avec 1.4.97, se trouve en outre enregistré dans le g. *śauṇḍādi* (g. 231.8) ; si bien que, selon 2.1.40, *adhi* forme un comp. *tatp.* avec le Loc., celui de *rājan-* en l'occurrence, et ce dernier mot occupe la place antérieure conformément à 2.2.30 (et 1.2.43, ceci en raison de l'énoncé Nom. ⌜saptamī⌝ dans le sū.2.1.40). C'est donc à un comp. du type *rāja-adhi-* (> *rājādhi-*) selon 2.1.40 que s'applique le suff. explétif *-īna-* selon le prés. sū.[1].

Ce n'est que tout à la légère (disons plutôt, à titre de plaisanterie) que Pat. propose comme solution de rechange le remaniement du g. *rājadanṭādi.* Ce dernier (g. 194 chez Bö.) ne contient ni *rājādhi-* ni rien de pareil.

D (2°) *rājadanṭādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 6.3.61 Bh. : III. 164, 11-12 (3-14)

Le sū. enseigne l'abrégement d'un *ū* devant le « membre ultérieur de comp. ». Or, à l'avis de Kāt., (vt. 1) l'énoncé ⌜uttarapade⌝ valable depuis 6.3.1 doit être compris ici, voire à l'aide d'un additif, en tant que signifiant « (devant) un membre ultérieur quelconque » *(uttara-*

1. Il s'avère ici — fait curieux — que les Trois Sages, et par suite les pāṇinéens ultérieurs en général, ignoraient *adhīna-* en tant que mot indépendant. La seule exception à ma connaissance est la BhV. qui, sous 5.4.7, rappelle en passant qu'on peut penser aussi bien à un comp. *tatp.* selon 2.2.18 vt. 4, à savoir *adhi*+*ina* > *adhīna-* au sens *inam adhigataḥ* « reposant sur le maître », d'où la synonymie avec *āyatta-* « dépendant ». (Noter l'emploi paradoxal du mot en simplex chez Pat. : III,366,20 !)

padamātra) ; (vt. 2) car, par ⌜uttarapada⌝ et rien de plus, on n'entendra d'habitude que le membre terminant la totalité du mot comp. dont il s'agit. Ainsi, là où le comp. *dvand.* consistant en trois noms d'arbre — *alābū-*, *karkandhū-* et *dṛnbhū-* — forme un *talp.* selon 2.2.8 avec le mot *phala-*, il est à craindre que seul *phala-* ne passe pour être *uttarapada* « membre ultérieur » (eu égard à la totalité du comp. *talp.* ainsi constitué), et que, partant, on n'ait **alābū-karkandhū-dṛnbhu-phala-* selon le prés. sū., alors que la forme souhaitable est *alābu-karkandhu-dṛnbhu-phala-*, avec *u* bref selon le prés. sū. à la fin de chacun des trois noms d'arbre.

D'après Pat., cependant, l'additif préconisé par le vt. 1 n'est point nécessaire : (*Siddhānta*, seulement en apparence :) Appliquons le prés. sū. d'abord au *dvand. alābū+karkandhū*, d'où *alābu-karkandhū-* ; appliquons à nouveau le prés. sū., cette fois au *dvand. alābukarkandhū+dṛnbhū*, d'où *alābukarkandhu-dṛnbhū-* ; de même, par une troisième application du sū., on aboutira bel et bien à la forme correcte précitée. Objectera-t-on que, en composition *dvand.*, *alābukarkandhū-* doit venir après, et non avant, *dṛnbhū-* (membre consistant en moins de syllabes) conformément au sū. 2.2.34 ? Qu'on enregistre, alors, la forme en question dans le g. *rājadantādi* (de manière à mettre en évidence que la place ultérieure de *dṛnbhū-* est due au sū. 2.2.31).

(*Siddhānta* véritable :) Ou mieux, commençons inversement par la fin : *dṛnbhū+phala* comme *talp.* 2.2.8, d'où *dṛnbhuphala-* grâce au prés. sū. ; puis, *karkandhū+dṛnbhuphala* comme comp. *dvand.* 2.2.29 (l'ordre des membres étant bien conforme à 2.2.34), d'où *karkandhudṛnbhuphala-* grâce de nouveau au prés. sū. ; enfin, *alābū+karkandhudṛnbhuphala*, d'où la forme correcte précitée, tout comme précédemment. Qu'on ne dise pas que, ce faisant, la notion de *phala* « fruit » manquerait à s'attacher à *alābū* et à *karkandhū*. Car ces dernières formes, en l'occurrence, ne sont pas les noms d'arbre eux-mêmes, mais les dérivés secondaires qu'on en a tirés avec le suff. <añ> 4.3.139, amuï d'ailleurs par <luk> selon 4.3.163, donc au sens précisément de « fruit » !

Même remarque que ci-dessus D (1°), in fine : on ne rencontre jamais dans la liste du g. un comp. quadrimembre tel qu'on vient d'en discuter.

D (3°) *kathaṃ gosthānam ili. savanādiṣu pāṭhaḥ kariṣyate.* — 8.3.97 Bh. : III, 448, 8 (3-9)

L'élément désigné par l'énoncé ⌜sthaḥ⌝, dont le sū. enseigne que l'initiale *s* passe à *ṣ* là où cet élément se situe en composition après le mot *go-* entre autres, peut être compris de l'une ou l'autre des manières suivantes (: *siddhānta* double).

(a) Reconnaissons à l'énoncé en question le Gén. de *sthā-* (*sthā-as* 4.1.2 > *sthº-as* 6.4.140), et l'énoncé désignera toute forme relevant de la racine *sthā-*. Si l'on craint que la cérébralisation de *s* n'ait lieu à tort dans *go-sthāna-*, on n'aura qu'à enregistrer ce dernier mot dans la liste du g. *savanādi* (de manière à mettre en évidence que le *ṣ* attendu par le prés. sū. est prohibé dans ce mot en vertu du sū. 8.3.110).

(b) Prendra-t-on l'énoncé ⌜sthaḥ⌝ pour le Nom. de *stha-*, dérivé primaire avec le suff. <ka> *-a-* (*sthā-a-* > *sthº-a-* 6.4.64) tel qu'il est enjoint par 3.2.4 précisément pour la racine *sthā-* comme membre ultérieur de comp. *talp.* ? Dès lors, l'élément désigné ne pouvant être rien d'autre que la forme *stha-*, il y aura difficulté à expliquer ces mots (védiques avec *ṣ* cérébral) : *savyeṣṭhā-*, *parameṣṭhin-*, et *savyeṣṭhṛ-* (dérivés primaires de *sthā-* respectivement avec <vic> 3.2.74, amuï par 6.1.67 ; avec <ini> *-in-*, « à exposant *k* » comme l'enseigne à la fois le uṇ.-sū. 450, en liaison donc avec 6.4.64 ; avec *-ṛ-* « à exposant *ḍ* » selon le uṇ.-sū. 258, en liaison donc avec 6.4.143). Mais ladite difficulté se dissipera pour peu qu'on entende, à l'aide de l'Explication-autorisée, que l'énoncé ⌜stha⌝ englobe les formes *stha-*, *sthā-*, *sthin-* et *sthṛ-* d'un même coup.

Tous les commentateurs ultérieurs semblent avoir accepté, ici comme en général, la seconde alternative du *siddhānta* double patañjalien : la Kāś., de même que la SK., commente le sū. 8.3.97 de la manière (b) — bien que le recours allégué à l'Explication nous donne, à nous modernes, l'impression d'être tout à fait évasif. Conformément, le g. *savanādi* dans son état courant (g. 242 chez Bö.) ne contient pas le mot *gosthāna-*.

E (1º) *api ca vater avyayeṣu pāṭho na kartavyo bhavati.* — 5.1.115 Bh. : II, 364, 9 (363,10 - 364,10)

Sur la teneur du sū. prescrivant le suff. adverbial <vati> *-vat*, le Bh. pose la question de savoir si la clause ⌜tulyaṃ kriyā cet⌝ détermine, en dernière analyse, (a) ou bien ⌜tena⌝, (b) ou bien ⌜vatiḥ⌝. L'argument patañjalien ne m'est point clair quant aux détails, mais l'essentiel paraît être ceci :

Dans le cas (a), le sens du sū. serait le suivant : ce à quoi est semblable tel autre, si celui-là est (une entité susceptible d'être considérée par son aspect d') action, reçoit le suff. *-vat* (dans quelque valeur que ce soit). Ainsi, étant donné qu'un être dit *putra* « fils » est par définition porteur d'action, on risquerait de suffixer ce mot par *-vat* lors même qu'il s'agit de parler de son père en tant que semblable à lui quant à l'allure physique : **putravat sthūlaḥ*, dirait-on à tort, au lieu de *putreṇa tulyaḥ sthūlaḥ*.

Dans le cas (b), voici ce que le sū. voudrait dire : si ce qui est sem-

blable à tel autre est (en jeu, dans un contexte donné, en tant que sujet d')une action, le suff. *-vat* vaut (pour exprimer cette action elle-même, en s'attachant à n'importe lequel des mots qui entrent dans ledit contexte). Ainsi, là où marche le père semblable à son fils quant à l'allure physique, l'un étant aussi *sthūla* « gros » que l'autre, on risquerait de suffixer ce dernier mot par *-vat* pour décrire l'action de marcher qui est en question : on dirait à tort **sthūlavad yāti*, au lieu de *putreṇa tulyaḥ sthūlo yāti*.

D'après la conclusion de Pat., du reste, ni l'un ni l'autre des inconvénients susmentionnés ne sont réels parce que le mot *tulya-*, étant dérivé de *tulā-* avec <yat> *-ya-* 4.4.91, signifie littéralement « mesurable au moyen d'une balance (romaine) », ce qui implique comme inévitablement la présence de deux choses du même ordre : en l'occurrence, donc, s'agissant de fils et de père, si l'un est conçu en tant qu'action, l'autre doit l'être également comme action.

S'il faut choisir à tout prix une d'entre les vues (a) et (b), c'est la (b), dit Pat., celle suivant laquelle ⌜vatiḥ⌝ est déterminé par ⌜tulyaṃ kriyā cet⌝. Car, le suff. *-vat* exprimant l'action, chose étrangère au genre grammatical ainsi qu'à la relation casuelle *(liṅga-saṃkhyā)*, il s'ensuivra que le n. t. *avyaya* s'applique à toute formation en *-vat* purement et simplement en vertu de la *kārikā* terminale du 1.1.38 Bh., autrement dit, sans qu'il y ait désormais à inclure l'élément *vat* dans la liste du g. *svarādi* (si ce n'est que pour assurer le n. t. *avyaya* en mettant en vigueur le sū. 1.1.37).

Cet argument, extrêmement scolastique à côté de l'absence totale de portée « opératoire », n'a pu intéresser aucun commentateur ultérieur de tendance pragmatique même au moindre degré. Ni la Kāś. ni la SK., là même où elles citent la *kārikā* terminale du 1.1.38 Bh., ne semblent y chercher l'appui, comme fait le Bh., de discussions visant à récuser comme inutile toute la section des sū. 1.1.37-41[1]. La suppression de *vat*, proposée en conclusion de cet argument patañjalien ainsi qu'en dépendance de cette *kārikā*, n'a jamais été mise en œuvre au moins chez les pāṇinéens : l'élément figure toujours dans leur g. *svarādi* (ainsi, g. 254. 40 chez Bö.).

F (1°) *bhṛśādiṣv itarāṇi : bhṛsādiṣv itarāṇi paṭhitavyāni.* — 3.1.13 vt. 2 et Bh. : II, 24, 23-24 (20-25 ; 1-2)

L'affixe dénomin. <kyaṣ> *-ya-* (voix double, selon 1.3.90, en raison de l'exposant *ṣ*), bien qu'étant enseigné ici pour les mots du g. *lohitādi*, ne vaut en vérité que pour le mot initial *lohita-*, les autres — *nīla-*, *harita-*, et ainsi de suite — devant être réaménagés dans

1. Cf. notre *Kāśikā-Vṛtti (adhyāya I, pāda 1) traduite et commentée* (en collaboration avec L. Renou), 1re partie, p. 106 : sū. 37, Rés. B.

le g. *bhṛśādi* de manière à faire l'objet du dénomin. en <kyaṅ> *-ya-* (voix moyenne, selon 1.3.12, en raison de l'exposant *ṅ*) selon le sū. antérieur 3.1.12. Au sujet d'un tel avis de Kāt., exprimé par les vtt. 1-2, soulignons, d'une part, que le g. *lohitādi* est ainsi récusé quant à son existence même, et d'autre part, que Pat. se montre parfaitement d'accord avec Kāt. en cette matière.

Le remaniement proposé par Kāt. de deux g., qui forme indubitablement le *siddhānta* patañjalien, ne semble pourtant pas avoir été adopté au moins par les pāṇinéens ultérieurs. Non seulement leur g.-pāṭha dans son état courant présente la succession des mots *nīla-*, *harila-*, *pīla-*... toujours sous le g. *lohitādi* (g. 201. 3-8 chez Bö.), mais le N. et la PK. témoignent de la persistance de ces mots — persistance due à la négligence, disent-ils ! — dans le g. *lohitādi* tel qu'ils l'avaient sous les yeux.

La raison principale en est, selon toute vraisemblance, la position vigoureuse prise par la Kāś. contre le Bh. : elle insiste sur la nécessité de maintenir ledit g. comme « groupe illustratif » *(ākṛti-gaṇa)* pouvant admettre, entre autres, des mots à *n* final tels que *carman-*. A son avis, seul ce dernier fait, et rien d'autre, peut légitimer la position de l'exposant *k* dans <kyaṣ> : cet exposant, comme il en est de même pour <kyac> et <kyaṅ>, ne vise qu'à assurer à la base présuffixale, d'abord le n. t. *pada* selon le 1.4.15, et, par voie de conséquence, l'amuïssement de la finale *n* selon 8.2.7, alors que tout cela manquerait à avoir sens à moins que le g. *lohitādi* puisse admettre des mots, notamment des mots à *n* final, autres que ceux (tous à *a* final) qui s'y trouvent formellement enregistrés.

Or, le Bh. s'emploie lui-même, antérieurement à son argument portant sur les vtt. 1-2, à discuter longuement la motivation de l'exposant *k* dans <kyaṣ>. Dans le fait, il est proposé là, à la 2e étape, de reconnaître cette motivation à la mise en vigueur du sū. 1.4.15. Mais Pat. fait objection pour cette simple raison que, le g. *lohitādi* ne contenant que des mots à *a* final, le suff. <kyaṣ> selon le prés. sū. n'est pas enseigné pour un mot à *n* final (qui a besoin du n. t. *pada* selon 1.4.15 en vue de l'opération enjointe par 8.2.7). La recherche de la motivation chez Pat. se poursuivra ainsi dans d'autres directions, ne se terminant qu'à la 5e étape.

Pour en revenir à la prise de position de la Kāś., c'est sans doute Candra qui l'a inspirée : contrairement à sa fidélité remarquable aux propositions patañjaliennes en matière de g. (cf. classement des cas au début sous G), Candra signale en l'occurrence, sous son sū. correspondant (1.1.31), que le g. *lohitādi* est un « groupe illustratif », de même qu'il cite en deux voix le dénomin. de *varman-*, c'est-à-dire, *varmāyati* et *varmāyate*.

Kyoto.

UN FRAGMENT DU DÉBUT D'UN *NĪLAKAṆṬHANĀMAHṚDAYA* (MS. PELLIOT CHINOIS 2778)

PAR

Bernard PAULY

Si la totalité des manuscrits sanskrits rapportés d'Asie centrale par Paul Pelliot a été répartie entre le fonds Pelliot sanskrit d'une part et le fonds Pelliot koutchéen d'autre part (mss bilingues), il existe néanmoins quelques rares documents sanskrits classés dans d'autres fonds. Ainsi le manuscrit Pelliot chinois 2778, trouvé à Touen-houang, est-il en fait un manuscrit bilingue où le sanskrit occupe autant de place que le texte chinois. Il s'agit d'un petit rouleau, lequel, déroulé et mis à plat, forme un rectangle de 405 mm de long sur 300 à 305 mm de hauteur. Le papier en est assez ordinaire, peu épais, à grosses vergeures, de teinte beige clair. Le texte, ou plus exactement le double texte, est inscrit dans un quadrillage tracé au pinceau occupant toute la surface du manuscrit. Sont ainsi dessinées vingt-trois colonnes verticales, divisées chacune en onze cases. La première colonne — en numérotant les colonnes de droite à gauche — et les colonnes 20 à 23 ne sont pas inscrites. Les colonnes paires, 2 à 18, sont occupées par un texte sanskrit écrit verticalement, de haut en bas, en écriture *siddham* plus appliquée que calligraphique, à raison d'un *akṣara* par case. Les colonnes impaires, 3 à 19, sont occupées par un texte chinois donnant, case pour case, une transcription phonétique du texte sanskrit. L'écriture en est assez soignée. On compte de un à trois caractères par case, avec éventuellement quelques indications phonétiques en petits caractères sur colonnes simples ou dédoublées.

Quant à la teneur du texte, il s'agit d'une série d'invocations à Avalokiteśvara et, plus précisément, du début d'un *hṛdaya* qui lui est dédié, le *Nīlakaṇṭhanāma* (cf. colonnes 12 et 14). Si bref qu'il soit, ce début se laisse analyser en deux parties distinctes. D'abord l'invocation traditionnelle à Avalokiteśvara (col. 2-8) telle qu'on la retrouve un peu partout, par exemple dans l'*Amoghapāśahṛdaya-*

dhāraṇī[1]. Vient ensuite la partie significative du texte (col. 8 à 18), malheureusement inachevée. La comparaison avec le chinois confirme cette analyse[2]. Quatre textes du canon chinois commencent comme notre manuscrit :

1) *Ts'ing king kouan tseu tsai p'ou sa sin t'o lo ni king*, traduction d'une *Nīlakaṇṭhadhāraṇī* par Amoghavajra (*Taishō*, n° 1111, vol. XX, p. 489 et suiv.).

2) *Kin kang ting yu k'ie ts'ing king ta pei wang kouan tseu tsai nien song yi kouei*, par Vajrabodhi (*T.* n° 1112, vol. XX, p. 495 et suiv.).

3) *Kouan tseu tsai p'ou sa kouang ta yuan man wou ngai ta pei sin ta t'o lo ni*, par Dhyānabhadra (*T.* n° 1113 A, vol. XX, p. 497 et suiv.).

4) *Ta ts'eu ta pei kieou k'ou kouan che yin tseu tsai wang p'ou sa kouang ta yuan man wou ngai tseu tsai ts'ing king ta pei sin t'o lo ni*, par Amoghavajra (*T.* n° 1113 B, vol. XX, p. 498 et suiv.). Dans ce dernier texte la version chinoise est doublée par la version sanskrite en écriture *siddham*.

Ces quatre textes commencent par l'invocation au triple joyau et au *bodhisattva* Avalokiteśvara. En ce qui concerne la suite, à savoir l'intention de l'auteur de réciter le *hṛdaya* d'Avalokiteśvara considéré sous son aspect de *bodhisattva* « au cou bleu » *(nīlakaṇṭha)*, seuls les trois premiers de ces textes coïncident avec notre manuscrit. Encore faut-il signaler que le passage donné par le ms. 2778 immédiatement après l'invocation initiale n'apparaît dans les textes chinois qu'un peu plus loin (cinq ou six colonnes dans l'édition *Taishō*). En sorte que l'on aboutit au tableau de correspondances suivant :

1. Cf. p. 321 de l'éd. de l'*Amoghapāśahṛdayadhāraṇī* par M. R. O. Meisezahl (*Monumenta nipponica*, vol. XVIII, n°s 1-4, p. 265-328).

2. Il me faut ici remercier Mlle M.-R. Séguy et M. Wu Chi-yu à l'amitié de qui je dois les renseignements concernant les différentes versions chinoises de ce texte.

	Ms. Pelliot chinois 2778	
	« *namo ratnatrayāya... mahākāruṇikāya.* »	« *sarvabhayeṣu... sarvabhūtānāṃ bhavam.* »
T. nº 1111	Vol. XX, p. 489a, 20-23	Vol. XX, p. 489b, 3-9
T. nº 1112	Vol. XX, p. 495c, 12-15	Vol. XX, p. 495c, 19-25
T. nº 1113 A	Vol. XX, p. 497c, 13-15	Vol. XX, p. 497c, 19-498a, 4
T. nº 113 B	Vol. XX, p. 498c, 17/18-499a, 7/8.	

Textes chinois édités et texte de notre manuscrit coïncident, à un assez grand nombre de caractères près, graphiquement différents mais de même valeur phonétique. Quant à la transcription du texte sanskrit, elle n'appelle aucun commentaire, sinon la présence de quelques *a* brefs (que je signale par *ă*) au lieu des *ā* longs attendus, sinon aussi le dernier *akṣara* de la colonne 10 dont le tracé est fort maladroit et que je transcris par : *am*, avec quelque hésitation, tout en proposant la correction : *daṁ*, qui semble s'imposer à cette place.

Transcription

Colonne 2. namo ratnatrayāya namaḥ āryā
4. valokiteśvarāya bodhisatvā
6. ya mahāsatvāya mahākāruṇi
8. kāya oṁ sarvabhayeṣu trāṇaka
10. răya tasya me namas kṛtvā i aṁ (= *idaṃ?*)
12. āryālokiteśvara tava nī
14. lakaṇṭhanămahṛdayam āvartta
16. yiṣyāmi sarvārthasādhanaṃ śrutaṃ
18. ajeyaṃ sarvabhūtănāṃ bhavam ā

Traduction

« Hommage au triple joyau ! Hommage au noble Avalokiteśvara *bodhisattva*, grand être, grand compatissant ! Oṁ ! A celui qui protège de tous les dangers ! Après lui avoir rendu (mon) hommage, ô noble Avalokiteśvara, je répéterai ce tien *hṛdaya* dit « de Celui qui a le cou bleu », qui donne le moyen de tout réaliser, illustre, invincible, [gage de] prospérité pour tous les êtres, ... »

Paris.

Ṛgveda AND HARAPPA CULTURE

BY

A. D. PUSALKER

I have already dealt with the relationship between the *Ṛgveda* and the Harappa Culture in my Presidential Address, Section I, at the Nagpur Session of the Indian History Congress[1], in an article contributed to *Bhārata-Kaumudī*[2], and in the Editors' Preface to *Cultural Heritage of India*, Vol. I[3], where, among other things, I have attempted to show that the "pūrs" destroyed by the Vedic Aryans are quite distinct from the Indus cities, and Indra has nothing to do with the destruction of the Indus cities; that the date of the *Ṛgveda* may go back considerably prior to 2500 B.C.; that the horse was known to the Harappans; and that the period of the *Ṛgveda* is prior to the Painted Grey Ware, which has been associated with the Aryans of the Bhārata War period.

In the present article, I shall not cover the same ground, but shall re-examine the problem in the light of recent researches on the topic. It may be mentioned here that RENOU finds that the Indus Civilization appears to owe nothing to the Veda nor does the Veda appear to owe anything to it and that "the Aryan tribes may well have overrun it without in any way being influenced by it, settling on the ruins of a decayed or decaying empire"[4], thus casting his vote in favour of the priority of the Indus Civilization or rather the Harappa Culture.

Several important discoveries have been made about the Harappa Culture during the last eight years[5] after I wrote the last article on

1. *Proc. Ind. Hist. Congress*, XIII (Nagpur), pp. 19-29.
2. *Bhārata-Kaumudī*, II, pp. 551-563.
3. Second Edition, Calcutta, 1958, pp. XLV-LV.
4. *Religions of India* (London, 1953), p. 3.
5. For particulars about recent archaeological excavations, I have drawn considerably on *Indian Prehistory: 1964* (abbreviated as *IP*), edited by V. N. MISRA and M. S. MATE (Poona, 1965); *Prehistory and Proto-history in India and Pakistan* (abbreviated as *PPIP*) by H. D. SANKALIA (Bombay, 1962); *Indian Archaeology: A Review*

the subject, and these have considerably extended the horizon of the culture and have affected its chronology, necessitating the modification of certain views. Before turning to these, it is necessary to make some observations about Carbon 14 dating and anthropological conclusions.

With regard to C-14 datings, it is well to bear in mind the remarks of WATERBOLK that "One Carbon-14 date from a site or culture is no date: only a series of dates, that mutually make sense, can be used for chronological purposes"[1]. In the absence of such data C-14 dates may be regarded only as tentative. GORDON[2] and KOSAMBI[3] have entertained doubts about the accuracy of C-14 datings, and it is found that when C-14 dates run counter to their other datings, scholars try to minimise the importance of the former and seek some excuse to explain away the C-14 date by some excuse such as, e.g. the carbon being mixed up with dust or being exposed or being found in a different layer.

In connection with skeletal material, it is necessary that a considerable quantity of material should be available for study before it may be possible to arrive at definite conclusions as to racial stocks. As it is, the meagre skeletal material is mainly responsible for the diversity of opinion regarding the racial components of the population and also regarding the identity of the authors of the Harappa Culture.

Now we shall deal with the extent and chronology of the Harappa Culture in the light of recent excavations. It is no longer confined to the Indus Valley.

The northernmost point of the Culture is at present represented by Rupar, verging on the Siwalik foothills in the Panjab, while the southernmost is Bhagatrao on the estuary of the Kim, between the Narmadā and Tapti, on the west coast, the distance between them being about 1100 KM. Similarly, the westernmost centre is Sutkagen-dor on the Dasht about 40 KM to the east of the Iranian border and 50 KM to the north of the Arabian Sea, and the culture extends to the east up to Alamgipur on the Hindon, a feeder of the Yamunā, 50 KM to the north-east of Delhi, — a distance of 1550 KM. Though future excavations may lead to a further extension of these limits, even in its present extent, the Harappa

(including the report for 1964-65) edited by A. GHOSH; and *Ancient India* (abbreviated as *AI*) edited by A. GHOSH; and for Vedic and Puranic data on my earlier writings in the *Vedic Age* (London, 1951; abbreviated as *VA*) and the article in the *Purāṇa* (VI, pp. 307-332).

1. *Antiquity*, 1960, p. 18.
2. *Prehistoric Background of Indian Culture* (Bombay, 1958), p. 30 n. 19.
3. *Introduction to the Study of Indian History* (Bombay, 1956), p. 47 n. 3.

Culture covers a far wider area than the contemporary civilizations either in the Nile Valley in Egypt or the Tigris-Euphrates Valley in Iraq.

Hitherto the Harappa Culture was dated on a comparative study of Sumerian antiquities and stratifications, the agreed dates, on the basis of latest researches, being between 2500 B.C. and 1700 B.C., though the later date was sometimes brought down to 1500 B.C. in order to suit the theory of the destruction of the culture by Vedic Aryans, whose entry into India was taken to have been effected in c. 1500 B.C.; but now C-14 datings have been obtained for almost all excavated sites of the Harapa Culture. These show slightly different datings for the Harappa Culture in the Indus Valley, Panjab, Gangetic Valley, Rajasthan and Gujarat. The chronology of this culture, as obtained by C-14 tests, is covered by the date bracket of c. 2300-1750 B.C. for the Indus Valley, as also for Panjab. Sharma puts the end of the Harappa Culture in the Gaṅgā Valley to *c.* 1400 B.C. or even later[1]. The range at Kalibangan (Rajasthan) is 2200-1950 B.C., and for Lothal (Gujarat) it is 2250-1750 B.C.[2], with slight variations for other centres in Gujarat.

Now about the *Ṛgveda*. As to the chronology of the *Ṛgveda*, no body seems to have given any attention to the astronomical data collected by Kane for pushing back the date of the *Ṛgveda* at least to the fifth millennium B.C.[3]. Though nothing new has come out regarding the date of the *Ṛgveda*, I may state that nothing militates against placing the *Ṛgveda* to the third-fourth millennium B.C., so that there would be nothing wrong in associating the Vedic Aryans with pre- and proto-Harappan cultures. Definite Aryan vestiges have been found at Lothal in Gujarat, as will be indicated later.

There is another way of arriving at the chronological horizon of the *Ṛgveda*, and it is on the basis of the data afforded by the Purāṇas. Though actually the products of a late age, the Purāṇas record old tradition and, along with the Vedic texts, constitute the literary evidence for the protohistoric period. In fact, according to Sankalia, protohistory in India includes... "a study of the history and culture embodied in our Vedic and Puranic literature" and "the Chalcolithic culture and Bronze Age cultures of

1. *IP*, p. 135.

2. Rao rejects these dates as the earlier levels have not been considered. According to Rao, beginnings at Lothal go back to 2400 B.C., if not earlier, and while he dates the mature phase of the culture between 2450 and 1900 B.C., he places the degenerate phase between 1900 and 1600 B.C. (*IP*, p. 131).

3. *Proc. Ind. Hist. Congress*, XVI (Waltair), pp. 1-18.

Northern and Peninsular India"[1]. The Puranic accounts are comparable to those of Menetho about Egypt and Berossos (recently attempted to be identified with Vyāsa)[2] about Mesopotamia. In contrast to the Sumerian lists which give fantastic reign-periods to pre-Flood kings, it may be seen that the Purāṇas do not give any reign-periods for pre-Bhārata war kings, and the periods given by the Purāṇas for the Mauryas, Śuṅgas and Sātavāhanas have been generally substantiated by epigraphic records. The fact that the Purāṇas have attempted identifications of individuals bearing the same names[3] displays the anxiety of their authors for accuracy. The similarities of the names of the pre-Bhārata war kings with those occurring in Vedic literature which are dissimilar to the names current in historical times indicate the contemporaneity of the nucleus of the Purāṇas with the Vedic literature. There is practically no contradiction or conflict between the Vedic texts and the Purāṇas, and some differences are inevitable on account of both being produced under different circumstances and with different aims and objects. RAPSON has rightly observed that "the apparently conflicting statements are not really contradictory; the chain of evidence which might bring the tradition into substantial agreement with the *Ṛgveda* has been broken"[4]. While considering the testimony of the Purāṇas it is well to bear in mind WOOLLEY's view that "It is never wise to reject traditions off-hand; in most cases they contain a modicum of truth, even if it be only a background for fiction..."[5].

In connection with the evidentiary value of the testimony of the Indian literary tradition in general and the Purāṇas in particular attention must be drawn to a disconcerting fact that so far no archaeological confirmation of the Flood recorded in Indian literature has come forth. The persistent tradition found at so many places cannot be brushed aside lightly. There is also a statement in the *Matsya Purāṇa* that the Narmadā was not affected by the Flood[6]. In the absence of definite archaeological confirmation or

1. *Munshi Indological Felicitation Volume* (Bombay, 1963), p. 232.

2. Buddha PRAKASH, *Journ. Behar Res. Soc.*, XXXVII, pts 3-4, pp. 31-42; contra, HAZRA, *Purāṇa*, II, pp. 17-22.

3. Cf. *Vāyu Purāṇa*, 83.174-75; 99.2; *Brahma Purāṇa*, 13.112-13.

4. *Cambridge Hist. Ind.*, I (Cambridge, 1922), p. 306.

5. *Ur Excavations*, « The Early Periods » (London, 1958), p. 18. Cf. for Purāṇas, MAJUMDAR: « ... it is a mistake to regard such great figures of antiquity as Pūru, Māndhātā, Nahusha, Yayāti, Kārtavīrya Arjuna, etc. as mere fanciful and mythological names and any theory which gives them some sort of historical setting cannot but be regarded as of great value to students of Indian history. » *VA*, p. 27.

6. *Matsya Purāṇa*, 186.3.

contradiction of these statements, nothing further can be said in this context.

The Bhārata war is an important landmark in the history of India and the event can, with fair certainty, be assigned to *c.* 1400 B.C.[1]. Dynastic lists in the Purāṇas give 95 generations up to the Bhārata war, beginning from Manu Vaivasvata, the first ruler of India after the Flood[2]. As we have to deal with a large number of generations, it is better to take a smaller period as the average regnal period per generation instead of 30, 25 or 20. PARGITER took it as 18 years and ALTEKAR as 15. Taking 18 as our unit, we get *c.* 3100 B.C. as the period of the first ruler of India.

If we consider the Vedic personages, mentioned in the Purāṇas, in the light of this chrolonogy[3], it will be seen that Māndhātṛ, who figures as a very ancient, almost mythical, person, contemporaneous with the Aṅgirasas and the Pitṛs in the Vedic texts, was the 20th ruler in the Ayodhyā dynasty, and is to be placed in *c.* 2750 B.C. The war in which Paurava Saṁvaraṇa was routed and had to seek refuge in Sindh has been shown by the present writer to be the Puranic replica of the Vedic *Dāśarājña* (Battle of Ten Kings) echoing the complete defeat of the Pūrus[4]. Saṁvaraṇa occupies 68th or 69th place in the Paurava genealogy and may be assigned to *c.* 1900 B.C. Śibi Auśīnara of the Ānava dynasty (to be placed about 30th in descent) and his sons are stated to have pushed the Druhyus into the north-west corner of the Panjab (*c.* 2500 B.C.), and later the Druhyus outgrew in number and founded many principalities in the Mleccha countries beyond the frontiers of India. This outward migration from India can be placed in about 2300 B.C., which satisfactorily explains the presence of the Aryans in the west, their contacts with the local people and the mention of the Aryan gods in the Boghaz-keui treaty. Indeed one can find agreement and synchronism in several other instances between the Vedic texts and the Purāṇas, thus placing the period of the *Ṛgveda*, as indicated here, some centuries before 2750 B.C., the period of Māndhātṛ.

1. Cf. *VA*, p. 269. In a later article (*Purāṇa*, VI, pp. 307-332) I adopted 1000 B C. as a working date on the basis of ALTEKAR's views. However, it is seen that 1400 B.C. satisfactorily explains the Flood, but is too early for the PGW associated with the Aryans of the Bhārata war period.

2. On the basis of the chronology worked out by me in *VA*, which is followed here, I indicated the period of Manu and the Flood to be about 3100 B.C., which remarkably corresponds with 3102 B.C. — the year traditionally taken as the beginning of the Kaliyuga era (p. 269 f.). The Flood in Iraq has been placed round about 3000 B.C.

3. The position of the different rulers in the list is assigned on the basis of *VA* (Ch. XIV).

4. *Bhāratīya Vidyā*, X, pp. 70-79.

In connection with the chronology of the *Ṛgveda* and Harappa culture, it may be recalled that WHEELER accused Indra of sacking the Indus cities[1], primarily on the supposed destruction of the Harappa culture by the Aryans in *c.* 1500 B.C. However, there is no archaeological evidence to prove that the Aryans, if at all they can be associated with the event, completely destroyed the Harappa culture. On the contrary, recent investigations have shown that there was no violent end of the Harappa culture at Mohenjo-daro, but the decay was gradual, a fight against nature. Again, there is a clear hiatus between Cemetery H1, which has been taken to represent the Aryan culture, and R37, representing the Harappa culture, so that there was no trace of the so-called invaded when the invaders arrived on the scene. And it is not correct to style the Cemetery H Culture as Aryan because funerary customs of both Cemetery H1 and Cemetery H2 speak against their association with the Aryans, whose customs were quite different. Further, latest researches have shown the last date of the Harappa culture in the Indus Valley to be *c.* 1750 B.C. and not 1500 B.C. as taken by WHEELER.

With regard to the end of the Harappa culture and foreign invasions, it is to be observed that the decline of the Harappa culture had already begun in the Indus Valley, as evidenced by the weakening of the central authority by deterioration in town-planning and condition of buildings, partitioning of big structures into small tenements, location of potters in the city and so on, before the invasions and independently of them. This decline may be called internal weakening and was evident everywhere on the sites of the Harappa culture, affecting the entire culture. In the late Harappan and post-Harappan in Gujarat, there are no traces of any alien culture, but the Harappa culture there declined and degenerated into an impoverished local culture. The view of HEINE-GELDERN and FAIRSERVIS that Jhukar culture, which followed the Harappa culture in the Indus Valley, was the product of the Aryans who destroyed the Harappans, lacks corroboration.

Just as the fresh discovery of "Sothi" culture, which will be referred to later, led to a re-thinking and re-study of the earlier material, and the earlier finds were later associated with it on a re-study, in the same way the entire material requires a re-study, re-appraisal and fresh interpretation in the context of definite Aryan associations established with the Harappa culture at Lothal in Gujarat, as will be indicated later. As the investigators and later writers alike would not consider the possibility of any asso-

1. *Indus Civilization* (Cambridge, 1953), p. 92.

ciation of the Aryans with the Harappa culture, the mere mention of the Aryans being considered sacrilegious in the context, it never occurred to them that some of the finds could be interpreted as Aryan. It is necessary that a fresh survey be taken of the entire antiquities with an open mind and they be studied in the context of Aryan affiliations.

Too much has been made of the "horse" argument in connection with the Aryans. The data from the Vedic texts should be utilized to portray correctly the Aryans and their environs and culture so that the identification of the Aryans may proceed on scientific lines. The references to the non-Aryans and the human enemies of the Aryans mentioned in the *Ṛgveda* deserve to be exhaustively studied in all their ramifications in order to get a clear idea of the non-Aryan in the *Ṛgveda*. A satisfactory interpretation of the term *śiśnadeva* in the *Ṛgveda*, which is taken either as a phallus worshipper or as a lascivious person, will go a long way towards the solution of the Aryan problem and the date of the *Ṛgveda*.

While thus making an earnest plea for an intensive study of the *Ṛgveda* and the Vedic texts in general, I may incidentally refer to the fact that assertions are made that the *Ṛgveda* does not mention any pottery directly, without making a critical study of the *Ṛgveda*. Only a casual reference to the *Vedic Index* disclosed the following words relating to pottery in the *Ṛgveda: ukhā*, *kalaśa*, *amatra*, *pacama*, *āsecana*. There are several references to the potter and different articles of pottery in the later Saṁhitās and other Vedic texts, some of which may go back to the days of the *Ṛgveda*.

After thus considering the chronology of the Harappa culture and *Ṛgveda*, a brief reference to anthropological data is necessary before turning to the information about the pre-Harappan, Harappan, and post-Harappan on the sites of the Harappa culture.

It may be stated at the outset that the meagre material at disposal does not enable us to equate the racial affinity of the bulk of the Harappa culture population. The latest conclusion about the racial composition of the Harappans, on the basis of cephalic index, as stated by SARKAR[1], is that the Harappans at Mohenjodaro represent the same strains that we encounter in the present-day people of Sindh, those of Harappa the people of Panjab, and those of Lothal the people of Gujarat. In this view, therefore, if the present population has an Aryan element in it, the Aryan was represented in ancient times in the Harappa culture as well.

1. *Ancient Races of Baluchistan, Punjab and Sind.* Calcutta, 1964. Cf. *IP*, pp. 131, 141.

This view confirms the earlier view held by scholars that the Harappans were not homogeneous. SARKAR has further shown that the Indo-Aryans or Indo-Caspians are represented at (1) Cemetery R37 and Cemetery H-Stratum II, (2) Cemetery H-Pot Burials and Area G, and (3) Shahi Tump, the first two of which are respectively akin to those at (1) Tepe Hissar I and II, and (2) Tepe Hissar III. These indicate different waves of Aryan migration into India. Vedic Aryans have been ruled out of court by scholars from consideration here as, according to them, horse, chariot and iron are said to be the invariable concomitants of these people. However, in the light of what has been written earlier about the *Ṛgveda*, the presence of the Vedic Aryans in the Harappa culture cannot be ruled out.

Now to turn to the predecessors and successors of the Harappa culture. In order to facilitate correlation with traditional data we shall briefly indicate here the information about the pre-, proto-, and Harappan, as well as post-Harappan strata in the Indus Valley, Panjab, Rajasthan, Gujarat and the Gangetic region. It will be seen that there are regional differences, not only in the Harappa culture in these various regions, but also in the cultures preceding and succeeding it.

The characteristic features of the Harappa culture in the Indus Valley being too well known have not been recounted here. Only the regional differences will be referred to in relation to Gujarat, Rajasthan and the Gangetic region.

The earlier strata in the Indus Valley are represented by Amri culture, Kot Diji, Quetta Wet Ware and Rana Ghundai III, the latter two being found at Mohenjo-daro and Harappa. "Sothi" ware, which was first identified in 1953 and which has since been found to have a wide distribution, is now shown to exist in the painted vase unearthed in the deep digging in the DK area in 1932, and can also be recognised in the lowest levels both at Harappa and Mohenjo-daro. Sothi is found mixed up with pre-Harappan as also with the Harappan antiquities, and is now regarded as one of the cultures that went into the make-up of the Harappa culture, though Bara, a late Harappan site, has Sothi motifs. The influence of Sothi culture is seen to be more in Panjab, Rajasthan and Uttar Pradesh than at the present sites of Harappa and Mohenjo-daro. SANKALIA, who earlier styled the Sothi culture as "distinctive and a variant, perhaps degraded, of the Malwa ware", adding that further study indicated that "some forms and designs might be pre- or early Harappan"[1], now calls it "proto-Harappan"[2].

1. *PPIP*, p. 197 n. 125.
2. *IP*, p. 135.

There is a consensus that Sothi represents the proto-Harappan.

The post-Harappan in the Indus Valley is represented by the Cemetery H culture after a break at Harappa, and the Jhukar culture, also after a break, at Chanhu-daro, followed by the Jhangar culture after another break. FAIRSERVIS and HEINE-GELDERN associate the authors of the Jhukar culture with the Aryans who destroyed the Indus cities, but, as already indicated, the view cannot be substantiated.

In the Panjab, at Rupar and Kotla Nihang, there is no pre-Harappan stratum. The Harappan culture here is almost identical with that at Mohenjo-daro and Harappa. The post-Harappan phase is represented by the Painted Grey Ware, which succeeded the degenerate Harappan culture after a break.

In Rajasthan, the Harappa culture is preceded by the Sothi culture which continues with an overlap into the Harappa culture at Kalibangan, where the Sothi people not only lived with the Harappans at the same site but resided in the same houses with them. The Sothi culture is analogous with the pre-defence Harappa ware. The pre-Harappan at Kalibangan is characterised by the absence of seals. Sothi occurs on almost all sites on the Sarasvatī. Like the twin citadels of Mohenjo-daro and Harappa, Kalibangan was also fortified, the third provincial capital, guarding the Sarasvatī Valley. The Harappan at Kalibangan shows indication of the fire-cult, which was popular at Lothal. It is significant that the "Mother Goddess" figurines have not been found outside Sindh and Baluchistan, where they were abundant only at Mohenjo-daro and Harappa. The evidence at Chak 86 indicates that the Painted Grey Ware appeared on the site after a break long after the Harappans.

In Gujarat, the Harappa culture was preceded by different cultural groups. There is no trace of "Sothi" culture here. At Rangpur, the pre-Harappan strata comprised microliths followed by a break. The lowest levels at Lothal presented micaceous red ware and painted black-and-red ware along with the characteristic Harappan wares. Lothal is the only urbanised centre in Gujarat, the others being rural settlements.

The Harappa culture in Gujarat is indebted to the indigenous culture as it is to the Sothi culture in Rajasthan. It presents some significant features distinct from those found in other regions. The Harappan here is characterised by the absence of the "Mother Goddess" and the prevalence of animal sacrifice, fire-worship and joint-burials. The horse and rice were known to the Harappans at Lothal, and it may be presumed that the Lothal population had an Aryan element in it. A remarkable feature of the Gujarat

phase of the Harappan is that each of the three principal excavated sites presents a different pattern.

The post-Harappan in Gujarat is represented by the transmutation of the Harappa culture into the lustrous red ware culture at Rangpur, and Lothal was destroyed by severe floods and abandoned before new elements came to Gujarat. In general, the Harappan in Gujarat degenerated into the local culture representing pastoral-cum-agricultural stage.

In the Gangetic region, in which is included Hastinapur here, we get mostly post-Harappan cultures. The Ochre-Coloured Ware[1] occurred in the lowest layer below the Painted Grey Ware at Hastinapur.

At Alamgirpur in this region, Period I is represented by a late phase of the Harappa culture, with no evidence of seals, chert blades and systematic town-planning. This period is followed by the Painted Grey Ware after a break.

In Period I at Kauśāmbī, the defences pertain to the pre-Painted Grey Ware stage, and the architecture is reminiscent of the Harappan. Late phase of the Painted Grey Ware is also available at Kauśāmbī.

From Ambkheri, District Saharanpur, is reported an Ochre-Coloured Ware which shows affinities with the Harappan material of Alamgirpur, Bargaon, Bara and Rupar. Bargaon, District Saharanpur, also recorded Harappan pottery along with unslipped ochre ware, and the excavated material from here necessitates rethinking about the relationship of the Harappan with the Ochre Coloured Ware culture.

The Copper Hoards, found in the Gangetic region, Rajasthan, Bihar and Orissa, Central Provinces as also at other places[2], but not generally in stratigraphic contexts, have been associated with different cultures by different scholars. While HEINE-GELDERN connected the makers of these Hoards with the Aryans, and PIGGOTT, after earlier concurring with this view later associated them with the vestiges of the Harappan refugees, LAL showed that they were neither Harappans nor Aryans but were indigenous people who had an eastern affinity and had nothing to do with the Western Asia complex[3].

That the Copper Hoard People, associated with the Ochre-Coloured Ware, came between the Harappans and the Painted Grey

1. SANKALIA states that the term ochre-coloured pottery is a « misnomer... It is really a red ware, having a red slip. » (*IP*, p. 234 n. 2). Cf. also, p. 154 n. 24.

2. Cf. *Indian Archaeology: A Reviews*, 1957-58, p. 30; 60-61, pp. 66, 26.

3. HIENE-GELDERN, *Man*, 1956, pp. 136-140; PIGGOTT, *Antiquity*, 1944, pp. 173-182; *Prehistoric India* (Penguin, 1950), pp. 237-239; LAL, *AI*, VII, pp. 20-39; IX, pp. 91-93.

Ware people appears from the excavations at Rupar and Bara and those at Hastinapur. No information about the Copper Hoard people and their associations is available. Pertaining to the pre-Painted Grey Ware period, they have been taken to be some pre-Aryan people, possibly Niṣādas, or primitive tribes. It is likely, however, that they might have been some tribe among the Aryans. In the present state of our knowledge it is difficult to state the exact relation between the Copper Hoard people and the Ochre-Coloured Ware people, both of whom preceded the Painted Grey Ware people. They represent the intermediate stage between the Harappa and Painted Grey Ware cultures.

Painted Grey Ware, with which this survey ends, as already indicated, follows the Harappan and precedes the historical Northern Black Polished Ware, occurs in almost all sites connected with the Bhārata war, and hence has been associated with the Aryans, though nothing that can be definitely ascribed to the period of the Bhārata war has been found in the excavated PGW sites. It was first found in the then lowest levels of Ahichchhatra in 1940-44 and later at Hastinapur, Rupar, Purana Qila, Ujjain, Mathurā, Śrāvastī, Kauśāmbī, Alamgirpur, Bikaner, and other sites, with greatest concentration in the Gaṅgā-Yamunā doab, the Āryāvarta or Madhyadeśa of the Vedic texts and the Purāṇas[1]. In the latest excavations at Ahichchhatra, the earliest levels are represented by the Ochre-Coloured Ware, followed by PGW and NBPW. The dish-on-stand, recently excavated in Period I, was the only significant link with the Harappa culture. Further, the association of PGW with iron, found earlier at Hastinapur, Ujjain, Kauśāmbī, Alamgirpur and Atranjikhera and corroborated recently at Ahichchhatra, may now be taken as a characteristic feature[2].

That the PGW culture people had contacts with the contemporary cultures in the Panjab, Rajasthan, Malwa, Eastern U.P. and Behar would be apparent from the finds of sherds from so far south as Ujjain, Chosla and Gondi in Ajmer and Jaipur with small settlements in Rajasthan, up to Vaiśālī in the east and Madhopur near Jullundur in the north[3]. This indicates that the Narmadā Valley and the region to its south remained unaffected by PGW culture.

Nothing unearthed so far tells us anything about the authors of the PGW culture. What little is known about their food and residence is quite inadequate for associating them with the Aryana of the age of the Bhārata war, about whom we know so much from

1. WHEELER, *Early India and Pakistan* (London, 1959), p. 129; *AI*, I, pp. 58-59; X-XI, p. 13; *Ind. Arch.-A. Rev.*, 1953-54, p. 6; 1956-57, p. 219; 1954-55, p. 15; 1958-59, p. 48; 1957-58, p. 47.

2. *Ind. Arch.-A Rev.*, 1964-65, I. pp. 71, 73; 1963-64, I, p. 84.

3. *PPIP*, p. 184.

literary references. Even assuming the identity of the PGW people with the people of the Bhārata war, we are still far away chronologically from the age of the *Ṛgveda*, which is anterior to the Bhārata war, and which knew nothing of iron.

The general sequence is that microliths or Kili Gul Mahomed, Rana Ghundai, Quetta, Amri or local cultures constitute the pre-Harappan in different regions, while the Sothi is regarded as proto-Harappan in certain regions, which is followed by the Harappan, after which come Jhukar in Baluchistan, Jhangar in Sindh, and the Ochre-Coloured Ware, Copper Hoards, Lustrous Red Ware, Painted Grey Ware, or local cultures, at times with breaks, in different regions.

Now we have to correlate these data with the information we get from the literary accounts as found in the Vedic texts and the Purāṇas. First the Vedic texts. From a study of the *Ṛgveda*, it is seen that during the period of the *Ṛgveda*, the extent of the Aryan occupation was the Panjab, parts of Sindh and Rajasthan, North-West Frontier, Kashmir, and Eastern India up to the Sarayū, which was occupied by several people and tribes; and we need not go into the details of the names of the tribes and the regions occupied by them. In the later Vedic age, the territory under the occupation of the Aryans and under their influence comprised practically the whole of north India and some territories beyond the Narmadā to the south. This information is generally corroborated by the Purāṇas.

Now to turn to the Puranic account about India during the pre-Harappan, Harappan and post-Harappan periods. According to the chronology accepted here, Manu, the first ruler after the Flood, is to be placed in *c.* 3100 B.C. The Purāṇas state that Sagara, Rāma and Kṛṣṇa flourished respectively at the end of the Kṛta, Tretā and Dvāpara ages which preceded the Kali age starting at the end of the Bhārata war, and it would be convenient to put the Puranic data under these ages.

Traditional account opens with Manu Vaivasvata, the first king of India, dividing the earth, comprising practically the whole of north India extending up to Orissa, among his ten sons, who formed the solar and lunar dynasties and belonged to the same racial stock though forming different branches of the Aryans. Tradition does not distinguish between different Aryan stocks or the so-called racial elements, and does not countenance PARGITER'S theory of dividing the population into three racial stocks. There were frequent wars for supremacy between the solar dynasty and the lunar dynasty with varying success. It should be noted that there were non-Aryan pockets in the occupation of Rākṣasas, Niṣādas, etc. in between the Aryan kingdoms. As shown else-

where[1], by the end of the Kṛta age, which covered about 40 generations and came to an end about 2400 B.C., the Aryans had penetrated the whole of north India including Sindh and Qandahar in the west and Behar and West Bengal in the east. In the south, the Aryans colonised Gujarat, Kathiawad and Berar, and their southern limits had extended beyond the Vindhya and Narmadā down to the Tapti and the Satpuras. Traditional history indicates that the Aryans first conquered Māhiṣmatī, then Vidarbha and Mekala, and then pressed towards Aṅga, Vaṅga and Kaliṅga. It was after colonising these parts that the Aryans further conquered Aśmaka and Mūlaka in the south. A notable incident during the Tretā age, which covered 25 generations and came to an end about 2000 B.C., was the expansion and founding of new kingdoms in the Mleccha countries beyond the frontiers of India, already referred to. During this period, the Aryan occupation extended further east and south embracing, besides the region under occupation, Orissa, Assam, Chota Nagpur, Central Provinces and some parts further south. The southern regions comprising Janasthāna, Kiṣkindhā and Laṅkā came under the sphere of Aryan influence. In the Dvāpara age, comprising 30 generations and ending with the Bhārata war, the Aryans had expanded over the whole of India and even beyond its frontiers in the west. There is no doubt that the northern India and some territories beyond the Narmadā and Tap-i in the south were Aryanised, but the regions further south did not receive Aryanisation to that extent which the north had received. Though the Purāṇas and the *Mahābhārata* speak of the Colas, Keralas and Pāṇḍyas as participants in the Bhārata war, the fact is doubtful, and the references are very late interpolations in the *Mahābhārata* and the Purāṇas.

After thus setting forth the data afforded by the Vedic texts and the Purāṇas regarding the Aryan occupation during the period preceding the Bhārata war, let us attempt a coordination of the two. The Purāṇas are certainly not correct when they start with Manu as the overlord of a large part of the north, because it must have taken the Aryans a few generations to occupy these regions as would appear from the *Ṛgveda* which shows that the Aryans had not penetrated far into the east. The correspondence about the position of Māndhātṛ in the Purāṇas and the *Ṛgveda* has been already indicated. However, the Purāṇas are not again correct about the geographical horizon at the period of the *Dāśarājña* war, as it embraces the whole of India by the time of Saṁvaraṇa when the war may be said to have been fought[2]. Barring such occa-

1. *Purāṇa*, VI, pp. 319-325.
2. *Bhāratiya Vidyā*, X, pp. 77-78; *VA*, pp. 307-309.

sional inaccuracies and the conflicts and contradictions in both the texts to the extent already indicated on account of differences in origin, aims and transmission of the two, we may say that there is a general agreement in the two sets. The so-called differences can either be explained or reconciled.

Having thus made an attempt to establish correspondence between the Vedic and Puranic data, let us now attempt co-ordination between the data afforded by literary tradition and archaeology. The period covered by the literary data considered above is from 3100 B.C. to 1400 B.C. which relates to the pre-Harappan, Harappan and post-Harappan, also dealt with above. Unfortunately, Indian archaeology has not been able to unearth distinct remains of the material culture of the Ṛgvedic Aryans. Further, a thorough study of the material culture of the Vedic Aryans, reflected in the Vedic Texts, as required for a comparative study in the coordination of the material culture as reconstructed on the basis of the excavations, is still a desideratum, so that at present no coordination or correlation can be attempted between the literary data and the archaeological data. The latter, again, requires to be re-studied and re-assessed with an open mind, keeping in view the possibility of Aryan associations.

The present article has made at least a *prima facie* case to indicate that there is no justification for ruling out the Aryans in connection with the Harappan culture. All doors for a consideration of the Aryans in any context prior to 1500 B.C. in India had been barred hitherto. The entire material, as repeatedly indicated above, deserves a careful re-appraisal in the context of the association of the Aryans. Full particulars about the Aryans and their material culture such as pottery, architecture, sculpture, ethnic types, etc. should prove of inestimable value in identifying some of the pre-Harappan or Harappan cultures with either the Aryans or their friends or enemies. The peasant cultures of Baluchistan, Sothi culture and other cultures require a careful consideration in this context.

Even regarding the sites which can be associated with the Aryans of the Bhārata war period, we do not get a complete picture. What little is known about the occupants is quite inadequate for equating them with the Aryans of the Bhārata war period, about whom so profuse information is supplied by literary data. Large-scale horizontal excavations will definitely provide a clear picture of the vicissitudes of the Aryan occupation.

Poona.

RĀMĀYAṆA
QUOTATIONS AND TEXTUAL CRITICISM

BY

Dr. V. RAGHAVAN

(A)

I. In this paper I propose to draw attention to and discuss some passages and contexts in Vālmīki *Rāmāyaṇa*. The purpose is their bearing on the textual criticism of the Epic, lower as well as higher. The relevance is the critical edition of the Epic being done from Baroda. The passages discussed relate to the portions of the Epic already edited and those still remaining to be edited.

II. Vālmīki's Epic has been held as the *Ādi-kāvya*, model and source of all later poetry and drama. The sister Epic, the *Mahābhārata* has several references to it, as also an account of the whole story of it in the *Rāmopākhyāna* in the third book. The *Harivaṃśa* was very much under the influence of the *Rāmāyaṇa*. Classical poems and plays, including the two poems on the Buddha by Aśvaghoṣa and the works of the great Kālidāsa[1], bear the impress and echoes of Vālmīki; those that are based on the Epic or have the same theme, use the verses of the original, refer to its episodes or have versions, motifs and story-elements differing from the original. The *Rāmāyaṇa* is related as a re-inforcement, *Upabṛṃhaṇa*, to the *Veda*, and the *Dharma Śāstra*; and particularly from Manu in the latter, there are verses, ideas and ideals, as well as important phrases and sayings incorporated into the Epic. The *Rāmāyaṇa* exemplifies also *Rājanīti*. In commentarial literature and in poetics, there is again a quantum of *Rāmāyaṇa*-quotations. All this, falling under external testimonia, has to be taken into account.

1. See V. RAGHAVAN, *Vālmīki and Kālidāsa, K. V. R. Ayyangar Commemoration Volume*, Madras, 1940, pp. 409-424.

III. The text of the *Rāmāyaṇa* has come down in three main recensions, the Southern, the Eastern edited by Gorresio and the North-Western published from Lahore. By and large, the Southern has been considered more valuable as preserving the original better. In two of his papers, the writer had occasion to point this out when discussing certain words, episodes and descriptions in the Epic[1]. The critical edition in progress has upheld this position.

IV. With these preliminary observations, the data collected may be presented. The points of textual criticism arising from each will be discussed along with it. The numerous citations from the Epic which record no variants, or in which variants are not of much consequence will not be presented here; for the sake of completeness, they may be given as a sequel to this paper, on another occasion.

(B)

1. In the very opening verse of the Epic, such a well-known work as Śaṅkara's *Brahmasūtrabhāṣya*, on III.4.47, offers for the final quarter, a variant not recorded in the recensions or the manuscripts: — *Vālmīkir munipuṅgavaḥ* instead of °*puṅgavam*. But we need not dwell on this as there is no further textual problem arising from this.

2. From the first canto, first verse, we go to the last canto of Book One, verses towards the close, describing the love that Rāma and Sītā bore each other. Two verses here are reproduced by Bhavabhūti in Act VI of his play *Uttararāmacarita* and mentioned specifically as occurring in the place where they are now found. This quotation was discussed long ago by Weber at some length and by R. G. Bhandarkar briefly in the *Indian Antiquary*[2]. These verses occur in the Epic in the place mentioned, although there are considerable variations, particularly with reference to the Southern text.

3. Bhavabhūti's difference from the Southern text could be seen also in two other contexts. In the same context in Act VI of the *Uttararāmacarita*, Bhavabhūti reproduces a verse from the context where Rāma is resting in Citrakūṭa and a crow comes down and harasses Sītā. The verse reproduced by Bhavabhūti *tvadartham iva vinyastaḥ* etc., as also the whole canto, is noted in the

1. See V. RAGHAVAN, « Buddhist Hybrid Sanskrit », *Indian Linguistics, S. K. Chatterjee Volume*, Poona, 313-322 and « Buddhological Texts and the Epics », *Adyar Library Bulletin*, Adyar, XX. 349-359.

2. *IA*. I. 1872 pp. 246-249; II. 1873. pp. 123-124.

Southern text as an interpolation, *prakṣipta*. Additionally, the verse as cited by Bhavabhūti has many variants as compared with the form in which it occurs in the recensions in which it is found.

4. In the same canto, as already mentioned, the episode of the crow harassing Sītā occurs, as also the incident of Rāma lovingly placing a coloured mark on Sītā's cheek with mountain chalk. Both these Sītā recapitulates later in the *Sundarakāṇḍa*. The Critical Edition relegates this canto to the Appendix. It may be remembered however that Kālidāsa narrates this crow episode just in this context.

5. The Sandals, *pādukās*, of Rāma which Bharata took for being installed as Rāma's Regent, offer a problem. In the Southern text, Vasiṣṭha, seeing the two brothers resolute in carrying through their respective vows, is said to have hit upon this idea of sandals as a solution to the impasse. But wherefrom did the sandals come? Were they what Rāma had brought with him from Ayodhyā or improvised for his use during the forest-stay? In Bhavabhūti's *Mahāvīracarita* we are told (IV.54/55) that sage Śarabhaṅga had sent these sandals as presents to Rāma. This incident is seen in the version in Gorresio's text where it is said to have just then been sent through pupils by sage Śarabhaṅga, with this difference that they are golden according to Bhavabhūti and in a more natural manner, made of grass, *tṛṇa-pādukā*, in the Gorresio text. The Critical Edition relegates this too to the Appendix.

6. Taking leave of Bhavabhūti, and going back to the opening of Book Two, an important passage may now be discussed. Rāma's coronation as Crown Prince is being considered by Daśaratha and it is said that for consultation and approval, representatives came from different parts of the realm. Here the Southern text, in the Kumbhakonam edition, reads in canto 3, verse 24: *mlecchācāryāś ca ye kecit vanaśailāntavāsinaḥ*. The passage refers to representatives ruling in the east, south and so on and in respect of the N. W., it mentions the rulers as *mlecchācāryas*. This is an important historical information and as far as the text of the Epic is concerned, it is a rare and difficult reading. Not being familiar and easy of understanding, it had undergone simplification into *mlecchāś ca āryāś ca*. In connection with his detailed study of the lost historical play *Devīcandragupta* where there is a Śaka-pati whom Śaṅkara, commentator on Bāṇa's *Harṣacarita* glosses as Śaka-ācārya, the writer has shown[1] that the concept of *mlecchācārya* is genuine, and further authenticated by its occurrence in a

1. See V. RAGHAVAN, *Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa* 1963, pp. 874-5; also his note, *Indian Culture*, Calcutta, April 1939, pp. 443-4.

similar text in the sister Epic where the editor of the *Rājadharma*, Dr. S. K. Belvalkar, had accepted the writer's arguments and adopted this as the correct reading[1]. In the Critical Edition of the *Rāmāyaṇa* for this portion, this reading has not only been not adopted, but is not even recorded in the variants in the footnotes, nor is any explanation added in the further notes in the Appendix. The writer has with him two very old palm-leaf manuscripts of the *Rāmāyaṇa* and in both these manuscripts the reading *mlecchā-cāryāśca* is the one that is read.

7. In the coronation context (II.8.23ff.), *Rājanītiratnākara* makes two citations from Vālmīki, which offer variants, as also additional lines not found in the printed recensions, some of which however are found in manuscripts as recorded in the Critical Edition.

8. Reference was made at the outset to the sister Epic of Vyāsa and its usefulness in considering textual problems of Vālmīki's work. In *Droṇaparvan* (Kumbh. edn. 143.85-86; Citraśālā 143. 67-68) Sātyaki slays Bhūriśravas when the latter had laid down his arms and was in *prāyopaveśa*, acting thus against the ethics of righteous warfare. Sātyaki gives many justifications for his act and ends up by invoking Vālmīki's authority to say that in war there is no question of *dharma* and *adharma*.

api cāyam purā gītaś śloko Vālmīkinā bhuvi |
na hantavyāḥ striya iti yad bravīṣi plavaṅgama ||
sarvakālam manuṣyeṇa vyavasāyavatā sadā ||
pīḍākaram amitrāṇām yat syāt kartavyameva tat ||

The lines quoted from Vālmīki are to be found in Book VI canto 81 (M. L. J. Press edn.) where Indrajit, resorting to black magic and beheading a fake-Sītā, says these words. Hanumān, who is witness, remonstrates against the base act of feminicide and Indrajit in reply to him, says this:

Na hantavyāḥ striya iti yad bravīṣi plavaṅgama |
Pīḍākaram amitrāṇām yat syāt kartavyameva tat ||

The middle line *sarvakālam manuṣyeṇa vyavasāyavatā sadā* found in the *Mahābhārata* citation, is missing in the current texts of Vālmīki in the Southern and Eastern recensions; but the extra line is found in the N. W. recension (VI.59.29). The text of this Kāṇḍa in the N. W. recension is based on ten manuscripts, of which four, in common with the Eastern and Southern texts, do not have the extra line found in the *Mahābhārata*, but six other manuscripts have that additional line.

1. See *BORI*, critical edn. p. 638.

(C)

V. The *Rāmāyaṇa* was composed as a natural heroic epic. When it grew as a religious book, and came to be even a basic text for a school of thought, a shift of empahsis took place, resulting in certain motifs attaining a new perspective and dimension, indeed a new colour and significance. What was originally a natural trait of the hero or an attribute or episode forming part and parcel of the heroic poem became an article of faith or the superhuman attribute of God incarnate or an act of power or grace which such an incarnation of divinity alone could display. In this transmutation even some characters of the Epic would appear in an altered conception, and what was a general feature common to the heroic milieu became special or unique to an *avatāra*.

i. The most telling illustration of this could be taken first, the episode of Rāvaṇa's brother Vibhīṣaṇa seeking asylum with Rāma, in VI.17.17. The critical words here are '*Nivedayata mām kṣipram*' and '*tavāsmīti ca yācate*' in what Vibhīṣaṇa says. In response to this declaration and supplication from Vibhīṣaṇa, after giving scope to his friends to have his say in the matter, Rāma makes the declaration, VI.18.33:

Sakṛdeva prapannāya tavāsmīti ca yācate |
abhayam sarvabhūtebhyo dadāmyetad vratam mama ||

It is well-known that the Vibhīṣaṇa-episode has been doctrinised in the Śrīvaiṣṇava school as the *Śāstra* of *Prapatti* or taking refuge with the Lord and the two verses noted above, the declarations respectively of Vibhīṣaṇa and the Lord have been given the status of the canon of the *Śaraṇāgati* doctrine.

However much the context and the expressions may lend themselves to this religious orientation, it must be borne in mind that the situation in the Epic is one of *Rājanīti* and a line of policy to be adopted in an emergent situation on the field of battle. The terminology and treatment in these chapters here are in the real manner of a war-council. Against the view of Sugrīva and others advocating rejection of the enemy's brother, Rāma replies to every point pressed by the speakers and finally makes his declaration that he will accept Vibhīṣaṇa. In doing so Rāma, a *dharmātmā*, upholder of *dharma* and *rājadharma* that he was, upheld just one of the noble principles of *dharma-yuddha*, righteous warfare, enunciated by the *Smṛti-kāras* foremost among whom was Rāma's own progenitor, Manu. It is legitimate, nay, necessary even, to seek light in Manu, for the Rāmāyaṇa was a book of the Mānavas[1].

1. *Rāmāyaṇa* I. 5.3. *Ikṣvākūṇām idam teṣām rājñām vaṁśe mahātmanām |*
Mahad utpannam ākhyānam Rāmāyaṇam iti śrutam ||

Before citing Manu and Yājñavalkya, we may note the variants of this verse embodying Rāma's declaration. This verse is quoted in the commentary on the *Viṣṇusahasranāmastotra*, reputed to be a work of Śaṅkara. There while glossing the Name *Suvrata*, this commentary reads the third quarter of this verse, not as one of universal application, 'abhayam *sarvabhūtebhyaḥ*' as now commonly read in all the recensions, but as one of particular reference to a particular individual answering to a specific feature, namely one doing the act of surrender on the field of battle and declaring himself as 'I am yours' —*tavāsmi*. Thus Śaṅkara reads it as 'abhayam *sarvathā tasmai*'. This grant of security is not something that Rāma made specially because of his divinity, but as a heroic act which all righteous and chivalrous warriors were enjoined upon to do as part of their *Rājadharma* which they should uphold on or off the battlefield. The word '*nivedana*' in Vibhīṣaṇa's declaration is a technical word having the meaning of declaring oneself to the opposite person as his own. This meaning is confirmed by Rāma's words that gloss '*nivedana*' as '*tavāsmīti ca yācate*'. Commenting on Yājñavalkya I.166, '*yaś ca ātmānam nivedayet*', Vijñāneśvara says '*yaś ca vāṅ-manaḥ-kāya-karmabhiḥ ātmānam nivedayati tavāham iti.*' The sister Epic has more than one pointed passage on this. Thus the reading preserved in Śaṅkara's commentary on the *Viṣṇusahasranāmastotra*, in singular number, *tasmai*, is the original reading and syntactically also the singular fits in better here than the plural, *sarva-bhūtebhyaḥ*; further the word of emphasis—*sarvathā*, meaning 'under all circumstances' preserved in the Śaṅkara-quotation, is also necessary in the verse. Thus a *sāmānya rājadharma* had been made into a *viśeṣa mokṣadharma*. The original reading preserving the former and found in Śaṅkara, is not seen in any of the recensions, nor is it likely to come up in any manuscripts.

ii. As a second illustration, another basic element of the story proper may be taken, the three Queens of Daśaratha, the story of the birth of the sons and the problem of Sumitrā getting a share of the *pāyasa* twice after each of the two Queens and begetting two sons, and these two pairing off as associates to the two sons of two other Queens. Even Kālidāsa knows these three mothers as Queens of equal status and describes Sumitrā as a Magadha Princess (*RV*.IX.17). Lakṣmaṇa and Śatrughna get attached to Rāma and Bharata, the former pair especially being attached to each other by great love and devotion. But the situation is not easy; questions arise as to why Sumitrā should be given a portion once after Kausalyā and again after Kaikeyī. An explanation could be found for this, as well as for her two sons becoming attached to

the two sons of the two other Queens, if we go beyond to an earlier stratum of the Epic-story and look at this from the points of view of the historical and sociological milieu of the Epic age. In the eastern recension of Gorresio, in I.19.9, when the wives of Daśaratha are described, Sumitrā is introduced, not as a Kṣatriya Princess like Kausalyā and Kaikeyī, but as the daughter of the half-caste wife of Vāmadeva, one of Daśaratha's Brahman counsellers:

Sumitrā Vāmadevasya babhūva karaṇīsutā |

Karaṇa, according to *Manu* X.22, is the name of the offspring of a fallen Kṣatriya pair. Such an *asavarṇa*-wife for a Brahman or Kṣatriya was permitted by *Smṛti* and common in practice in that age; in the sister Epic, Dhṛtarāṣṭra had one such wife and before him his father had one and the noble and wise Vidura was her son. In the *Rāmāyaṇa*, Sumitrā is described as attending upon Kausalyā. This, her getting two shares of the *pāyasa* after each of the two Queens, and her two sons being more or less shadows of the two other Princes are explained now in the light of this information as to the real status of Sumitrā. That Gorresio's text records a persistent tradition, preserving this old sociological material, receives confirmation from the commentary *Jayamaṅgalā* on the *Bhaṭṭikāvya* I.13 which says, in explaining the scheme of apportioning the *pāyasa*, that Kausalyā and Kaikeyī as high-born Kṣatriya wives took each a share and then turned to Sumitrā who was of mixed caste and out of consideration that she was serving them, gave her, each of them, a portion, whereby she begot two sons[1].

iii. A third illustration is Sītā's entry into fire, which, owing to considerations of some modern notion, the General Editor of the Baroda *Rāmāyaṇa*, sets aside as an interpolation. The writer has shown elsewhere how the fire-ordeal is both authentic and ancient, even as the *Vastrāpaharaṇa* of Draupadī at the end of the gambling in the sister Epic[2].

iv. On the same occasion the writer had also given the naturalistic explanation of another controversial matter, this about Rāma, his shooting Vālin from behind a tree, which, from a wrong perspective, has always been mentioned as a criticism against Rāma; the evidence cited was from the art of hunting which was cultivated as sport by Princes.

1. *Kausalyā Kaikeyī ca Kṣatriye. Sumitrā tu varṇasaṅkarajā. ···tatra Kausalyā Kaikeyī ca ekaikam piṇḍam prāśitavatyau. Tābhyām cāvayoḥ paricāriketi piṇḍabhāgadvayam dattam Sumitrā prāśitavatī. Tataśca putradvayam janayiṣyati.*

2. See V. RAGHAVAN, *Presidential Address to the XXIst All-India Oriental Conference*, Srinagar, 1961, pp. 9-11; Proceedings Vol. I, pp. 14-17.

v. An illustration could be given of how the evidence of geography and the collation of its material could help the determination of a passage where places, mountains, rivers and other landmarks occur. One such context is the journey in Book II canto 68 (Southern) of the messengers on horse sent by Vasiṣṭha from Ayodhyā to Kekaya to fetch Bharata. In the Critical Edition of this portion already made available, the large number of geographical names here show a textual mess, so to say. The editor makes his own choice, cites the variants in the footnotes and in his additional notes at the end of the volume exclaims in a philosophical mood of resignation that the face of the earth changes unrecognisably from time to time! But if the historical and geographical evidences available are collated, it is not impossible to reduce this portion to order. In a paper on some geographical names and toponymic duplication, with reference to the names *Bodhi* and *Viṣṇupada* in the N.W., the writer has shown, with additional confirmation from epigraphy, that the names *Bodhibhavana* and *Viṣṇupada* occurring in this context in the Epic (II.68.17,19) as in the Southern text, are the correct readings[1].

vi. There are the exploits of Rāma piercing with his powerful arrow the seven *sāla* trees and hurling far with his foot the carcass of demon Dundubhi. These two again are not special to the divine hero, but are among the general displays of feats of strength on the part of the ancient heroes, as has been shown by the writer in a paper on the Buddhological texts and the Sanskrit Epics[2].

Two more motifs may be added: Hanumān's tail is set fire to at Rāvaṇa's bidding. This is the specific punishment ordained in *Arthaśāstra* for monkeys; says Kauṭalya in XIII.4:

nakula-vānara-biḍāla-śunām puccheṣu agniyogam ādhāya, etc.

viii. There is the widely prevalent tradition that, in the Ahalyā-episode, the Sage cursed his wife to become a piece of rock. That this is old is seen from Kālidāsa himself mentioning it (*RV*.XI.34). However this is not in Vālmīki where the form of the curse is that she would remain invisible to all, *adṛśyā*. How then did the tradition of Ahalyā becoming piece of rock come? I think by extension or displacement of motifs, which is a common feature in folklore. Whenever the sages living in forests in the midst of rocks and mountains were molested by animals, demons or other troublesome persons, the curse that at once leapt to their lips was 'Fie upon you, become a rock', for this was the surest way of

1. See V. RAGHAVAN, *The Indian Geographical Journal*, XVIII. iii. 1943, pp. 98-104.
2. *Op. cit.*

immobilising the mischief-makers. In the Rāmāyaṇa itself, there are two contexts in which this curse that the offender would become a piece of rock is seen. In I.64.12, when the celestial damsel Rambhā disturbs the sage Viśvāmitra in penance, he curses her to remain as rock ten thousand years.

Yan mām lobhayase Rambhe kāmakrodhajayaiṣiṇam /
daśavarṣasahasrāṇi śailī sthāsyasi durbhage //

Similarly when monkeys disturb his peaceful hermitage, sage Mataṅga administers (IV.II.58) this curse that if he sees any mischievous monkey next day, it would be turned into a stone and would remain so for several thousands of years.

Divasaś cāsya maryādā yam draṣṭā śvo'smi vānaram /
Bahuvarṣasahasrāṇi sa vai śailo bhaviṣyati //

ix. Lastly, in the same episode there is also the popular tradition that for the crime committed by Indra, he was given the curse that his whole body would become covered with the female sexual organ. One could understand the rise of a popular tradition like this if he remembers that the punishment ordained in *Smṛtis* for this sin of *guru-talpa-gamana*, misbehaviour with elders' wives, is the branding of the culprit with the mark of that organ, *bhagāṅkaṇa*. *Manu* IX.237.

(D)

VI. The evidence of manuscripts of the Epic is of course of primary importance. The quotations from the Epic, it may be said, are liable to be vitiated by defects of memory. But it should not be forgotten that if scribes of manuscripts were not subject to the same vagaries, such a volume of variants would not have accumulated; and on the other hand, the bulk of authoritative literature, grammar, lexicon, illustrative verses, has all been cited from memory and has been mostly correct and only rarely unreliable.

Secondly the manuscripts of the Epic are all of late date. The Epic citations, echoes, etc. are in reputed works of great antiquity.

Thirdly, the manuscript evidence can help in the presentation only of a text strictly confined to these manuscripts and a critical edition cannot be held to give us the *Ur*-text. The external testimony helps us to break through to some extent and give us glimpses of the original form of the text.

Fourthly, while some of this external testimony supports the superiority of the Southern text, early writers of repute knew a text different from it.

This paper on the Rāmāyaṇa-citations is an essay in emphasising the value of external testimonia. A text like the *Rāmāyaṇa*, cannot be viewed in isolation; a study of its manuscripts should be integrated with the wide spectrum of evidence of allied literature, of linguistic, literary, historical, sociological, geographical data, of indeed the entire cultural milieu, to use the most comprehensive expression, relevant to the Epic.

Madras.

UN EXAMEN DE LA LITTÉRATURE SANSKRITE MÉDIÉVALE

PAR

Dev Raj Chanana

La période qui va du XVe au XVIIe siècle, dans l'histoire médiévale de l'Inde, a son importance propre. Après des invasions continuelles pendant près de quatre siècles, l'Inde se trouva en paix : le gouvernement mogol était capable d'assurer la protection des frontières du Nord-Ouest, ce qui permit un retour à la vie normale dans l'ensemble du pays. Les idées et les institutions étrangères qui entraient dans le pays depuis le XIe siècle, étaient presque totalement adoptées au XVe. Elles donnaient lieu à de nouveaux modes de vie et de pensée qui apparaissaient dans toutes les sphères, sociale, politique et culturelle. Il sera donc intéressant d'examiner la littérature sanskrite de cette époque, afin de voir si elle reflète quelques-unes de ces nouvelles idées ou institutions, et dans quelles limites.

Avant, cependant, de traiter de cette littérature elle-même, remarquons d'abord que la langue dans laquelle elle est écrite n'était plus « la langue de la cour » à Delhi, et que, à tout prendre, même dans les cours des princes hindous, les langues régionales avaient pris la première place. Le lettré sanskrit de cette époque se trouvait en compétition avec les lettrés-poètes persans d'une part, et avec ceux qui écrivaient dans l'une ou l'autre des langues régionales d'autre part.

A Delhi, les princes mogols préservèrent la tradition de leurs prédécesseurs. Ils continuèrent à patronner poètes et lettrés de diverses langues. Les poètes sanskrits trouvèrent une place auprès d'eux, ainsi que dans plusieurs cours provinciales, telles que celles du Bengale, du Gujārat, du Kaśmīr, etc. Dans le domaine de la vie de tous les jours, le brâhmane officiant continuait son ministère et répondait aux besoins religieux des hindous, dans les deux domaines parents du rituel et de l'astrologie. Le *vaidya*, bien qu'en compéti-

tion avec le *hakīm*, traitait ses malades, en s'appuyant sur les traités sanskrits de médecine.

Avec l'intention d'examiner cette littérature genre après genre, nous ferons bien de commencer par les ouvrages d'histoire. Nous trouvons pour cette période la première extension de la *Rājataraṅgiṇī* faite par Jonarāja (*c.* 1459) et qui prolonge le récit jusqu'au règne de Zain-ul-Abidīn. Śrīvara, élève de Jonarāja, écrivit sur la période allant de *c.* 1459 à *c.* 1486. A son tour Śukra qui reconnaît Jonarāja comme son guru, écrivit la *Rājāvali-patākā* qui poursuit l'histoire jusqu'à l'annexion du Kaśmīr par Akbar. Ces textes ont peu de mérite par eux-mêmes et montrent même de la faiblesse par rapport à leur modèle. Parmi les biographies de gouverneurs de province, on peut citer le *Vīrabhānūdaya-kāvya* de Mādhava, écrit en *c.* 1555. Cet ouvrage narre la vie de Rājā Rāmacandra Baghelā de Rewa. Dans le dixième chant on trouve un éloge en vers du musicien, prodigieux virtuose de cette époque, Tānasena[1].

Dans le domaine de la poétique, nous avons le *Kuvalayānanda* d'Appaya Dīkṣita (*c.* 1600), ouvrage basé sur le *Candrāloka* de Jayadeva. Le *Rasagaṅgādhara* de Jagannātha (*c.* 1650) qui reçut de Shah Jahan le titre de Paṇḍitarāja, « prince des lettrés », se distingue. Après avoir passé en revue tous les points d'une discussion sur la nature de la poésie, discussion qui durait depuis des siècles, l'auteur donne une nouvelle définition de la poésie : « son exprimant un sens qui est un objet de contemplation, produisant un plaisir transcendant. » Dans cette perspective, l'expérience des sentiments, *rasa*, apparaît comme un aboutissement logique, expérience « universelle, impersonnelle, pur plaisir ».

Un progrès se dessine en logique aussi. Le Nyāya et le Vaiśeṣika n'avaient pas jusqu'alors concentré toute leur attention sur la définition des moyens de preuve *pramāṇa*. Les tārkika entreprirent cette tâche et frayèrent la voie avec un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels figurent la *Dīditi* de Raghunātha Śiromaṇi (*c.* 1500), la *Gadādharī* de Gadādhara (*c.* 1700) et la *Māthurī* de Mathurānātha. En fait ces ouvrages sont tous des commentaires du *Tattvacintāmaṇi* de Gaṅgeśa (*c.* 1200) et s'inscrivent dans une suite ininterrompue de commentaires de ce texte célèbre. On a fait grand état du caractère brillant de l'école du Navyanyāya. Pourtant il n'est point exagéré de dire qu'elle n'a pas apporté de contribution fondamentale et ne représente qu'une scolastique d'un type particulier, dans

1. Cité dans P. K. Gode, « A Contemporary Sanskrit Tribute to the Musical Talents of Tānasena », *Journal of S.V. Oriental Institute*, Tirupati, vol. 8, pt I ; aussi dans *Studies in Indian Literary History*, Bombay, 1954. La date de *c.* 1555 est attribuée par P. K. Gode.

laquelle tout l'intérêt est concentré sur les définitions. On a presque l'impression que sans le fardeau écrasant des commentaires, l'apport de Gaṅgeśa aurait eu plus de portée. Nous pouvons aussi mentionner ici les œuvres d'Annaṃbhaṭṭa (avant *c.* 1585), auteur du *Tarkasaṃgraha*, de Viśvanātha (*c.* 1634) à qui nous devons le *Bhāṣāpariccheda*, et de Jagadīśa qui écrivit le *Tarkāmṛta* (*c.* 1700).

En médecine, nous avons le *Bhāvaprakāśa* de Bhāvamiśra (XVIe s.) et le *Vaidyajīvana-rahasya* de Lolimbarāja, le dernier étant un texte d'érotique médicinale. Ni l'un ni l'autre n'apportent rien de nouveau, aucune contribution de base à l'*Āyurveda*.

Considérée sur l'arrière-plan des conditions politico-sociales de cette époque, la littérature tantrique mérite d'être mentionnée. Il est souvent méconnu que la plupart des lettrés sanscrits de cette période ont cultivé avec ferveur āgama et tantra. Ils ne se sont pas contenté de pratiquer leur enseignement comme moyen de salut personnel, ils nous ont aussi légué plusieurs ouvrages de leur propre main. Une liste de tels lettrés fervents du tantra doit inclure Appaya Dīkṣita (*c.* 1600), auteur de plus de cent ouvrages, dont le *Kuvalayānanda* mentionné ci-dessus. Parmi ses ouvrages tantriques, le plus connu est le *Śivādvaita-nirṇaya*. De même Mahīdhara, le célèbre commentateur du Veda est dit avoir composé le *Pañcamahodadhi* (*c.* 1588) et à Nīlakaṇṭha est attribué non seulement la *Nīlakaṇṭhī*, commentaire du *Mahābhārata*, mais aussi le *Śivatattvāmṛta* (*c.* 1680). Nous avons parmi d'autres le *Śrītattva-cintāmaṇi* (*c.* 1677), la *Śyāmā*, la *Tattvānanda-taraṅgiṇī* et le *Ṣaṭkarmollāsa* de Pūrṇānanda. Le Paṇḍita du Cooch-Bihar, Devanātha Ṭhakkura (env. XVIe s.) écrivit sept ouvrages sous le nom générique de *kaumudī*. Écrits en sanskrit classique, ils sont remplis de la terminologie tantrique dont l'élucidation demande encore beaucoup d'efforts. Ces textes nous font voir l'état d'esprit de quelques-uns des intellectuels les plus éminents de l'époque. Ils croyaient que seul comptait le salut personnel, individuel et que le meilleur chemin pour y parvenir était la *sādhanā* tantrique.

Dans le domaine du théâtre, on trouve de plus en plus de *bhāṇa*, *prahasana* et autres genres mineurs, ainsi que de pièces sur des thèmes religieux, dont quelques drames jaina, un bon nombre śaiva, comme le *Vidyā-pariṇaya* de Jīvānanda (fin XVIIe-début XVIIIe s.). Les drames inspirés par le mouvement de la bhakti occupent une place à part et nous pouvons mentionner ici le *Caitanya-caritrodaya* de Kavi Karṇapūra à titre d'exemple.

Parmi les *prahasana* le *Dhūrta-samāgama* de Jyotīśvara Kaviśekhara fut composé à la cour de Vijayanagar (*c.* 1487-1507). Il décrit le conflit entre un ascète mendiant, Viśvanagara, et son disciple, Durācāra, à propos de la belle Anaṅgasenā. Ils vont tous deux

trouver un brâhmane, Asajjāti, qu'ils prennent pour arbitre. Ce dernier qui porte bien son nom tente de prendre la fille pour lui-même. Dans le *Hāsyārṇava* de Jagadīśvara, le héros, un roi du nom de Anayasindhu, est accablé parce que dans son royaume tout est sens dessus dessous : les caṇḍāla et non les brâhmanes fabriquent les chaussures, les femmes sont fidèles à leur mari, ceux-ci fidèles à leur épouse, et les dieux sont respectés ! Dans son *Kautuka-sarvasva* qu'il écrivit pour une Durgāpūjā, Gopinātha Cakravartin fait déclarer par un de ses personnages que les ṛṣi ont condamné les vices parce qu'ils étaient eux-mêmes trop vieux pour jouir de l'existence. Cette pièce qui semble moins vulgaire, se termine par une scène au cours de laquelle un roi, pour satisfaire sa maîtresse, une courtisane, est amené à expulser de son royaume tous les brâhmanes. Le thème est assez semblable dans le *Dhūrta-nartaka*[1] de Sāmarāja Dīkṣita (*c.* XVIIe s.), dans le *Śṛṅgāra-bhūṣaṇa* de Vāmanabhaṭṭa-bāṇa (*c.* 1500), dans le *Śṛṅgāra-tilaka* de Rāmabhadra Dīkṣita et dans le *Vasanta-tilaka* de Varadācārya aussi connu sous le nom de Ammala Ācārya. Cette dernière pièce écrite pour une fête du temple de Mīnākṣī à Madurai, montre le héros, Bhujaṅgaśekhara, dans l'accablement parce que sa maîtresse l'a quitté pour revenir à son mari. Après les scènes habituelles, promenade dans le quartier des courtisanes, combat de béliers, combat de coqs, boxe, etc., l'héroïne rejoint son amant. Il existe encore quelques pièces de ce type, mais celles que nous avons citées sont très typiques du genre. Il est inutile de dire qu'en portée et en profondeur, la plupart ne supportent pas la comparaison avec les ouvrages des temps antérieurs. Il n'est pas cependant hors de propos, ici, d'attirer l'attention sur deux textes peu connus, attribués respectivement à Varadarāja (env. XVIIe s.), l'auteur de la *Madhya-siddhānta-kaumudī* et à Dhuṇḍi Kavi, les *Gīrvāṇa-pada-mañjarī* et *Gīrvāṇa-vāṅ-mañjari*[2] dont la scène se passe à Vārāṇasī. Dans le premier un maître de maison va inviter un ascète à déjeuner chez lui. Il y a une description détaillée des plats servis. L'ouvrage contient aussi une condamnation développée de toutes les philosophies, sans doute dans l'intention de montrer que seule la grammaire doit être étudiée. On y trouve encore une liste de lieux saints du Madhyadeśa, dont Kurukṣetra et Indraprastha. Le second

1. Les dates de la plupart de ces ouvrages, excepté les ouvrages tantriques ont été prises dans A. B. KEITH, *History of Sanskrit Literature*, London, 1920, p. 397. Pour les ouvrages tantriques, voir Gopinātha KAVIRĀJA, *Bhāratīya Sādhanā aur Saṃskṛti*, Patna, vol. I, 1963, vol. II, 1964.

2. Publiés dans *Journal of the Oriental Institute*, M.S. University, Baroda vol. VII, n° 4, juin 1958. P. K. GODE fut le premier à attirer l'attention sur ces textes. Voir *Studies in Indian Literary History*, Bombay, 1954.

ouvrage est plus intéressant. Un brâhmane Vājapeyī instruit commence sa journée en insultant sa femme, la traitant de *raṇḍā*, et son fils qu'il traite de *gardabha*, *balīvarda* et *rāṇḍeya*. Dans cette pièce aussi nous trouvons une longue liste des aliments alors en vogue à Vārāṇasī. On y voit aussi des noms de rues, de temples, de ghāṭ, une liste de brâhmanes venus de diverses autres régions et établis dans la ville. Les deux textes contiennent une liste de *durācāra* courants dans les différentes régions de l'Inde. Les deux listes sont à peu près identiques. Ces deux ouvrages sont très pauvres du point de vue littéraire, mais ont l'intérêt de montrer la vie de Vārāṇasī au XVIIe siècle.

On peut mentionner aussi le *Cimanī-carītra*[1] de Nīlakaṇṭha Śukla, élève du célèbre grammairien Bhaṭṭoji Dīkṣita. Il écrivit ce court poème pour chanter l'amour de Cimanī. Le mot « cimanī » qui en marathi signifie « moinelle » est ici un sobriquet de l'héroïne, bru de Alivardi Khan, alors gouverneur de Vārāṇasī. Elle s'était éprise d'un jeune brâhmane, Dayādeva Śarmā, qui n'eut point de scrupules à répondre aux avances de la dame, en dépit de son cordon sacré.

Cet examen, nécessairement bref, montre bien la médiocrité de la production littéraire, ainsi que son échec à refléter les idées nouvelles que nous voulions y chercher. La confrontation avec une culture étrangère ne semble pas l'avoir éveillée de la léthargie où elle était plongée depuis plusieurs siècles et qui la fit s'enfoncer de plus en plus dans le bourbier qu'elle avait elle-même créé.

Avant de conclure nous désirons voir le problème d'un autre angle. D'abord nous voudrions l'examiner du point de vue d'un des lettrés de cette époque, le Paṇḍitarāja Jagannātha, peut-être le plus grand de tous. Une analyse de son œuvre[2] nous donne une idée de la façon dont de tels lettrés approchaient les choses. En dehors du *Rasagaṅgādhara* déjà mentionné, nous avons cinq *stotra*, quatre compositions poétiques où le *śṛṅgāra* est prédominant, une autre composition, *Āsafa-vilāsa*, écrite en l'honneur de Shah Jahan, des stances isolées et rien d'autre. Un autre point de vue est donné par la carrière du grand lettré de Vārāṇasī, Kavīndrācārya Saras-

1. Voir P. K. Gode, « Historical Background of Cimanī Caritra of Nīlakaṇṭha Śukla », dans *Studies in Indian Literary History*, Bombay, 1954. En dépit de la sévérité de la loi musulmane même contre les liaisons entre musulmans et hindous, des aventures de ce genre sont connues. L'une est la liaison du Paṇḍitarāja Jagannātha avec une *yavanī*. Lolimbarāja, l'auteur du *Vaidya-jīvana-rahasya*, mentionné ci-dessus, eut pour maîtresse une musulmane, Ratnakalā. Son ouvrage entier est sous la forme d'un dialogue entre le vaidya et sa bien-aimée.

2. *Paṇḍitarāja-kāvya-saṃgraha*, Hyderabad, 1958.

vatī. Ce lettré, ascète et « homme riche »[1] fut connu à la cour mogole pendant trois générations, fut honoré par Shah Jahan, fut peut-être le maître de Dara Shukoh, le prince malheureux, et vécut assez pour servir l'assassin de son élève, Aurangzeb, le fanatique. Il connut Bernier et dut avoir quelques discussions avec lui à Delhi et à Vārāṇasī[2]. Il eut par conséquent toutes chances d'apprendre quels changements se produisaient alors en Europe. Mais si l'on en croit Bernier, le lettré-poète n'essaya même pas. Le fait apparaît aussi si l'on regarde le catalogue de sa bibliothèque qui a été maintenant publié[3]. En dehors des rubriques traditionnelles telles que *veda*, *vedāṅga*, les différentes écoles de philosophie ainsi que l'astrologie, l'*āyurveda*, les *purāṇa*, *smṛti*, *kośa*, poétique, théâtre, etc., elle comprend une bonne collection de textes tantriques, une de *dharmaśāstra* et *āśauca* en sus de celle de *smṛti*. Non seulement il y a totale indifférence à tout ce qui est extérieur à l'Inde, mais elle n'accueille même pas les thèmes indiens non brâhmaniques. La poignée de textes jaina est rassemblée sous le même chef de « *nāstika* » et la *Rājataraṅgiṇī*, avec ses compléments tardifs est rangée sous la rubrique de « *kathā-bhāga* » ; il n'y a pas même de section séparée pour l'histoire ! Les ouvrages sur le *Śilpa-śāstra* et les *kalā* viennent en dernier. Mais il est surprenant de voir qu'il n'y a pratiquement rien sur le principal adversaire de l'hindouisme, l'Islam. Bien plus, aucun texte de *śilpa* et de *kalā* ne semble traiter des nouveaux courants et techniques introduits durant cette période ou un peu avant. L'art du dôme ne trouve place dans aucun traité d'architecture. Les textes sur les costumes ne parlent pas des nouvelles coupes de vêtements adoptées par toute l'aristocratie. Il y a plusieurs ouvrages traitant de l'art vétérinaire, mais aucun ne mentionne le nouveau collier de cheval, ni non plus le fer qui allégeait la marche du cheval ou du bœuf.

A en juger par ces ouvrages, tout progrès aurait cessé à partir du xe siècle. Il n'y a aucun ouvrage sur la géographie ou l'histoire de l'Asie centrale, de la Perse, de l'Arabie ou de l'Afrique,

1. Ganganath JHA dans sa préface au *Kavīndrācārya-sūcipatram*, Baroda, 1921. P. K. Gode a établi l'identité entre Kavīndrācārya et le pandit qui est décrit par Bernier. Voir son article dans *Journal of the S.V. Oriental Institute*, Tirupati, vol. I, pt. 4, p. 1-16, et note dans *Jagadvijayacchandas* attribué à Kavīndrācārya, édité par C. Kunhan RAJA, Bikaner, 1945, p. XLVII ff.

2. Voir *Voyages de François Bernier*, Paris 1830, Tome II, p. 142 ff.

3. *Op. cité*. P. K. GODE dans son article, « Kavīndrācārya-sūci- Is it a dependable, means for the reconstruction of Literary Chronology ? », N.I.A., Mai 1943, réfute avec succès les vues de Benoytosh BHATTACHARYA (*Bull. of Rama Varma Res. Inst.*, juillet 1942, p. 77-91), à savoir que tous les ouvrages mentionnés dans cette liste appartiennent à une époque antérieure à *c.* 1650. Mais il admet aussi que le noyau de cette bibliothèque a dû appartenir au savant ascète lui-même.

qui auraient pu inspirer ou documenter le gouvernement. Même les anciens contacts avec la Malaisie et l'Indonésie tombèrent dans l'oubli, bien que des informations sur eux fussent consignées dans les Purāṇa. Le contact entretenu par les marchands musulmans qui opéraient à partir de l'Inde, n'excitait pas la curiosité de savoir quelque chose sur ces pays, qui fournissaient non seulement les épices, etc. mais aussi des matériaux utiles à la religion, tels que les graines de *rudrākṣa* dont sont faits les chapelets.

Du point de vue de la qualité littéraire, le seul agrément que l'on trouve dans ce vaste désert de la littérature sanscrite, est fourni par la nouvelle théorie de la poésie due à Jagannātha et par un bon nombre d'ouvrages écrits sous l'inspiration du mouvement de la bhakti amorcé par Caitanya. Le tableau d'ensemble est celui d'une médiocrité générale dans un âge qui à ses débuts fut un âge de progrès général et de prospérité. Comme cette période vit aussi l'épanouissement des langues indiennes modernes, hindi, urdu, bengali, etc., il vaut la peine de s'interroger sur les causes de la décadence de la littérature sanscrite. Probablement la première raison réside dans le fait que le fossé entre les langues parlées et le sanskrit était devenu de plus en plus large. Et deuxièmement le lettré sanskrit qui cherchait à maintenir intacte sa position dans les cours princières, était étranger aux aspirations du peuple.

Dans ces circonstances, un progrès, s'il pouvait y en avoir un, n'aurait pu se dessiner que dans un domaine comme celui de la philosophie. A en juger par certaines sources persanes et quelques textes sanskrits épars, quelques pas furent faits. Les idées des Sufi furent comparées à des idées du Vedānta. Le *Samudra-Saṃgama*[1] attribué à Dara Shukoh, examine les différences entre hindouisme et Islam, les trouve superficielles et fondées sur l'ignorance et conclut qu'elles sont dues à une compréhension insuffisante, parce qu'en réalité tous les chemins mènent à Dieu. Un peu plus tard, un certain Sītārām Kāyastha[2] cite des textes persans et arabes pour

1. Voir TARACHAND, *J. of G.N. Jha Res. Inst.*, Allahabad, vol. 2, pt. 1, Nov 1944 Voir P. K. GODE, Samudra Saṇgama, « A Philosophical work of Dara Shukoh », *B.I.S Mandal Quarterly*, Poona, 1943. Voir aussi du même auteur, *Studies in Indian Literary History*, Bombay, 1954. Dans son article P. K. Gode s'est référé à l'original persan de cet ouvrage, le *Majma-ul-Bahrain*, édité et traduit par M. MAHFUZ-UL-HAQ, Bibl. Indica, 246, 1929 ; de même qu'il a cité le texte sanskrit lui-même. Le texte sanskrit établit le fait que, bien que Dara Shukoh n'ait pas renoncé à sa foi dans le Koran, il en vint à considérer le Veda comme une autre version donnée par Dieu du même livre, et le fait que, renonçant à tout espoir de convaincre la masse des ignorants des deux partis, il entreprit d'écrire ce livre « par compassion pour sa propre famille », afin de montrer que Dieu est « partout manifeste ». Selon Haq, c'est cette conviction de Dara qui, ouvertement publiée dans son livre, tourna l'ulema contre lui.

2. Il y a un ms. de cet ouvrage dans la Bibliothèque du G. N. Jha Res. Inst., Allahabad. Voir TARACHAND, *loc. cit.*

montrer que les enseignements du *Yoga-Vāsiṣṭha*, tel qu'il est expliqué dans le *Jñāna-sāra* de l'ascète Kavīndrācārya Sarasvatī, sont en accord avec ceux des mystiques musulmans. Qu'un tel courant de pensée était apparu, devient évident quand on lit chez Bernier les lignes suivantes :

« Au reste pour conclusion je m'en vais vous découvrir le mystère d'une grande cabale, qui a fait beaucoup de bruit ces dernières années dans l'Indoustan, parce que certains pendets ou docteurs gentils en avaient infecté l'esprit de Dara et du sultan Sujah, les deux premiers fils de Chah-Jehan.

« Il n'est pas que vous ne sachiez la doctrine de beaucoup d'anciens philosophes, touchant cette grande âme du monde, dont ils veulent que nos âmes, et celles des animaux, soient des portions... C'est là la doctrine comme universelle des pendets gentils des Indes, et c'est cette même doctrine qui fait encore à présent la cabale des soufys, et de la plupart des gens de lettres de Perse, et qui se trouve expliquée en vers persiens si relevés et si emphatiques dans leur Goult-chen-raz ou parterre des mystères »[1].

Si les événements politiques qui conduisirent à la défaite et à la mort de Dara Shukoh, n'avaient pas mené Aurangzeb au pouvoir, peut-être le sanskrit serait-il devenu le véhicule d'innovations intéressantes dans le domaine de la philosophie, où les pensées sufi et vedāntique se seraient mêlées et épanouies en une synthèse plus satisfaisante. Mais il ne devait pas en être ainsi.

Delhi.

1. Bernier, *op. cit.*, tome II, p. 148.

DIE WURZEL *VĪ-* IM *ṚGVEDA*

VON

W. P. SCHMID

Bereits in IF. 70 (1965) 6 f. wurde bemerkt, daß die Semasiologie der Wurzel *vī-* noch einer besonderen Untersuchung bedürfe. Tatsächlich genügt ein Blick in H. Grassmann's Wörterbuch (S. 1312 ff.) oder in K. F. Geldner's Übersetzung des Ṛgveda, um zu zeigen, daß eine Studie über die Wurzel *vī-* notwendig ist und keine weitere Rechtfertigung erfordert. Auch L. Renou, dem diese Zeilen in dankbarem Gedenken zugeeignet sind, ist im Verlauf seiner *Études védiques et pāṇinéennes* mehrfach auf die Probleme dieser Wurzel eingegangen[1] und sagt IV 27 : « Le sens de *vī-*... est particulièrement évasif » oder spricht XII 123 von einer « racine fluide ». Ziel der folgenden Paragraphen ist der Versuch, wenigstens innerhalb des RV. zu einer einwandfreien Bedeutungsangabe zu gelangen, so daß die Übersetzung jeder Stelle dem vagen Sprachgefühl einzelner Übersetzer entzogen werden kann.

1.1. Die Grundbedeutung einer Wurzel (d.h. eines bedeutungstragenden Elements, eines Lexems) realisiert sich in ihren Kontextbedeutungen und verhält sich zu diesen wie die Phoneme zu ihren phonetischen Realisationen. Die Wurzelbedeutung muß also aus den Kontextbedeutungen abstrahiert werden. Methodischer Ausgangspunkt ist also die Feststellung und Klassifizierung der Kontexte, nicht eine (meist voreingenommene) Interpretation einzelner Stellen.

1.2. Als linguistische Texteinheit gilt hier der RV. Eine Statistik lehrt, daß der Kernbereich der Wurzel *vī-* in den Agni-Hymnen der Bücher IV, VI und VII zu suchen ist. In den anderen Büchern kommt das Verbum mindestens ebenso häufig außerhalb der Lieder

1. *EVP.* III 20 f. ; IV 27 ; 37 ; 52 ; 84 ; IX 80 ; 91 f. ; XII 93 f. ; 109 ; 123 ; XIII 94 ; 100 ; 121 f. ; 122 ; 125 ; XIV 60 ; 70 ; 71.

an Agni vor wie innerhalb dieser Hymnen selbst. In Buch IX findet sich nur je ein finiter und ein infiniter Beleg (s. aber § 9). Der Versuch aber, von den Agnihymnen der Bücher IV, VI, VII auszugehen, scheitert an der geringen Zahl klarer Beispiele der Simplicia, so daß man zweckmäßigerweise vom RV. als Textkorpus ausgeht und festzustellen sucht, inwiefern das Ergebnis die Einheit rechtfertigt oder ihr widerspricht. Die bekanntlich im RV. vorhandenen diachronen Differenzen, die vorhandenen Stildifferenzen zwischen den einzelnen Liedergruppen werden also zunächst hinter dem synchronen Begriff : vedische Priestersprache zurückgestellt. — Da in diesem Kontext weitere Nuancierungen nicht faßbar sind, genügt hier die Unterscheidung Grundbedeutung—Kontextbedeutung.

2.1. Zwei Vergleiche im Kontext der Wurzel *vī-* erlauben eine erste Zweiteilung :

RV.I 186,5 *śíśuṃ ná pipyúṣīva veti síndhuḥ*[1]

veti drückt also eine Beziehung aus, die mit der zwischen einer milchstrotzenden Kuh und ihrem Jungen vergleichbar ist. Wir nennen diese Beziehung positiv oder freundlich.

2.2. Die Stelle :

RV.I 105,7 *tám mā vyanti ādhío*
vṛ́ko ná tṛṣṇájam mṛgám

bringt den Vergleich mit der Beziehung zwischen Wolf und Wild, dem jener an der Quelle auflauert. Dieses Verhältnis von Subjekt zu Objekt nennen wir negativ oder feindlich. Die Menge aller Belege kann also in zwei Klassen geteilt werden : Eine Klasse, die alle diejenigen Stellen mit einer Form von *véti* umfaßt, an welcher die Beziehung vom Subjekt zum Akkusativ-Objekt sich ähnlich gestaltet wie zwischen Kuh und Kalb und eine zweite mit der Wolf-Wild-Beziehung. Aber damit ist die Gliederung der Kontextbedeutungen noch nicht erschöpft.

3. Die formale Umgebung des Verbums *véti* unterscheidet sich danach, ob sich *véti* auf eine Person, einen konkreten oder abstrakten Gegenstand des Opfers, oder ob es sich auf eine Handlung bezieht. Im ersten Falle steht ein Akkusativ-Objekt, im zweiten Falle ein dativischer Infinitiv. Mit anderen Worten, *véti* kann sowohl als Voll- als auch als Hilfsverbum fungieren. Daraus ergibt sich zunächst folgendes Schema :

1. Zur Übersetzung vgl. L. Renou, *EVP.* V 9 ; Kommentar IV 37.

vī- \ + { 4.1. Person, Sache
/ + { 4.2. Handlung
\ — ' 4.3. Person, Sache
/ ' 4.4. Handlung

4. Unsere Aufgabe ist es nun, dieses Schema mit dem Material auszufüllen, soweit es eindeutig einer der 4 Gruppen zugeordnet werden kann. Wenn das Objekt das Opfer oder einen Bestandteil des Opfers bezeichnet und als Subjekt Agni oder eine andere Gottheit fungiert, kann die Zugehörigkeit zur Gruppe 4.1. als sicher gelten. Der leichteren Übersicht wegen empfiehlt es sich, die Belege nach den Göttern zu ordnen, zu deren Anrufung das Lied oder der Vers mit dem fraglichen Beleg gehört und zunächst nur die Simplicia des Verbum zu berücksichtigen.

Gruppe 4.1. : Lieder an Agni :

vér adhvarásya dūtíāni *vidvấn* IV 7,8 ; *véṣṭd v asya* dūtíam IV 9,6 ; *yád vér mártāya* devấn I 77,2 ; *vīhí haviṣā yákṣi* devấn VII 17,3 ; *giró 'vasā vetu* dhītím I 77,4 ; *vīhí* pūroḷấśam *áhutam tiroáhnyam* III 28,3 ; bhāgaṃ *no átra vásumantaṃ vītāt* X 11,8 ; *vīhí* mṛḷīkáṃ *suhávo na edhi* IV 1,5 ; *svastí veṣi* rāyáḥ VI 4,8 ; *sémấṃ vetu* vấṣatkṛtim VII 15,6 ; *viśve hí tvā... jánāso... hótāram sádmasu priyáṃ vyánti* váryā purú V 23,3[1] ; *yákṣi véṣi ca* váryam VII 16,5 ; *vīhí* svastíṃ sukṣitíṃ *divó nṝn* VI 2,11[1] ; *vetu me śṛṇávad* dhávam V 14, 5 ; *véṣi* hotrám *utá* potrấṃ *yajatra* I 76,4 ; X 2,2.

Diesem Katalog der Objekte der Wz. *vī-* fügen die anderen Hymnen, die nicht an Agni gerichtet sind, nichts Wesentliches hinzu : Entweder kehren dieselben Begriffe wieder : *vīhi* devấn VI 50,2 (Viśve Devāḥ) *té no vyantu* varyấm III 8,7 (Opferpfosten) ; *vīhí śūra* puroḷấśam III 41,3 (Indra) ; *vétīd vasya* práyatā *yatamkaráḥ* V 34,4 (Indra) ; *yad tśāno bráhmaṇā véṣi me* hávam II 24,15 (Brahmaṇaspati) ; *vihí* hótrā *ávītā...* ráyaḥ IV 48,1 (Vāyu) ; oder zumindest das Begriffsfeld der Opferterminologie bleibt gewahrt : *vītho* adhvarám I 151,7 (Mitra, Varuṇa)[2] ; *vītáṃ me* yajñám X 61,4 (Viśve Devāḥ) ; *Índrāparvatā... vītáṃ* havyấny *adhvaréṣu* III 53,1 (Indra) ; *Índrāgnī... vītáṃ* havyấni VI 60,15 (Indra u. Agni) ; *havyấni ca prátibhṛtā vītáṃ naḥ* VII 68,1 (Aśvins) ; *utá stutấso marúto vyantu viśvebhir nấmabhir náro* havírṃṣi VII 57,6 (Maruts) ; *vyántu bráhmāṇi puruśāka* vấjam VII 19,6 (Indra) ; *divás* páyo *didhiṣāṇā aveṣan* X 114,1 (Viśve Devāḥ) ; *sá hí dyutấ vidyútā véti* sáma X 99,2 (Indra).

1. Beachte den doppelten Akkusativ der Person und der Sache.
2. Mit *pra* auch in Vs. 3.

4.2. Die Zahl der Belege, in welchen *vī-* als Hilfsverbum fungiert, ist — gemessen an 4.1. — gering. Eine Trennung in Agni- und Nicht-Agnihymnen kommt hier nicht in Frage, weil mit zwei Ausnahmen alle Stellen in Agnihymnen vorkommen. Die eine der beiden Ausnahmen gehört zu Gruppe 4.4. Besonders hervorzuheben ist die Verbindung von *vī-* mit *vītáye* im ersten Beispiel :

1. *yásya dūtó ási kṣáye véṣi havyáni vītáye* I 74,4 (Agni)[1],
2. *mártam śaṃsaṃ viśvádhā véti dhā́yase* I 141,6 (Agni),
3. *véṣṭd v asya dūtyàṃ*[2]*... havyám mártasya vóḷhave* IV 9,6 (Agni),
4. *vátso... véti stótava ambíam* VIII 72,5 (Agni),
5. *vémi tvā pūṣann ṛñjáse vémi stótava āghṛṇe* VIII 4, 17 (Indra).

4.3. Wenn die Gruppe 4.3. vollständig disjunkt von der Gruppe 4.1. sein soll, dann dürfen in ihr keine Begriffe der Opferterminologie als Objekt der Wz. *vī-* vorkommen, und das ist auch nicht der Fall. Von allen hierhergehörigen finiten Belegen gehört nur einer einem Agnihymnus an, und dieser unterscheidet sich von denen der Gruppe 4.1. dadurch, daß er angibt, was Agni n i c h t tun soll.

padáṃ *ná vety ódatī* I 48,6 (Uṣas)[3],
mā́ bhrā́tur agne ánṛjor ṛṇám veḥ IV 3,13 (Agni),
véti druháḥ IX 71,1 (Soma),
Triláḥ... áyudhāni *véti* X 8,7 (Indra),
váyad vatsó vṛṣabháṃ *śā́śuvānaḥ* X 28,9 (Indra).

4.4. Ebenso wie sich Gruppe 4.1. und 4.3. durch den Gegensatz Opferterminologie/Nicht-Opferterminologie unterscheidet, läßt sich auch der Unterschied der Gruppen 4.2. und 4.4. bestimmen. Infinitive, die zur Bezeichnung der Opferbeförderung, des Lobens und Preisens gehören, zählen zu 4.2. Dagegen zählt zu 4.4. nur ein Beleg, der aber formal eng mit dem *áyudhāni veti* in 4.3. zusammengehört :

véṣṭd éko yudháye bhū́yasaś cit V 30,4 (Indra).

5. Das Material der Klassen 4.1. und 4.3. kann noch dadurch erweitert werden, daß man die Differenzierung Opferterminologie/Nicht-Opferterminologie nicht nur für das Akkusativ-Objekt gelten läßt, sondern auf den Satzkontext ausdehnt. Damit ergibt sich

1. Vs. 6 mit *havyá... vītáye* beweist, daß Vs. 4 in *veṣi || havyáni vītáye* zu zerlegen ist. Eine figura etymologica (s. dazu J. Gonda, *Stylistic Repetition in the Veda* 273 ff.) liegt hier nicht vor.

2. s.o. 4.1.

3. Vgl. *padáṃ devásya námasā vyántaḥ* VI 1, 4 (Agni) und hinsichtlich der Bedeutung *abhrātáro ná yóṣaṇo vyántaḥ* IV 5, 5 (Agni Vaiśv.).

dann zugleich, daß die Präverbien *ā*, *upa*, *pra* und *prati*, die mit *vī-* verbunden werden können, sowohl auf der positiven als auch auf der negativen Seite unserer Klassifizierung auftreten (das Perfekt von *vī-* kommt im RV. nur mit Präverb vor !), m.a.W. diese Präverbien modifizieren die Kontextbedeutung in kaum feststellbarer Weise. Folgende Belege erlauben so ebenfalls eine eindeutige Zuordnung, ohne daß eine Textinterpretation erforderlich wäre :

ā́ dūtíam bhr̥gavāṇo[1] *vivāya* I 71,4 (Agni),
ágnīṣomā havíṣaḥ práskhitasya[2] *vītáṃ háryataṃ vr̥ṣaṇā juṣéthām* I 93,7 (Agni u. Soma),
vītám pātám páyasa[3] *usríyāyāḥ* I 153,4 (Mitra, Varuṇa),
yájasva vīra prá vihi manāyatáḥ[4] II 26,2 (Brahmaṇaspati),
práti vīhi práskhitam somyám mádhu, píba... II 36,4 (Götterturnus),
práti tān (stokān) devaśó vihi III 21,5 (Agni),
Śáṃsā mahā́m índraṃ yásmin víśvā ā́ kr̥ṣṭáyaḥ somapā́ḥ kā́mam ávyan III 49,1 (Indra),
agnír no yajñám úpa vetu[5] V 11,4 (Agni),
práti na īṃ surabhíṇi (scil. *vītátamāni havyā́*) *vyantu* VII 1, 18 (Agni),
yajñám mártasya ripóḥ nópa veṣi jātavedaḥ VIII 11,4 (Agni),
ā́ tú naḥ sá vayati gávyam áśvyaṃ stotr̥bhyo maghávā śatám VIII 21,10 (Indra),
áyur vásāna upa vetu śéṣaḥ X 16,5 (Leichenfeuer),
véti tvā́m upasécanī[6] X 21,2 (Agni),
ā́ no devā́nām úpa vetu śáṃso víśvebhis turaír ávase[7] *yájatraḥ* X 31 1 (Viśve Devāḥ),
tám evá manye nr̥pátiṃ jánānāṃ yaḥ prathamó dákṣiṇām ā vivā́ya X 107,5 (Dakṣinā).

Alle diese Belege sind zu Gruppe 4.1. zu stellen. Zu 4.2. gehört : *véty adhvaryúḥ pathíbhī rájiṣṭhaiḥ práti havyā́ni vītáye* VIII 101,10 (verschiedene Götter), wobei *véṣi havyā́ni vītáye* I 74,4 (oben 4.1.) zu vergleichen ist.

Auch für die Gruppe 4.3. gibt es einige zusätzliche Belege :

1. = Agni ; vgl. RV. IV 7, 8 ; 9, 6 (s.o. 4.1.).

2. Partitiver Genitiv, vgl. A. A. MacDonell, *A Vedic Grammar for Students* § 202. Zur Übersetzung vgl. L. Renou, *EVP.* IX 72 ; *vyantu havíṃṣi* VII 57, 6 (s.o. 4.1.).

3. Partitiver Genitiv, vgl. *divás páyo... aveṣan* X 114, 1 (s.o. 4.1.) und L. Renou, *EVP.* V 77. Zum Nebeneinander von *vī-* und *pā-* vgl. auch *vyántā pántā* I 122,4 und L. Renou, *EVP.* IV 27.

4. Zum Nebeneinander von *yaj-* und *vī-* vgl. *yákṣi véṣi* VII 16, 5, *vīhi... yakṣi* VII 17, 3 (oben 4.1.) und *iṣṭáṃ vītám* I 162, 15.

5. vgl. *vītám me yajñám* X 61, 4 (s.o. 4.1.).

6. Zu *upasécanī (dárvi)* vgl. L. Renou, *EVP.* XIV 75.

7. Falls *ávase* Infinitiv zu *ávati*, dann gehört die Stelle zu Gruppe 4.2.

ā́ yád dhárī indra vivratā́ vér... I 63,2 (Indra),
véty ágrur jánivān vā́ áti spr̥dhaḥ samaryatā́ mánasā V 44,7 (Viśve Devā́ḥ),
prá-pra tā́n dásyūñr agnír vivāya VII 6,3 (Agni),
asnātā́po vr̥ṣabhó ná prá veti X 4,5 (Agni).

6.1. Auf der Basis der ausgebreiteten Kontexte der Wz. *vī-* lassen sich nun verhältnismäßig leicht die Kontextbedeutungen dieser Wurzel angeben und in unser oben gegebenes Schema einfügen. Folgende Bedingungen muß der gesuchte Ansatz erfüllen :

a) *vī-* ist Voll- und Hilfsverbum, gelegentlich sogar in einem Satz *(véti... vītáye)*.

b) *vī-* erlaubt den Zusatz von Richtungsadverbien *ā́*, *upa*, *pra*, *práti*, ohne daß die Handlungsrichtung des Verbums sich änderte.

c) Innerhalb der Opferterminologie ist *vī-* eine positive Handlung der Götter, meist Agnis, selten der Menschen.

d) Außerhalb der Opferterminologie bezeichnet *vī-* eine feindliche Handlungsweise, von Agni nur in Ausnahmefällen gesagt.

e) Objekt von *vī-* können belebte Wesen, aber auch Unbelebtes und Abstraktes (incl. Verbalabstrakta) sein.

Diese Bedingungen werden erfüllt, wenn man *vī-* mit « sein Augenmerk richten auf » wiedergibt, die positive Seite mit « (sich) jemandem zuwenden » (bei doppeltem Akkusativ « sich an jemanden wenden um... »), die negative Seite mit « trachten nach » ausfüllt. In IF. 70,7 wurde an die Wz. *sek^{u}-* erinnert. Diese erlaubt uns auch hier, den Übergang « trachten nach » → « (ver)folgen » verständlich werden zu lassen. Die Kuh wendet sich dem Kalbe zu, der Wolf trachtet nach dem (verfolgt das) Wild (c, d). Agni in seiner Eigenschaft als Opferbote, der Priester richtet sein Augenmerk darauf, die Opfergaben (den Göttern) zuzuwenden (a, b). Man verfolgt die Feinde, die Spur, die Schuld und trachtet nach den Waffen (d, e), man richtet sein Augenmerk auf die Götter, das Opfer oder die Barmherzigkeit (c, e). Die Menschen wenden sich an den Hotr̥ oder an die Himmelsbewohner um Glück und Gaben.

6.11. Wenn nach § 6.1. b) der Zusatz von Präverbien wie *ā́* oder *upa* keine Veränderung der Handlungsrichtung des Verbums *vī-* verursacht, dann muß eine solche Wirkung jedoch von solchen Präverbien erzielt werden, die in die entgegengesetzte Richtung weisen. Wenn also *á... kā́mam vī-* (III 49,1 ; s.o. § 5) mit « sein Verlangen richten auf » übersetzt werden darf, wird *ná kā́mo ápa veti me* V 61,18 (Maruts) mit « mein Verlangen wendet sich nicht ab » wiederzugeben sein[1].

1. Ähnlich *ná ghā́ tvadr̥g ápa veti me mánas* X 43, 2 (Indra).

6.12. Ebenso wie zwischen *práti* und *áva+cakṣ-*, *dhī-*, *spaś-* keine Gegensätze, sondern nur Nuancierungen existieren, die aus « entgegen- » und « herabblicken » hervorgehen, ist auch bei *prati-* und *ava+vī-* keine Opposition faßbar. Allerdings kommt *ava+vī-* auch nur einmal in einem Indra-Hymnus des 10. Buches vor :

áva veti sukṣáyam sutḗ mádhu X 23,4

« (Indra) richtet sein Augenmerk herab auf den im Ausgepreßten (Soma) wohl wohnenden Honig. » Damit vergleiche man *práti vīhi prásthitaṃ somyáṃ mádhu* II 36,4 (s.o. § 5)[1].

7. Die bisherigen Ergebnisse unserer Betrachtungen beruhen auf der Klassifizierung der jeweiligen Kontexte mit Objektsakkusativen oder dativischen Infinitiven. Es gibt nun jedoch einige Stellen, die die Anwendung solcher Kriterien nicht erlauben, weil entweder das Objekt sich nicht in die Zweiteilung Opferterminologie/Nicht-Opferterminologie hineinzwängen läßt (7.1.) oder aber überhaupt nicht bezeichnet wird (7.2;3).

7.1. An Stellen wie *sūríṃś cid yádi dhiṣá́ véṣi jánān* I 173,8 (Indra)[2] und *véṣi prapitvé mánuṣo yajatra* I 189,7 (Agni) erlauben sowohl die syntaktische Konstruktion als auch die Terminologie des weiteren Kontextes eine klare Zuordnung zur Gruppe 4.1. und damit eine Übersetzung « sich den Menschen zuwenden ». Auch damit ist der Gegensatz gewahrt, der an der zweiten Stelle *véṣi prapitvé... / abhipitvé mánave śā́syo bhūḥ* gefordert ist. Außerhalb der Opfermahlzeit soll Agni den Menschen zugewandt (geneigt) sein, während des Mahles läßt er sich von ihm regieren. Für ein « tu attaques » (L. Renou, *EVP.* XII 109) fehlen m. E. die Grundlagen. Keine sichere Entscheidung erlaubt dagegen : *ápāmīvām bā́dhate véti sū́ryam abhí kṛṣṇéna rájasā dyā́m ṛṇoti* I 35,9 (Savitṛ). Geldner übersetzt : « Er vertreibt die Krankheit, treibt die Sonne an ; er reicht mit dem schwarzen Dunst bis an den Himmel ». « treibt... an » läßt sich aber vom Kontext (Savitṛ am Abend) gar nicht rechtfertigen. Nach unserem in § 4 gegebenen Schema sollte die Stelle zur Gruppe 4.3. gehören, in der sich die Grundbedeutung : 'Augenmerk richten auf' als 'trachten nach' '(ver)folgen' realisiert. Übersetzt man : « er folgt der Sonne », ist die Beziehung zum

1. Das Präverb *ni* ist im RV. mit dem Intensivum von *vī-* verbunden. Zu den beiden Belegen *ni veveti palitó dūtá āsu* III 55, 9 und *ni veveti śréṇibhī ráthānām* IV 38, 6, vgl. L. Renou, *EVP.* IV 52 (« foncer sur »). Für *vér ná vevīyate matíḥ* X 33, 2 ist der Ansatz eines 2. *vī-* « flattern » kaum erforderlich (anders : F. B. J. Kuiper, *Nasalpraesentia* 53).

2. Zu *dhiṣ-* an dieser Stelle vgl. L. Renou, *EVP.* I 5 Anm. 1.

folgenden *dyắm ṛṇoti* hergestellt und die Stelle auch inhaltlich einwandfrei.

7.2. Statt eines Akkusativs begegnet ein Dativ an vier Stellen des RV. :

1. *ắ yó vivắya sacắthāya daívya indrāya víṣṇuḥ* I 156,5 (Viṣṇu),
2. *agnír námasā rātắhavyo vér adhvarắya* IV 7,7 (Agni),
3. *ắ yó vivắya sakhyắ sákhibhyó 'parihvṛto átyo ná sápliḥ* X 6,2 (Agni),
4. *bhúvaś cákṣur mahá ṛtásya gopắ bhúvo váruṇo yád ṛtắya véṣi* X 8,5 (Agni).

Zunächst wird man fragen, ob es sich in diesen vier Fällen ebenfalls um die hier erörterte Wz. *vī-* handelt, denn man hat ja bereits hinter der Form *veṣi* die Wurzel *viṣ-* vermutet[1] und darüber hinaus ist die Zahl der angesetzten homonymen Wurzeln *vī-* umstritten. Die Identität kann jedoch bewiesen werden an der Stelle IV 7,7, wo dem *vér adhvarắya* im folgenden Vers ein *vér adhvarásya dūtiāni* (s. § 4.1.) entspricht. Sie kann ferner bestätigt werden durch einen Vergleich der beiden *ắ yó vivāya*...-Stellen mit *evắ devắn indro vivye* X 49,11 (Indra's Selbstlob) « Also wandte sich Indra an die Götter. »

Wenn aber *vī-*(+ Dativ) mit dem *vī-*(+Akkusativ) identisch ist, dann kann die oben § 4.1. zitierte Stelle *yád vér mártāya devắn* I 77, 2 « wenn du dich für den (zu Gunsten des) Menschen an die Götter wendest » Aufschluß über die Funktion des Dativs geben. Der Dativ steht also nicht an Stelle eines Akkusativs, sondern neben einem Akkusativ[2]. Damit ergibt sich für *vī-* in Gruppe 4.1. :

vī-+Akk. (Pers.) = « sich jemandem zuwenden »,
vī-+Akk. (Sache) = « sich einer Sache zuwenden »,
vī-+Akk. (Sache)+Akk. (Pers.) = « sich an jemanden wenden um etwas »,
vī-+Dativ (Pers.)+Akk. (Pers.) = « sich für jemanden an jemanden wenden »,
vī-+Dativ (Pers.) = « sich für jemanden verwenden »,
vī-+Dativ (Sache) = « sich für etwas verwenden ».

agnír... vér adhvarắya IV 7,7 ist also wiederzugeben durch « Agni möge sich für das Opfer verwenden », *bhúvo váruṇo yád ṛtắya veṣi*

1. Vgl. L. Renou, *EVP.* XII 93 ; XIII 100 ; 125 ; XIV 60.
2. Das wird auch dadurch bestätigt, daß die Dative *sacắthāya, indrāya, sákhibhyaḥ, ṛtắya* nicht als Akkusativ-Objekte vorkommen. (Nur *adhvará-* kommt in beiden Formen vor.)

X 8,5 durch « Du wirst Varuna, wenn du dich für das Ṛta verwendest »[1].

Schwierigkeiten bereitet unser Beleg Nr. 3 wegen der Vieldeutigkeit der Kasusform *sakhyā́*. K. F. Geldner (Anm. z. St.) zieht unseren Beleg Nr. 1 als Parallele heran und hält *sakhyā́* für einen Dativ (= *sakhyā́ya*)[2]. Mit Hinweis auf *sákhāyam sakhyā́ vavṛtyām* X 10,1 kann *sakhyā́* auch als Instrumental verstanden werden[3], und endlich läßt sich *sakhyā́* als Akkusativ Plur. deuten[4]. Die letztere Deutung verdient unbestreitbar den Vorzug, weil sie auf der einen Seite keine formalen Singularitäten in Kauf nehmen muß und auf der anderen Seite im Agni-Bereich bleibt. Unser Beleg 3 ist dann zu übersetzen « (Agni) hat sich den Freundschaftsdiensten für seine Freunde zugewandt ohne Umschweife wie ein Renngespann ». Tatsächlich ist es auch nicht möglich, *sacáthāya* in I 156,5 zur Deutung von *sakhyā́* heranzuziehen, da *sacáthāya* als Nomen actionis in infinitivischer Funktion verwendet ist[5]. Damit reiht sich Beleg 1 in die Gruppe 4.2. ein : « Der göttliche Viṣṇu hat sein Augenmerk darauf gerichtet, Indra zu folgen. » Zur Konstruktion *sacáthāya... índrāya* vergleiche man *vṛtrā́ya hántave*[6].

7.21. Mit *sacáthāya* ist zugleich die Frage aufgeworfen, ob man die nominalen Dative mit den infinitivischen Dativen im RV. (Gruppe 4.2. und 4.4.) verbinden darf, und im Grunde bereits positiv beantwortet. Dativus commodi und finaler Dativ sind demnach nur zwei verschiedene Kontext-Realisationen der Dativfunktion.

7.3. Es bleiben nun nur noch einige wenige Stellen zu erörtern, die wegen elliptischer Ausdrucksweise zunächst Schwierigkeiten bereiten, jedoch nichts enthalten, was den bisherigen Ergebnissen widersprechen könnte.

7.31. In *véṣi hy àdhvarīyatā́m upavaktā́ jánānām havyā́ ca mā́nuṣāṇām* IV 9,5 (Agni) ist nur ein Infinitiv von « sein » zu ergänzen ; dann enthält der Satz eine durch *ca* verbundene Kombination der Konstruktionen 4.2. und 4.1. : « Du richtest dein Augenmerk darauf,

1. Anders zu den beiden Stellen L. Renou, *EVP.* XIII 100.

2. Über mögliche Dative auf *-ā* der *a*-Stämme im RV. s. J. Wackernagel, *Altind. Grammatik* III § 41.

3. Vgl. die Diskussion bei Ch. Hauri, *Zur Vorgeschichte des Ausgangs -Ena...* § 282.

4. So zuletzt L. Renou, *EVP.* XIV 67 mit Verweis auf *ú dūtiam... vivāya* I 71, 4 (s.o. § 5).

5. Vgl. J. Wackernagel-A. Debrunner, *Altind. Grammatik* II 2, § 75 c.

6. Vgl. P. Sgall, *Die Infinitive im Ṛgveda* (Acta Universitatis Carolinae 1958, Philologica II) 201 ff.

Upavaktṛ der Leute zu sein, die den Adhvaryudienst versehen, und auf die Opferspenden der Menschen »[1].

7.32. Auch die folgenden Belege tragen nichts zur Deutung der Wz. *vī-* bei, sondern setzen diese bereits als gegeben voraus, d.h. ihre Interpretation verlangt einen größeren Kontext als den des Verses : sei es den Hymnus, in dem sie vorkommen, sei es den RV. als Corpus. Die gegebenen Übersetzungen haben daher nur den Wert von Vorschlägen :

1. *préṣad véṣad váṭo ná sūríḥ* I 180,6 (Aśvins) « Der Lohnherr soll zufriedenstellen, soll sein Augenmerk richten (auf uns schnell) wie der Wind. » Zum Vergleich mit der Schnelligkeit des Windes vgl. *véty adhvaryuḥ pathíbhī rájiṣṭhaiḥ* VIII 101,10 (s.o. S.617) oder *áparihvṛta-* X 6,2 (s.o. 7.23).

2. *dadhanvé vā yád īm ánu vócad bráhmāṇi vér u táṭ* II 5,3 (Agni) « Sobald er aber im Lauf ist und unsere Formulierungen verkündet, wendet er sich dem (Dienst als Boten) zu. » Da in Vs. 1 Agni als Hotṛ, in Vs. 2 als Potṛ angesprochen wird (vgl. oben 4.1. *véṣi hotrám uta potrám* I 76,4), darf man hier — wegen *dadhanvé — táṭ* auf *dūtíam* (vgl. IV 9,6 oben 4.1.) beziehen[2].

3. *vyántv in nú yéṣu mandasānáḥ* II 11,15 (Indra). « Sie sollen sich (den Somatränken) zuwenden, an welchen du dich berauschst. » Während an der Ergänzung einer Entsprechung von *somyáṃ mádhu* der Kontext keinen Zweifel läßt (s. auch K. F. Geldner z. St.), sind das Subjekt von *vyantu* wahrscheinlich die im vorangehenden Vers genannten Vāyus.

4. *utá gnā́ vyantu devápatnīḥ* V 46,8 (Viśve Devāḥ) « Auch die Götterfrauen sollen sich (für uns) verwenden. » Diese Übersetzung wird gestützt durch Vs. 7 : *devā́nām pátnīr uṣatír avantu naḥ.*

5. *véṭid divó janúṣā kác cid śúciḥ* VI 15,1 (Agni) « Der von Geburt an Reine wendet sich in jeder Weise an (die Herren) des Himmels. » Die Ergänzung erfolgt hier nach *vīhí... divó nṝ́n* VI 2,11 (Agni)[3].

6. *prá krandanúr nabhanyàsya vetu* VII 42,1 (Viśve Devāḥ) « Das Dröhnen des hervorbrechenden (Liedes) soll das Augenmerk (der Angirasiden) auf sich lenken. » *nabhanyà-* ist u.a. Attribut von *sā́ma*[4]. Damit wäre diese Stelle die intransitive Entsprechung zu transitivem *sá... véti sā́ma* X 99,2 (s.o. 4.1.).

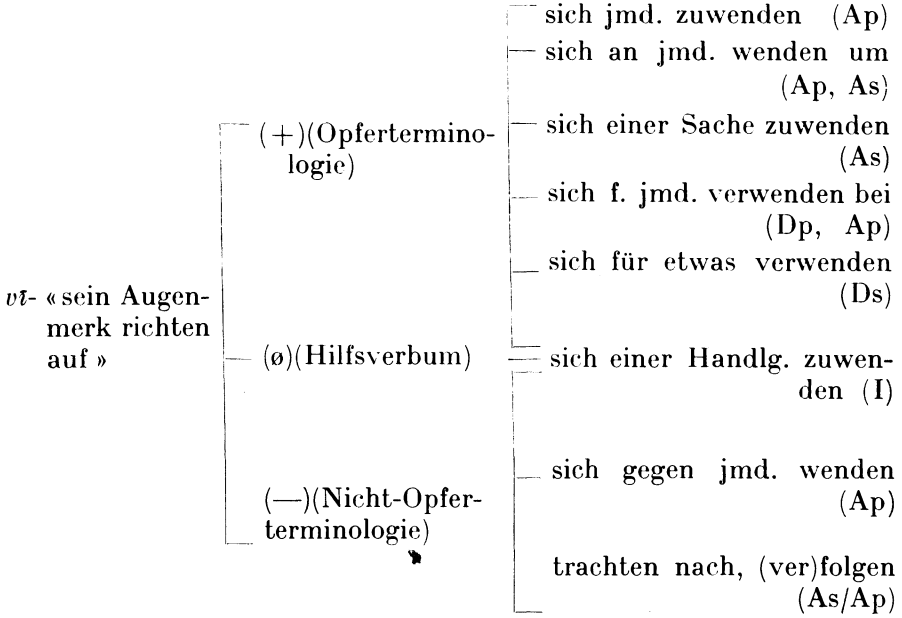
1. Vgl. K. F. Geldner z. St. ; L. Renou, *EVP.* XIII 101 ; ähnlich *véṣi hy àdhvarīyatāṃ ágne hótā dáme viśā́m* VI 2, 10 (Agni), dazu L. Renou, *EVP.* XIII 121 f. Von hier aus ist auch *ágne yád adyá viśó adhvarasya hotaḥ... véḥ* VI 15, 14 (Agni) zu verstehen : Aus dem Vokativ muß zu *viśáḥ* ein *hótā* ergänzt werden (s. K. F. Geldner z. St.). L. Renou, *EVP.* XIII 135, ergänzt nach IV 7, 8 *dūlyáni.*

2. Anders L. Renou, *EVP.* XII 45 (emploi de *brahmáṇ* en sus).

3. L. Renou übersetzt (*EVP.* XIII 134) : « il arrive du (haut du) ciel ».

4. Vgl. L. Renou, *EVP.* IV 103.

8. Auf der Grundlage des vorgeführten Materials läßt sich nun das in § 3 gegebene Schema ausfüllen und korrigieren, denn es hat sich gezeigt, daß der Gegensatz Opferterminologie/Nicht-Opferterminologie in denjenigen Sätzen keine Rolle spielt, in welchen die Wz. *vī-* die Stelle eines Hilfsverbums einnimmt[1].



Dieses Schema zeigt, daß die plus-Seite sowohl hinsichtlich der Zahl der Belege als auch im Hinblick auf die Zahl der Konstruktionsmöglichkeiten stärker ausgebaut ist als die minus-Seite, und das ist bei Berücksichtigung des recht eintönigen Quellenmaterials in gar keiner Weise verwunderlich. Gerade die Verwendung mit Infinitiv aber verrät, daß die Wz. *vī-* nicht nur im Bereich der Jagdterminologie zuhause war, daß also « verfolgen » nur eine Realisation der viel weiteren Grundbedeutung ist.

9. Die nominalen Verwendungen der Wz. *vī-* lassen sich auf der Grundlage der verbalen mühelos verstehen :

kuvín no agnír ucáthasya vī́r ásad? I 143,6 (Agni) « Ob Agni wohl unserem Liede zugewandt sein wird ? » — Warum an dieser Stelle nicht eine verbale Ausdrucksweise gewählt wurde, läßt sich nicht angeben. — *devā́vī-* « den Göttern zugewandt » wird von Agni und Soma gesagt und entspricht einem **veli devān* (vgl. *vīhi.... devā́n* VII 17,3 *vér... devā́n* I 77,2 oben 4.1.)[2] — *padavī́-* wird der genannt,

1. Abkürzungen : A = Akkusativ, D = Dativ, I = Infinitiv ; als Indices p = der Person, s = der Sache.

2. Vgl. noch *devánām vītim* (IX 1, 4) ; *devávīti-* (passim).

der die Spur verfolgt (*padaṃ véli* s.o. 4.3.) *pratīvī-* (nur im VIII. Buch) muß als *práti havyáni veti* (vgl. oben § 5) verstanden werden. *vī-* ist also einer, der sein Augenmerk auf die Götter richtet, sich ihnen zuwendet, oder es auf eine Spur richtet und diese verfolgt. Auch hier kommt der ambivalente Charakter der Wz. *vī-* wiederum zum Vorschein.

10. Das Bild, das sich hier nach den Belegen des RV. von der Wz. *vī-* zeichnen läßt, stimmt zwar gut zu dem, was sich in IF. 70,1 ff. aus der Betrachtung von *vénati* < **vīnāti* ergab, weicht aber erheblich von dem Bild ab, welches die etymologischen Wörterbücher widerspiegeln können. Wenn man bedenkt, daß u.a. avest. *vī- (vayeiti, vyeinti)* « verfolgen, jagen », lit. *výti (vejù, vijaũ)* « treiben, verfolgen », heth. *wiyyā-* « jagen » bedeutet, daß im Tocharischen *wāy-* Konjunktiv *(wayaṃ)* und Praeteritum *(wāya)* zum Praesens *āśäṃ (*aĝ-)* bildet, dann könnte man versucht sein, die Bedeutungen einer indogermanischen Wurzel **u̯eu̯i̯(ə)-* nach den drei Dumézil'schen Funktionen zu gliedern (I. sich dem Opfer, den Göttern zuwenden, II. Feinde verfolgen, jagen, III. Vieh treiben). Eine solche Gliederung würde recht deutlich werden lassen, wie einseitig und verzerrt das Bild ist, das wir aus dem RV. gewinnen, und welche Probleme innerhalb der semasiologischen und etymologischen Forschung auftauchen, wenn man von der Textbeschreibung zur Sprachbeschreibung übergehen will, ohne aber über Texte aus allen Sprachschichten zu verfügen. Es ist also durchaus gerechtfertigt, von einer im Ganzen erstaunlich einheitlichen Priestersprache im RV. auszugehen (s. § 1.2.), wenn man sich nur verdeutlicht, daß auch diese nicht in absoluter Reinheit vor uns steht, sondern hier und da Durchblicke auf andere Sprachschichten erlaubt und deren Einflüsse erkennen läßt.

Göttingen.

THE ORIGIN OF *AHIṂSĀ*

BY

Hanns-Peter SCHMIDT

I

Ahiṃsā is one of the central ideas of Indian religions, and though the doctrine of 'non-violence' —literally 'non-injury (to living beings)'—is not universally followed in India, there will be only few who do not at least pay lip-service to it. Inspite of its great importance for the religious attitude of the Indians, the history of the idea of ahiṃsā has rarely been investigated into, and the handbooks on Indian religions generally devote little space to it.

In modern India ahiṃsā is inseparably connected with vegetarianism, but it is known since long and has recently been thrown into relief by L. Alsdorf in his contributions to the history of vegetarianism and cow-worship in India[1] that neither the Buddha nor the Jina were vegetarians though they propagated ahiṃsā. The Buddhist and Jaina monks or ascetics subsisted on begged food, and the main condition was that the food was neither prepared by the monk himself nor prepared especially for him. This applied to any kind of food if it contained meat or not. That originally ahiṃsā had nothing to do with vegetarianism becomes obvious if one considers the strict animism of the Jaina doctrine according to which the whole world is animated—not only animals and plants but also the elements earth, fire, water, and air consist in atomic individual souls. This involves that the Jaina monk is to avoid beating and heating water, handling fire and using a fan since he would thereby injure water-, fire-, and air-souls. He is to accept only food which has been prepared, i.e. killed, by others, includ-

1. « Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien » (*Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl.* 1961. Nr. 6. Wiesbaden 1962), 5 sqq. [J.C. Heesterman's review of Alsdorf's work in *IIJ* 9, 1966, 147-149, appeared after this paper had been submitted to the editors].

ing water which must be boiled. Only in this way he is safeguarded against any complicity in depriving an animate being of its life[1].

Alsdorf (*loc. cit.*, 15) has rightly stressed the fact that the concept of ahiṃsā as we meet it with the Jainas is not based on ethical ideas but on a magico-ritualistic dread of destroying life in any form. He has also realized that the emergence of the 'non-violence' movement is part of the All-Indian religious development and cannot be credited to the reform-religions of the Buddha and the Jina (*loc. cit.*, 49). In his treatment of the Brahmanic sources he begins with Manu's rules on meat-eating. He has convincingly demonstrated (*loc. cit.*, 17 sqq.) that they contain three layers which constitute three successive stages of historical development. In the first layer the eating of kosher animals is taken for granted; in the second meat-eating is prohibited in daily life, but allowed and even compulsory in the ritual; and in the third we find a strict vegetarianism which advises against animal sacrifices[2]. In the earlier juridical texts only the first stage is attested.

Manu's rules against meat-eating are based on the ahiṃsā-doctrine, and this doctrine goes—in Manu's view, too—beyond vegetarianism since at least plants are included in the category of animate beings. When the most recent layer of Manu's rules proclaims rigid vegetarianism, it would seem that vegetarianism is either a special development of the ahiṃsā-doctrine or is grafted on it.

Concentrating his attention on the history of vegetarianism, Alsdorf has lost sight of the difference between ahiṃsā and vegetarianism. Though, in the discussion of the epic material (*loc. cit.*, 29 sqq.), he does not fail to notice the fact that in these texts the consumption of seeds capable of germination is considered as hiṃsā 'injury', too, he does not attempt to fix the point at which and the reason why vegetarianism became the main-stay of the ahiṃsā-doctrine.

I must admit that I do not know the solution of this problem either. One might think that vegetarianism is the popularized form of the ahiṃsā-doctrine which was originally restricted to the ascetic. But this suggestion is a mere guess and remains rather unsatisfactory all the more since I am not able to substantiate it on the basis of our sources.

1. Cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas* (Berlin 1935), § 104.105.154. Alsdorf, *loc. cit.* 14 sq.

2. Manu does not openly condemn the Vedic sacrifice, but rather propagates the superiority of strict vegetarianism.

Alsdorf (*loc. cit.*, 53 sq.) conjectures that the origin of ahiṃsā and vegetarianism is to be sought in the pre-Aryan Indus-civilization. This is contradicted by the finds of animal bones at the sites of Mohenjo-Daro and Harappa which rather show that the Indus people were non-vegetarians[1]. Moreover, there are, as far as I see, no traces of similar ideas to be found among the non-Aryan population of India—not influenced by the Brahmanical culture—which could justify the assumption that ahiṃsā and vegetarianism did not originate from conceptions evolved among the Aryans.

It has since long been realized that the vows of the Buddhist and Jaina monks, among which the vow of ahiṃsā stands first, closely agree with those of the Brahmanic renouncer[2]. Alsdorf does not enter into a discussion of this matter, obviously, because it does not furnish any material for the history of vegetarianism. If, however, we want to find out the origin of the more comprehensive idea of ahiṃsā and to understand its magico-ritualistic background —which has been recognized but not explained by Alsdorf —, we must search for the specific motives on which the rule of ahiṃsā for the Brahmanic renouncer is based.

This I propose to do in the present paper. I take as a starting point all the contexts in which the injunction of ahiṃsā is given by the *Manu-Smṛti*[3]—which reflects a fully developed ahiṃsā-doctrine—and try to trace them back to earlier sources. Among these the *Dharmasūtras* of Āpastamba, Baudhāyana, Vasiṣṭha, and Gautama[4] provide the bulk of the material and help to pave the way back to the original source in which the idea of ahiṃsā was conceived.

1. Cf. the sources quoted by ALSDORF himself, *l. c.*, 69 n. 1.

2. Cf. H. JACOBI, *Jaina Sūtras I* (Sacred Books of the East XXII. Oxford 1884), XXII sqq., and the earlier authorities quoted there.

3. For the sake of brevity I have refrained from discussing the parallels from the *Mahābhārata*. Much material from this source is found in O. STRAUSS, « Ethische Probleme aus dem *Mahābhārata* », *Gior. d. Soc. As. Ital.* 24, 1912, 194-335, and ALSDORF, *loc. cit.*, 29 sqq.

4. The chronology, absolute and relative, of the *Dharmasūtras* is a matter of controversy. It cannot even be asserted that in their present form they are pre-Buddhistic. There is, however, no evidence that they either presuppose or oppose Buddhist or Jaina teachings. As to their relative chronology, recent research points to the conclusion that Āpastamba and Baudhāyana are considerably older than Vasiṣṭha and Gautama. Cf. B. K. GHOSH, *Indian Historical Quarterly* 3, 1927, 607 sqq. J. J. MEYER, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften* (Leipzig 1927), *passim*. W. GAMPERT, *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur* (Prag 1939), 6 sqq. S. C. BANERJEA, *The Dharma-Sūtras. A study in their origin and development* (Calcutta 1962), 37 sqq.

II

1. According to Manu ahiṃsā is the duty of all the four classes *(varṇa)*: "Non injury, truth, non-stealing, purity, control of the senses—this Manu has declared to be the comprehensive law for the four classes."[1]

A similar rule is known to the *Kauṭilīya Arthaśāstra* which is certainly older than the *Manu-Smṛti*: "(The *svadharma*) of all (classes and orders of life, *āśrama*) are non-injury, truth, purity, freedom from envy, freedom from malice, and indulgence"[2].

Non-injury as a duty of all is mentioned by Vasiṣṭha[3], too, but here the sūtra may be either an interpolation or, as Alsdorf (*l. c.*, 29) surmises, a secondary modification of an old śloka which did not contain the word ahiṃsā. At any rate, comparable injunctions do not occur elsewhere in the older law-books[4].

2. Ahiṃsā-vegetarianism: Animals are not be killed and eaten at all.

This is advocated in the third layer of Manu's rules on meat-eating (5, 45-56)[5]. The gist of the whole is not so much a condemnation of the Vedic ritual and its animal sacrifices but rather the propagation of a renouncer-like conduct. This appears from 5,56: "There is no sin in eating meat, in (drinking) spirituous liquor, and in sexual intercourse; this is the natural way of living beings, but abstention bears great fruits »[6]. Alsdorf (*loc. cit.*, 21) thinks that this śloka has been taken from some other context in order to soften down the glaring contradiction between the demands of strict vegetarianism and the milder opinions of the preceding passages. But it is more probable that it has been added in order to put the whole discussion into its proper context—that of the renunciatory way of life which is the ideal of the Brāhmaṇa.

An attack on the Vedic sacrifice is contained in 5,53: "He who for a hundred years annually sacrifices a horse-sacrifice, and he who

1. M 10, 63 *ahiṃsā satyam asteyaṃ śaucam indriyanigrahaḥ, etaṃ sāmāsikaṃ dharmaṃ cāturvarṇye 'bravīn manuḥ.*

2. Kauṭ 1, 3, 13 (ed. KANGLE, Bombay 1960) *sarveṣām ahiṃsā satyaṃ śaucam anāsūyānṛśaṃsyaṃ kṣamā ca.*

3. Vas 4, 4 *sarveṣāṃ satyam akrodho dānam ahiṃsā prajananaṃ ca.*

4. BÜHLER, *The Laws of Manu* (SBE XXV. 1886), 416, compares Gaut 8, 23, but this rule refers to a *bahuśruta* and is to be grouped with the ahiṃsā-rules for Brāhmaṇas (below II 4 B).

5. With the exception of 52 which rather belongs to the layer 5, 31-44.

6. M 5, 56 *na māṃsabhakṣaṇe doṣo na madye na ca maithune, pravṛttir eṣā bhūtānāṃ nivṛttis tu mahāphalā.*

does not eat meat (at all)—for both of these the fruit of their meritorious deeds is the same."[1] The author concedes that the sacrifice has its merits, but he insinuates its practical inefficiency and implies that by avoiding meat one attains without effort everything one desires[2].

In the next śloka we read: "By eating (only) kosher fruits and roots and by eating (only) the food of silent ascetics, one does not gain the same fruit as by complete avoidance of meat".[3] If the food of the muni consisted only of vegetarian diet, this injunction would be senseless. Presumably munis were, at Manu's time, still accepting meat and also living on the flesh of animals killed by beasts of prey (cf. below II 5 B).

In 55 a pseudo-etymology of the word *māṃsa* 'meat' is given which reflects the primitive belief that the animal whose meat is eaten in this world will eat, in return, the eater in the next world: "Me eat will in the next world whose meat I eat in this world; the wise ones proclaim this to be the meatness of meat (= this is why meat is called meat)."[4]

In the earlier sources no trace of strict vegetarianism is found. In modern times vegetarianism has led to substituting effigies of animals made of flour for the sacrificial victim. But this sacrifice of *piṣṭapaśu* is unknown even to Manu. He does, however, mention *piṣṭapaśu* in a different context (v. below II 3).

The earlier occurrences of *piṣṭapaśu* have no connection with ahiṃsā or vegetarianism. In the *Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra* an offering of pairs of animals made of flour is prescribed for the full-moon of the month Caitra[5]. This sacrifice is completely isolated, and we have no means to tell why the animals were made of flour.

A similar substitute for animals is already known to the Śrauta-ritual. In the Varuṇapraghāsa a ram and a ewe are made of barley, and they are called *anṛtapaśū* 'untrue animals'[6]. In the context of the *Varuṇapraghāsa* there is no allusion to the prohibit-

1. M. 5, 53 *varṣe-varṣe 'śvamedhena yo yajeta śataṃ samāḥ, māṃsāni ca na khāded yas tayoḥ puṇyaphalaṃ samam.*

2. Cf. M 5, 47 *yad dhyāyati yat kurute dhṛtiṃ badhnāti yatra ca, tad avāpnoty ayatnena yo hinasti na kiṃcana.*

3. M 5, 54 *phalamūlāśanair medhyair munyannānāṃ ca bhojanaiḥ, na tat phalam avāpnoti yan māṃsaparivarjanāt.*

4. M. 5, 55 *māṃ sa bhakṣayitā 'mutra yasya māṃsam ihādmy aham, etan māṃsasya māṃsatvaṃ pravadanti manīṣiṇaḥ.* The adaptation of the pun is that of C. R. LANMAN, *A Sanskrit Reader* (Boston 1884), 350.

5. ŚGS 4, 19 *mithunānāṃ ca yathopapādaṃ piṣṭasya kṛtvā.* The later *Vaikhānasa-Smārtasūtra* 4, 8 has a Caitra-offering with totally different offerings.

6. *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* 1, 10, 12. *Kāṭhaka* 36, 6.

ion of animal-slaughter, and the reason why the animals are made of barley is obviously that barley is the grain belonging to Varuṇa.

3. Ahiṃsā-vegetarianism with the exception of sacrificial victims.

Manu 5,31-44 teaches the duty of eating meat in the sacrifice, but prohibits it on all other occasions: " 'The eating of meat (is ordained) for sacrifice': this is transmitted as a divine rule. But practising (it) on other (occasions) is said to be a demoniac rule."[1] One does not do wrong by eating meat while honouring the gods, the manes, and guests, irrespective of the way in which the meat was procured[2]. In 33 use is made of the same idea as in 55 (v. above II 2), but the lawful eating of meat is excepted from the evil consequences: "A twice-born man who knows the rules must not eat meat against the rules unless he is in distress. For, having eaten meat against the rules, he is, when dead, eaten by these (animals) without fail."[3] In 43, however, hiṃsā is prohibited also if one is in distress, unless it is prescribed in the Veda, and this applies to every Brāhmaṇa, in whichever stage of life *(āśrama)* he may live[4]. This shows that the rules given in 5,31-44 are not all of the same origin but contain different views.

It is obvious that these rules are only meant for Brāhmaṇas since only they could partake of the sacrificial victim. That the other classes did eat meat and that there was no objection to it, appears from 34 where the sin of a hunter who kills deer for gain is considered to be less grave than that of one—we have to add: Brāhmaṇa—who eats meat at random[5]. If a Brāhmaṇa has the desire for meat he is allowed to make an animal of ghee or flour, but he shall never wish to kill an animal at random[6].

In 39 it is stated that killing *(vadha)* on ritual occasions is to be considered as non-killing *(avadha)* since animals were created for the sake of sacrifice by Svayambhū, and since the sacrifice is

1. M 5, 31 *yajñāya jagdhir māṃsasyety eṣa daivo vidhiḥ smṛtaḥ, ato 'nyathā pravṛttis tu rākṣaso vidhir ucyate.*

2. M 5, 32 *krītvā svayaṃ vāpy utpādya paropahṛtam eva vā, devān pitṝṃś cārcayitvā khādan māṃsaṃ na duṣyati.* 41 *madhuparke ca yajñe ca pitṛdaivatakarmaṇi, atraiva paśavo hiṃsyā nānyatrety abravīn manuḥ.*

3. M 5, 33 *nādyād avidhinā māṃsaṃ vidhijño 'nāpadi dvijaḥ, jagdhvā hy avidhinā māṃsaṃ pretas tair adyate 'vaśaḥ.*

4. M 5, 43 *gṛhe gurāv araṇye vā nivasann ātmavān dvijaḥ, nāvedavihitāṃ hiṃsām āpady api samācaret.*

5. M 5, 34 *na tādṛśaṃ bhavaty eno mṛgahantur dhanārthinaḥ, yādṛśaṃ bhavati pretya vṛthāmāṃsāni khādataḥ.*

6. M 5, 37 *kuryād ghṛtapaśuṃ saṅge kuryāt piṣṭapaśuṃ tathā, na tv eva tu vṛthā hantuṃ paśum icchet kadācana.*

meant for the welfare of the whole world[1]. And injury *(hiṃsā)* to moving and immovable creatures which is enjoined by the Veda is to be known as non-injury *(ahiṃsā)*[2]. The inclusion of immovable beings goes beyond the intentions of the context which is only concerned with meat-eating, but it represents an old conception mentioned also in 40: "Plants, cattle, trees, (other animals) moving horizontally (like tortoises, etc.), and birds, which have met their death for the sake of sacrifice, attain again higher existences"[3]. The highest bliss is assured to sacrificer and victim alike: "A twice-born man who knows the true meaning of the Veda and injures animals for these purposes (viz. guest-reception, sacrifice to gods and manes) makes himself and the animal go to the highest state of existence (in heaven)."[4]

The śloka Manu 5,41 also occurs in Vasiṣṭha 4,6 at the beginning of the chapter on impurity. Alsdorf (*loc. cit.*, 24) reasonably suggests that it is an interpolation. The same holds good, in my opinion, for the occurrence of the śloka in *Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra* 2,16,1, where it is quoted in the context of the *madhuparka*, the guest-reception. This (as well as the following) paragraph interrupts the rules referring to the persons to be considered as guests or not.

The older law-books do not mention the restriction of meat-eating to ritual occasions. But we read in the last section of the *Chāndogya-Upaniṣad:* "This Brahmā said to Prajāpati, Prajāpati to Manu, Manu to his progeny: He, who having returned from the household of his teacher after having learned the Veda and after having done in addition (to the study of the Veda) the work for the teacher according to the rules, and having established himself in a household (of his own) studies (the Veda) for himself in a pure place, raises law-abiding (students); who, having concentrated all his senses on the Self (soul), does not injure any living being except at the right place and time (i.e. in sacrifice); he, indeed, who conducts himself thus as long as he lives enters the world of Brahmā and does not return (i.e., is not reborn)."[5] This restriction of

1. M 5, 39 *yajñārthaṃ paśavaḥ sṛṣṭāḥ svayam eva svayaṃbhuvā, yajño 'sya bhūtyai sarvasya tasmād yajñe vadho 'vadhaḥ.*

2. M 5, 44 *yā vedavihitā hiṃsā niyatāsmiṃś carācare, ahiṃsām eva tāṃ vidyād vedād dharmo hi nirbabhau.*

3. M 5, 40 *oṣadhyaḥ paśavo vṛkṣās tiryañcaḥ pakṣiṇas tathā, yajñārthaṃ nidhanaṃ prāptāḥ prāpnuvanty ucchritīḥ punaḥ.*

4. M 5, 42 *eṣv artheṣu paśūn hiṃsan vaedatattvārthavid dvijaḥ, ātmānaṃ ca paśuṃ caiva gamayaty uttamāṃ gatim.* Cf. 41.

5. ChU 8, 15 *tad dhaitad brahmā prajāpataya uvāca, prajāpatir manave, manuḥ prajābhyaḥ: ācāryakulād vedam adhītya yathāvidhānaṃ guroḥ karma [kṛtvā] atiśeṣeṇābhisamāvṛtya kuṭumbe sthitvā śucau deśe svādhyāyam adhīyāno dharmikān vidadhad*

injuring any being to the sacrifice agrees with the idea expressed in *Manu* 5,40 and 44. And the passage shows that the Brāhmaṇa had to practise ahiṃsā in daily life already in fairly early times.

4. Special injunctions of ahiṃsā are given for the Brāhmaṇa.

A. A Brāhmaṇa must, unless he is in distress, follow a means of livelihood which does not cause injury to living beings, or at least causes only little injury[1]. Actually he shall as far as possible not follow the ways of the world at all for the sake of livelihood[2].

Thus a Brāhmaṇa must avoid agriculture since it involves doing injury to living beings: "But a Brāhmaṇa or a Kṣatriya, living by a Vaiśya's occupation, shall avoid with care agriculture which consists mainly in doing injury and depends on others. —People think that agriculture is good, (but) this occupation is blamed by the virtuous: (for) the wooden (implement) with iron point injures the earth and the (creatures) living in the earth."[3] The fact that the Kṣatriya is here mentioned along with the Brāhmaṇa can hardly be interpreted in that way that the Kṣatriya, too, must abstain from agriculture because it involves hiṃsā. Most probably the Kṣatriya is to avoid agriculture since it depends on others *(parādhīna)*.

According to Gautama a śrotriya, a Brāhmaṇa well-versed in the Veda, is the final authority in doubtful law-suits "since he is incapable of injuring of favouring living beings"[4].

In older times agriculture was not forbidden for Brāhmaṇas, and this rule is preserved by Manu 10,82. But Gautama gives a restriction: "agriculture and trade (are allowed to the Brāhmaṇa) if he does not do the work himself"[5]. The motivation for this rule is presumably that being engaged in worldly affairs would impede his proper occupation, the study of the Veda. But the idea of ahiṃsā comes in when Gautama mentions cattle for slaughter among the goods not to be sold by a Brāhmaṇa living by the Vaiśya's mode of subsistence[6].

ātmani sarvendriyāṇi saṃpratisthāpyāhiṃsant sarvabhūtāny anyatra tīrthebhyaḥ sa khalv evaṃ vartayan yāvad āyuṣaṃ brahmalokam abhisaṃpadyate na ca punar āvartate. — [*kṛtvā*] is BÖHTLINGK's emendation.

1. M 4, 2 *adroheṇaiva bhūtānām alpadroheṇa vā punaḥ, yā vṛttis tāṃ samāsthāya vipro jīved anāpadi.*

2. M 4, 11 *na lokavṛttaṃ varteta vṛttihetoḥ kathaṃcana.*

3. M 10, 83 *vaiśyapravṛttyāpi jīvaṃs tu brāhmaṇaḥ kṣatriyo 'pi vā, hiṃsāprāyāṃ parādhīnāṃ kṛṣiṃ yatnena varjayet.* 84 *kṛṣiṃ sādhv iti manyante sā vṛttiḥ sadvigarhitā, bhūmiṃ bhūmiśayāṃś caiva hanti kāṣṭham ayomukham.*

4. Gaut 28, 51 *yato 'yam aprabhavo bhūtānāṃ hiṃsānugrahayogeṣu.*

5. Gaut 10, 5 *kṛṣivāṇijye cāsvayaṃkṛte.*

6. Gaut 7, 13 *paśavaś ca hiṃsāsaṃyoge.*

Baudhāyana declares that, if a Brāhmaṇa is unable to attend to both, the study of the Veda and agriculture, the latter must be given up[1]. For the Brāhmaṇa it is preferable to be poor in worldly possessions but rich in the knowledge of the Veda, and a verse praising ascetic ideals is added: "A fat roaring humped bull who does not restrain himself, who strikes moving beings, is violent, speaks as he likes, does not attain (the world of) the gods ; but those who are emaciated and (small like) atoms, go there."[2] If a Brāhmaṇa lives by agriculture, he shall plough with two bulls whose noses are not pierced and who are not castrated, and he shall not strike them with a goad but only coax them again and again[3].

Baudhāyana gives the generally accepted rule that a Brāhmaṇa who cannot live by the means proper for his class may live like a Kṣatriya; but he adds that according to Gautama the duties of a Kṣatriya are too cruel for him[4]. The text transmitted under the name of Gautama does not contain this rule, but agrees with Baudhāyana's own view[5].

Baudhāyana's rule about the way in which a Brāhmaṇa should plough and the view attributed to Gautama show that there was a strong movement which tried to prevent the Brāhmaṇa from becoming involved in any kind of violence.

Under the same aspect an injunction given by Āpastamba may be viewed. In the chapter on murder and homicide he says that "a Brāhmaṇa shall not take a weapon, not even if he only wants to inspect it"[6]. Presumably this rule is given for the purpose to keep the Brāhmaṇa off from the remotest contact with the means of violence.

B. A Brāhmaṇa who is a snātaka can attain heaven by ahiṃsā and other vows: "He who is persevering, gentle, controlled, does not associate with people of cruel conduct, does not injure (living beings), shall, if he follows these vows, win heaven by control (of the senses) and by liberality."[7]

1. Baudh 1, 5, 10, 30.

2. Baudh 1, 5, 10, 31 *na vai devān pīvaro 'saṃyatātmā rorūyamāṇaḥ kakudī samaśnute, calatlundī rabhasaḥ kāmavādī kṛśāsa ity aṇavas tatra yānti.*

3. Baudh 2, 2, 4, 21 *asyūtanāsikābhyāṃ samuṣkābhyām atudann ārayā muhur muhur abhyucchandayan.* Cf. Vas 2, 32.

4. Baudh 2, 2, 4 ,17 *neti gautamo 'lyugro hi kṣatradharmo brāhmaṇasya.*

5. Gaut 7, 6.

6. Āp 1, 10, 29, 6 *parīkṣārtho 'pi brāhmaṇa āyudhaṃ nādadīta.*

7. M 4, 246 *dṛḍhakārī mṛdur dāntaḥ krūrācārair asaṃvasan, ahiṃsro damadānābhyāṃ jayet svargaṃ tathāvrataḥ.* The other way round the same is formulated in 4, 170: A snātaka, wo enjoys doing injury *(hiṃsārata)* does not gain happiness in this world.

Ahiṃsā belongs to the means by which supernatural faculties are acquired: "By continuous study of the Veda, by purity, austerities, and non-injury to living beings he remembers his former births."[1]

From these passages it appears that ahiṃsā is a vow which is treated on the same level as other specifically Brahmanic vows which are, as a rule, not expected of the common man.

Ahiṃsā is also one of the vows by which the Brāhmaṇa can attain highest bliss, *niḥśreyasa*, lit. 'the state beyond which there is nothing better': "The study of the Veda, austerities, knowledge, control of the senses, non-injury, and service for the teacher are the best means to attain highest bliss."[2] The best means, however, is the knowledge of the universal Self *(ātman)*, and the highest bliss is the union with the Self and the cessation of rebirths. The ritual acts prescribed in the karmakāṇḍa of the Veda cause the continuation of rebirths, they are *pravṛtta*, those prescribed in the jñānakāṇḍa cause the cessation of rebirths, they are *nivṛtta*[3]. Therefore a Brāhmaṇa should give up the ritual acts and concentrate himself on the knowledge of the Self[4]. This is virtually identical with renunciation *(sannyāsa)* which was considered to be the ideal conduct of the Brāhmaṇa.

After enumerating the forty sacraments *(saṃskāra)*—that are the ritual duties—of the Brāhmaṇa well-versed in the Veda *(bahuśruta)*, Gautama defines the eight qualities of the soul: "Compassion on all living beings, forbearance, freedom from envy, purity, freedom from exertion (in worldly occupations), auspiciousness, freedom from avarice, and freedom from covetousness."[5] He who is devoid of these qualities will not be united with Brahman, even if he possesses all the forty sacraments, but he who possesses all the eight qualities of the soul, though only a few of the sacraments, will attain the union with Brahman[6]. Here ahiṃsā is not mentioned but the word *dayā* 'compassion' expresses a similar idea and can be looked upon as one of the positive aspects of ahiṃsā, with which it is occasionally used side by side.

1. M 4, 148 *vedābhyāsena satataṃ śaucena tapasaiva ca, adroheṇa ca bhūtānāṃ jātiṃ smarati paurvikīm.*

2. M 12, 83 *vedābhyāsas tapo jñānam indriyāṇāṃ ca saṃyamaḥ, ahiṃsā gurusevā ca niḥśreyasakaraṃ param.*

3. M 12, 85-93. The Ātman-theory is defined in 91.118.125.

4. M 12, 92 *yathoktāny api karmāṇi parihāya dvijottamaḥ, ātmajñāne śame ca syād vedābhyāse ca yatnavān.*

5. Gaut 8, 22-23 *athāṣṭāv ātmaguṇāḥ: dayā sarvabhūteṣu kṣāntir anasūyā śaucam anāyāso maṅgalam akārpaṇyam aspṛheti.*

6. Gaut 8, 24-25 *yasyaite catvāriṃśat saṃskārā na cāṣṭāv ātmaguṇā na sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālokyaṃ ca gacchati. yasya tu khalu catvāriṃśat saṃskārāṇām ekadeśo 'py aṣṭāv ātmaguṇā atha sa brahmaṇaḥ sāyujyaṃ sālokyaṃ ca gacchati.*

Āpastamba recommends the snātaka to avoid all the mistakes like anger, etc. which tend to burn (= hurt) animate beings[1]. This rule is repeated from the introduction to the chapter on penances where it is given in full. It is based on the Ātman-theory and can be compared with Manu's opinion regarding the knowledge of the Self. We shall return to it in the context of the penances (below II 7).

C. Baudhāyana gives special rules for Brāhmaṇa-householders who are called *śālīna* 'living in a hut', *yāyāvara* 'wanderer', and *cakracara* 'circle-goer'[2], and who subject themselves to certain restrictions with regard to their means of subsistence. These modes of life might be looked upon as preliminary stages which finally end in vānaprastha, the life of a hermit in the forest; the tenth mode of life is actually called *vānyā vṛtti*. For a man who has chosen any of these modes of life all worldly duties cease, such as teaching, sacrificing for others, accepting gifts, and performing sacrifices other than those specifically prescribed.

In the context of the rules of purification obligatory for these householders two verses are quoted which state that the internal purification or that of the self (soul) of creatures consists in ahiṃsā (or *ahiṃsana*)[3].

This shows that they had to abstain from injuring living beings. There is, however, one particular *vṛtti* called *pālanī* 'protecting'[4] or *ahiṃsikā* 'not injuring'. It consists in seeking to obtain from virtuous people husked rice or seeds[5]. Husked rice and seeds are devoid of life—thus the Brāhmaṇa following the *ahiṃsikā vṛtti* accepts only food that has been killed by others.

These *śālīnas* and *yāyāvaras* are sacrificing in the self *(ātmayājin)* by offerings to the vital breaths *(prāṇāhūti)*[6]. This mental sacrifice is characteristic for the renouncer.

1. Āp 1, 11, 31, 25 *krodhādīṃś ca bhūtadāhīyān doṣān varjayet.* — Cf. also 2, 2, 5, 13 *sarvabhūtaparīvādākrośāṃś ca (varjayet).*

2. Baudh 3, 1-2. That the *śālīnas* and *yāyāvaras* are *gṛhasthas*, and not 'Ermites' and 'Vagants', as J. VARENNE, *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Paris 1960), II, 82, erroneously translates, appears from Vaikh 8, 5. There the *śālīna* is a householder who attends only to his own ritual duties, the *yāyāvara* one who also sacrifices for others and teaches the Veda. *yāyāvara* presumably means 'moving frequently about (in performing sacrifices for others)'. What Baudh is giving are the rules for householders who wish to follow certain ascetic ways of life. Cf. also Baudh 2, 10, 17, 3.

3. Baudh 3, 1, 26 *śrūyate dvividhaṃ śaucaṃ yac chiṣṭaiḥ paryupāsitam, bāhyaṃ nirlepanirgandham antaḥśaucam ahiṃsanam.* 27 *adbhiḥ śudhyanti gātrāṇi buddhir jñānena śudhyati, ahiṃsayā ca bhūtātmā manaḥ satyena śudhyati.* The latter verse also occurs among the general rules for purification (v. below II 7).

4. HULTZSCH, in his second ecition of the text, reads *phālanī.*

5. Baudh 3, 2, 13 *tuṣavihīnāṃs taṇḍulān icchati sajjanebhyo bījāni vā. tuṣavihīna* refers probably to *bījāni*, too.

6. Baudh 2, 7, 12. This and the related texts on the *mānasa yajña* or *prāṇāgnihotra* are collected and commented upon by Varenne, *l. c.*, II, 69 sqq. 53 sqq.

5 *A.* The *sannyāsin* 'renouncer' or *parivrājaka (pravrājaka)* 'wandering ascetic' is subjected to the most rigid rules of ahiṃsā.

When entering the order *(āśrama)* of the sannyāsin, a Brāhmaṇa offers a last sacrifice: "Having offered an iṣṭi for Prajāpati the dakṣiṇā of which consists in all his property, and having reposited the (sacred) fires in himself, a Brāhmaṇa shall go forth from his house."[1] He then gives a promise of safety to all the creatures: "The Brāhmaṇa, who having given fearlessness (= safety) to all the beings goes forth from this house, participates in worlds made of radiance."[2] This promise will result in his own safety: "For the twice-born man who has not even caused the slightest fear to living beings there will be no fear from anywhere after he is freed from his body."[3]

In this context, *abhaya* and *bhaya* are quasi-synonyms of *ahiṃsā* and *hiṃsā*. For, following his promise of *abhaya*, the sannyāsin has to take special safeguards: "He shall put down his foot purified by sight (i.e. after having made sure that he does not step on any creature), he shall drink water purified (= strained) by a piece of cloth, he shall utter speech purified by truth, his behaviour shall be purified by his mind."[4]

The essence of the sannyāsin's behaviour is described as follows: "By the restraint of his senses, by the destruction of love and hatred, and by non-injury to living beings he becomes fit for immortality."[5] The aim of the sannyāsin is the liberation from transmigration, from the saṃsāra, and the union with the highest Self *(paramātman)* which is present in all creatures: "By concentration he shall recognize the subtleness of the highest Self and (its) presence in the highest and lowest bodies (= creatures)."[6] This is the same idea we already met with in the context of the ahiṃsā-injunctions for the Brāhmaṇa in general (above II 4 B).

Among the *Dharmasūtras*, the rules for the sannyāsin are given in great detail by Baudhāyana. According to him the vows of the renouncer are non-injury, truth, non-stealing, abstention from

1. M 6, 38 *prājāpatyāṃ nirupyeṣṭiṃ sarvavedasadakṣiṇām, ātmany agnīn samāropya brāhmaṇaḥ pravrajet gṛhāt.*

2. M 6, 39 *yo dattvā sarvabhūtebhyaḥ pravrajaty abhayaṃ gṛhāt, tasya tejomayā lokā bhavanti brahmavādinaḥ.*

3. M 6, 40 *yasmād aṇv api bhūtānāṃ dvijān notpadyate bhayam, tasya dehād vimuktasya bhayaṃ nāsti kutaścana.*

4. M 6, 46 *dṛṣṭipūtaṃ nyaset pādaṃ vastrapūtaṃ jalaṃ pibet, satyapūtāṃ vaded vācaṃ manaḥpūtaṃ samācaret.* Cf. 68.

5. M 6, 60 *indriyāṇāṃ nirodhena rāgadveṣakṣayeṇa ca, ahiṃsayā ca bhūtānām amṛtatvāya kalpate.* Cf. 75.

6. M 6, 65 *sūkṣmatāṃ cānvavekṣeta yogena paramātmanaḥ, deheṣu ca samutpattim uttameṣv adhameṣu ca.*

sexual intercourse, and abandoning (of all possessions). These vows are supplemented by five minor vows, viz. freedom from anger, obedience to the teacher, freedom from negligence, purity, and cleanliness in eating[1].

The ascetic shall not hurt living beings with the weapons (lit. sticks) speech, thought, and act[2]. He has to carry with him a piece of cloth for straining water for the purpose of purification[3].

The rites with which a man enters the order of ascetics are given more fully than in the Manu-Smṛti[4]. They culminate in the promise of safety to all creatures[5]. While Manu (6,40 v. above) says that the sannyāsin does not experience fear after death, Baudhāyana quotes the following verse: "The silent ascetic who wanders about after having given fearlessness to all beings—for him no fear arises here on this earth from all the beings either."[6]

The sannyāsin does not sacrifice anymore as the gṛhastha does since he has himself become identical with the sacrificial fires which consist in his vital breaths *(prāṇa)*. His sacrifice is an *ātmayajña*, a sacrifice in his self[7], and it consists of the food he has begged. His detachment from all sensual pleasure requires that he eats his food like a medicine, i.e. without tasting it, after having given portions to the creatures out of compassion[8].

Vasiṣṭha and Gautama teach that the ascetic has to be indifferent towards the creatures by avoiding injury as well as favour[9].

Of great importance are Gautama's rules that the ascetic shall not take any limb of plants and trees if it is not (already) separated

1. Baudh 2, 10, 18, 2-3 *athemāni vratāni bhavanti: ahiṃsā satyam astainyaṃ maithunasya ca varjanaṃ tyāga ity eva. pañcaivopavratāni bhavanti: akrodho guruśuśrūṣāpramādaḥ śaucam āhāraśuddhiś ceti.*

2. Baudh 2, 6, 11, 23 *vāṅmanaḥkarmadaṇḍair bhūtānām adrohī, daṇḍa* has here hardly the connotation 'means of punishment', as BÜHLER, *The Sacred Laws of the Āryas* II (SBE XIV.1882), 260, translates.

3. Baudh 2, 6, 11, 24 *pavitraṃ bibhṛyāc chaucārtham.* Cf. *jalapavitram* 2, 10, 17, 12.33.43.

4. Baudh 2, 10, 17. The details can be passed over here. The mantras used for repositing the fires in the self are taken from TS 3, 4, 10, 5; TB 2, 5, 8, 8, where they refer to the Agnyupasthāna; the sannyāsic rite is a reinterpretation of the older ritual, where the sacrificer makes the fire mount himself so that he may not loose it.

5. Baudh 2, 10, 17, 29 *abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ.*

6. Baudh 2, 10, 17, 30 *abhayaṃ sarvabhūtebhyo dattvā yaś carate muniḥ, na tasya sarvabhūtebhyo bhayaṃ cāpīha jāyate.*

7. Baudh 2, 10, 18, 8-9.

8. Baudh 2, 10, 18, 10 *bhūtebhyo dayāpūrvaṃ saṃvibhajya śeṣam adbhiḥ saṃspṛśyauṣadhavat prāśnīyāt.*

9. Vas 10, 29 *upekṣakaḥ sarvabhūteṣu hiṃsānugrahaparihāreṇa.* Gaut 3, 24 *samo bhūteṣu hiṃsānugrahayoḥ.*

and that he shall avoid the destruction of seeds[1]. This means that he has to subsist on food devoid of life.

The idea that the sannyāsin must live only on food that is abandoned voluntarily and spontaneously is already present in the Īśopaniṣad: "All this that moves on earth (= all living beings) is to be dwelled in by (= is the abode of) the Lord. Therefore you should nourish yourself with what is abandoned (voluntarily ceded to you); you should not covet anybody's property."[2] At the same time this verse is another instance for the conception that the Self *(ātman)* —here identified with the Lord—dwells in all living beings. This conception is, moreover, again connected with the idea of ahiṃsā: " 'Demoniac' are called those worlds, they are covered with blind darkness—to them those people go after death who are killers of souls (or: 'a soul')." —"Who however sees all beings in his own self, and his self in all beings—from him it (the one) does not strive to protect (hide) itself (= to him it reveals itself readily)"[3].

B. The *vānaprastha*, the hermit living in a hut in the forest[4], is also subjected to a number of restrictions which presuppose ahiṃsā though Manu does not use the term in this context. The hermit is to give up all food coming from the village[5] and everything grown on ploughed land[6]. He may eat what is either cooked with fire or ripened by time[7]. Or, following the rule of the Vaikhānasas, he shall always subsist on flowers, roots, an fruits alone which are ripened by time and fallen spontaneously[8]. The hermit shall be compassionate towards all living beings[9].

Gautama teaches that the vānaprastha has to live on forest

1. Gaut 3, 20 *nāviprayuktam oṣadhivanaspatīnām aṅgam upādadīta.* 23 *varjayed bījavadham.*

2. Īśop 1 *īśāvāsyam idaṃ sarvaṃ yat kiṃ ca jagatyāṃ jagat, tena tyaktena bhuñjīthā mā gṛdhaḥ kasya svid dhanam.* The translations from Īśop are those of P. THIEME, *JAOS* 85, 1965, 89 sqq.

3. Īśop 3 *asuryā nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ, tāṃs te pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ.* 6 *yas tu sarvāṇi bhūtāny ātmann evānupaśyati, sarvabhūteṣu cātmānaṃ tato na vijigupsate.*

4. I leave aside the hermit living without hut (M 6, 25 sqq.), who is called *araṇyanityaḥ* by Vas 10, 15, and who is a special type of sannyāsin whose rules apply to him mutatis mutandis.

5. M 6, 3 *saṃtyajya grāmyam āhāram.*

6. M 6, 16 *phālakṛṣṭam.*

7. M 6, 17 *agnipakvāśano vā syāt kālapakvabhug eva vā.*

8. M 6, 21 *puṣpamūlaphalair vāpi kevalair vartayet sadā, kālapakvaiḥ svayaṃśīrṇair vaikhānasamate sthitaḥ.*

9. M 6, 8 *sarvabhūtānukampaka.*

produce alone which includes the meat of animals killed by beasts of prey[1].

Baudhāyana divides the vānaprasthas into two categories—those who cook and those who do not. Among those who cook are those who eat what is generated from semen, viz. the flesh of animals killed by tigers, wolves, falcons, and other beasts of prey[2]. The general rule for all Brahma-Vaikhānasas is as follows: "He shall not injure gnats and flies, he shall endure cold and heat, staying in the forest, contented, enjoying bark and skin (as dress), and water (alone as drink)."[3]

Āpastamba does not explicitly refer to ahiṃsā, but he possibly implies it when he says that the hermit shall enter water slowly and bathe without beating it[4]. This reminds one of the rule for the Jaina monk who is not to beat water either.

6. Among other vows the *brahmacārin*, the Vedic student, has to keep that of ahiṃsā: "He is to avoid honey, meat, perfumes, garlands, spices, women, everything turned sour, and injury to animate beings."[5]

Hiṃsā is mentioned in the same context by Gautama: The student has to abstain from gambling, low service, taking something not offered to him, and injury[6].

Though ahiṃsā is not referred to by the older Dharmasūtras in connection with the rules for the brahmacārin, it is presupposed in Pāraskara-Gṛhyasūtra where the student is to fetch fire-wood from the woods without injuring trees[7]. The condition that the fire-wood must not be cut off from living trees but must have fallen spontaneously is not mentioned elsewhere, but it can be assumed that the vow of ahiṃsā is implied by the initiation ceremony. On this occasion the teacher commits the pupil to all the gods and to all the beings so that he may not be hurt[8]. These formulas

1. Gaut 3, 31 *baiṣka.*

2. Baud 3, 3, 6 *retovasiktā nāma māṃsaṃ vyāghravṛkaśyenādibhir anyatamena vā hatam.* Cf. 2, 6, 11, 15 *baiṣkam apy upayuñjīta.*

3. Baudh 3, 3, 18-19 *śāstraparigrahaḥ sarveṣāṃ brahmavaikhānasānām: na druhyed daṃśamaśakān himavāṃs tāpaso bhavet, vanapratiṣṭhaḥ saṃtuṣṭaś cīracarmajalapriyaḥ. tāpasa* is here to be taken as opposite of *himavant*, not in the sense of 'performing austerities' as BÜHLER (SBE XIV, 293) has it.

4. Āp 2, 9, 22, 13 *śanair apo 'bhyaveyād anabhighnan.*

5. M 2, 177 *varjayen madhu māṃsaṃ ca gandhaṃ mālyaṃ rasān striyaḥ, śuktāni yāni sarvāṇi prāṇināṃ caiva hiṃsanam.*

6. Gaut 2, 17 *dyūtaṃ hīnasevām adattādānaṃ hiṃsām.* Cf. M 2, 179.

7. PGS 2, 5, 9 *ahiṃsann araṇyāt samidha āhṛtya.*

8. PGS 2, 2, 21 *athainaṃ bhūtebhyaḥ paridadāti ... viśvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmi ariṣṭyā iti.*

occur already in the Śatapatha-Brāhmaṇa, where the sentence is added: "Thus his disciple does not suffer any harm."[1]

It is true that in these passages the brahmacārin's practising ahiṃsā is not explicitly stated; they only say that the student himself is to be protected from injury. But from Pāraskara's rule it can be inferred that the student, in his turn, had to avoid injuring any animate being.

7. Ahiṃsā is one of the means to remove sins, one of the austerities *(tapas)* or penances to be performed by the penitent: "An oblation in the fire together with the 'great utterances' *(bhūr bhuvaḥ svaḥ)* must daily be made by (the penitent) himself. He must practise non-injury, truth, freedom from anger, and uprightness."[2]

Baudhāyana, too, mentions ahiṃsā as one of the means of penance: "Non-injury, truth, non-stealing, ablutions in water in the morning, at noon, and in the evening, obedience towards the teacher, continence, sleeping on the ground, wearing one garment only, and fasting—that are the austerities (penances)."[3] This rule closely agrees with the vows of the sannyāsin (v. above II 5 A), and Baudhāyana and Manu obviously presuppose that following some of the sannyāsin's vows for a limited time can free from minor sins. Entering the order of sannyāsa after going through the other three āśramas is, according to Manu, the means to remove all sins[4].

Āpastamba inserts before the chapter on penances a passage on the knowledge of the Ātman, and the means by which this knowledge is attained, imply ahiṃsā, though the term isnot used:

"He shall attend to the methods of concentration which lead to the Self, are accompanied by the abandoning (of passions) and instrumental in not bringing (the passions) forth (again). There is found nothing higher than the attainment of the Self. Therefore we shall quote as examples verses which refer to the attainment of the Self:

'All animate beings are the castle of the (Self), who is lying in concealment, who is not killed, who is spotless; those who attend to the immovable (Self) who lives in a movable dwelling (become) immortal.'

1. ŚB 11, 5, 4, 3-4 *tathā hāsya brahmacārī na kāñcanārtim ārcchati.*

2. M 11, 223 *mahāvyāhṛtibhir homaḥ kartavyaḥ svayam anvaham, ahiṃsāṃ satyam akrodham ārjavaṃ ca samācaret.*

3. Baudh 3, 10, 13 *ahiṃsā satyam astainyaṃ savaneṣūdakopasparśanaṃ guruśuśrūṣā brahmacaryam adhaḥśayanam ekavastratānāśaka iti tapāṃsi.* Cf. also the śloka on purification 1, 5, 8, 2 (the soul is purified by ahiṃsā) which recurs in the chapter on ascetic householders 3, 2, 27 (v. above II 4 C).

4. Cf. M 6, 85.96.

'Despising all what is called an object (of the senses) in this world, the wise man shall attend to that one who is lying in concealment'."[1]

" 'The wise one who sees all beings in the Self, who reflecting (upon this) does not become perplexed, and who sees the Self everywhere, that Brahman, in truth, shines in heaven... From him (the Self), the highest, who divides himself, spring all the bodies ; he is the root, permanent, eternal.'"[2]

"But the extinction of the faults in this life has its root in concentration. Having removed the faults which tend to burn (= injure) the animate beings, a wise man goes to (final) peace.

Now we shall exemplify the faults which tend to burn the animate beings:

Anger, delight, wrath, greed, perplexity, perfidy, deceit (or: injury), lying, gluttony, slander, envy, lust and rage, disinterest in the Self, non-concentration: the extinction of these (faults) has its root in concentration.

Freedom from anger, from delight, from wrath, from greed, from perplexity, from perfidy, from deceit (or: injury), speaking the truth, moderate eating, freedom from slander, from envy, sharing with others, abandoning (all possessions), uprightness, affability, tranquillity, self-control, freedom from conflict with all the animate beings, concentration, honourable conduct, freedom from malice, contentedness—these (virtues) have been agreed upon for all the āśramas; attending to them according to the rules one becomes possessed of that one who is going everywhere (= one becomes united with the universal Self)."[3]

The description of the universal Self closely corresponds to that given in the *Īśopaniṣad* quoted above (II 5 A). The passages cited are presumably taken from an Upaniṣad which is not pre-

1. Āp 1, 8, 22, 1 *adhyātmikān yogān anutiṣṭhen nyāsasaṃhitān anaiścārikān.* 2 *ātmalābhān na paraṃ vidyate.* 3 *tatrātmalābhīyāñ cchlokān udāhariṣyāmaḥ.* 4 *pūḥ prāṇinaḥ sarva eva guhāśayasyāhanyamānasya, vikalmaṣasyācalaṃ calaniketaṃ ye 'nutiṣṭhanti te 'mṛtāḥ.* 5 *yad idam id ihed iha loke viṣayam ucyate, vidhūya kavir etad anutiṣṭhed guhāśayam.*

2. Āp 1, 8, 23, 1 *ātman paśyan sarvabhūtāni na muhyec cintayan kaviḥ, ātmānaṃ caiva sarvatra paśyet sa vai brahmā nākapṛṣṭhe virājati.* 2 *... parameṣṭhī vibhājaḥ, tasmāt kāyāḥ prabhavanti sarve sa mūlaṃ śāśvatikaḥ sa nityaḥ.*

3. Āp 1, 8, 23, 3 *doṣāṇāṃ tu nirghāto yogamūla iha jīvite, nirhṛtya bhūtadāhīyān kṣemaṃ gacchati paṇḍitaḥ.* 4 *atha bhūtadāhīyān doṣān udāhariṣyāmaḥ.* 5 *krodho harṣo roṣo lobho moho dambho droho mṛṣodyam atyāśaparīvādāv asūyā kāmamanyū anātmyam ayogas teṣāṃ yogamūlo nirghātaḥ.* 6 *akrodho 'harṣo 'roṣo 'lobho 'moho 'dambho 'drohaḥ satyavacanam anatyāśo 'paiśunam anāsūyā saṃvibhāgas tyāga ārjavaṃ mārdavaṃ śamo damaḥ sarvabhūtair avirodho yoga āryam ānṛśaṃsaṃ tuṣṭir iti sarvāśramāṇāṃ samayapadāni tāny anutiṣṭhan vidhinā sārvagāmī bhavati.*

served. This Upaniṣad was related to or even partly dependent on the *Īśopaniṣad*[1].

We have seen above (II 4 B) that Āpastamba refers to this section in the context of the duties of the snātaka. In general the attainment of the Ātman is a prerogative of the sannyāsin[2], but it is the aim of every Brāhmaṇa whose whole conduct is guided by sannyāsic ideals. Āpastamba has put the passage on the knowledge of the Ātman at the head of the chapter on penances obviously because he was of the firm conviction that the sannyāsin-like conduct is the highest penance and safeguards the Brāhmaṇa against committing sins and crimes.

III

From a casual survey of the material collected in the preceding paragraphs it might appear that the idea of ahiṃsā originated among the world-renouncers, was gradually adopted by the Brāhmaṇas and was finally considered to be a rule for the whole society whose values were determined by the precedent of the Brāhmaṇas.

In the *Dharmasūtras* as well as in the *Manu-Smṛti* the prohibition of injuring animate beings is mainly based on the Ātman-theory. This theory which is first connected with the ahiṃsā-idea in the *Īśopaniṣad*, goes—in the fully developed form we are concerned with—back to Yājñavalkya. In the *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* he says of the man who has desires: "Having obtained the end of his action, whatever he does in this world, he comes again from that world to this world for (further) action."[3] This means that acts, be they good or bad, lead to a new birth in this world. The man however who has no desires anymore *(akāma)* except that for the Self *(ātmakāma)* becomes united with the Brahman *(brahmāpyeti)* and is not reborn. "This (Ātman = Brahman) the Brāhmaṇas wish to know by recitation of the Veda, by sacrifice, by liberality, by austerities, by fasting. Knowing this (Ātman) one becomes a silent ascetic. Seeking him as their world the wandering ascetics wander forth. ...These two (thoughts) do not overcome him: 'Therefore I did something bad' and 'therefore I did something good'—he overcomes them both; both what he has

1. Cf. Āp. 1, 8, 23, 1 *ātman paśyan sarvabhūtāni na muhyet* with Iśop 7: *yasmint sarvāṇi bhūtāny ātmaivābhūd vijānataḥ, tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ.* Cf. also Yājñavalkya's *na vā are 'haṃ mohaṃ bravīmi* BĀU 2, 4, 13. 4, 5, 14.

2. Cf. Āp 2, 9, 21, 13 sqq.

3. BĀU 4, 4, 6 *prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiṃ ceha karoty ayam, tasmāl lokāt punar aity asmai lokāya karmaṇe.*

done and what he has not done do not burn him. ...Therefore one who knows thus—after becoming appeased, self-controlled, enduring, indifferent, concentrated—sees the Self in (his) self, sees the Self as everything, ... becomes a Brāhmaṇa (in the real sense, viz. a knower of Brahman = Ātman) who has no doubt (anymore): He is one whose world is Brahman."[1]

Yājñavalkya does not mention ahiṃsā as one of the virtues of the ascetic, but the knowledge of the Self is inseparably connected with renunciation. Renunciation is for him the result of the knowledge that every deed done in this world bears its fruits in the next world and in future births. This fate can be overcome only by realizing the unity of all beings in the universal Self. It would be easily conceivable that the idea of ahiṃsā sprang from the conception that the same Self which dwells in oneself also dwells in all the other beings and that by injuring other beings one would injure oneself. Nevertheless this conclusion would be a fallacy since it does not explain the significance of ahiṃsā in the animistic and pluralistic religion of the Jainas. The Jainas however know a karman-doctrine which is similar to that of Yājñavalkya, and so do the Buddhists who do not recognize a universal Self either.

The *Manu-Smṛti* adduces besides the Ātman-theory another motivation for the ahiṃsā-doctrine—the popular belief that the eater of the meat of an animal will be eaten by this animal in the next world (5, 33.55). This conception could easily be connected with the karman-doctrine. But it is older than this theory, and we must consider the attitude taken to it by the theoreticians of the Vedic ritual.

IV

In the *Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa* the triṣṭubh metre used in the morning-litany of the Soma-sacrifice is identified with force *(bala)* and strength *(vīrya)*, the bṛhatī and uṣṇih with large and small cattle respectively. By using the triṣṭubh before and after the bṛhatī and uṣṇih cattle is encircled by strength and force: "In the middle are cattle connected with the bṛhatī and the uṣṇih; having encircled cattle from both sides with force and strength, he (the hotṛ) puts (cattle) into the sacrificer. Thus cattle do not run away

1. BĀU 4, 4, 22-23 ... *tam etaṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasānāśakenaitam eva viditvā munir bhavati, etam eva pravrājino lokam icchantaḥ pravrājanti ... etam u haivaite na tarata ity ataḥ pāpam akaravam ity ataḥ kalyāṇam akaravam ity ubhe u haivaiṣa ete tarati nainaṃ kṛtākṛte tapataḥ ... tasmād evaṃvic chānto dānta uparatas titikṣuḥ samāhito bhūtvātmany evātmānaṃ paśyati sarvam ātmānam paśyati ... avicikitso brāhmaṇo bhavaty eṣa brahmalokaḥ.* Cf. also BĀU 3, 4 and 5.

from the sacrificer. Just as men eat cattle in this world, partake of them, so cattle eat men in yonder world, partake of them. He (the sacrificer) seizes them in this world through the morning-litany; they, seized in this world, do not eat him in yonder world, do not partake of him; just as he eats them in this world, partakes of them, so he eats them in yonder world, partakes of them."[1] Being eaten in yonder world is considered as common fate. But one can evade this fate by magical means, in this case by the morning-litany of the Soma-sacrifice. Generally the magical power consists in the knowledge of an equivalence or correspondence between the object and the means. The correspondence Śāṅkhāyana establishes refers to the 'seizing' of cattle and has no immediate connection with the eating of cattle, but it is implied that 'seizing' means winning power over cattle in this and the next world.

Another example is furnished by the Śatapatha-Brāhmaṇa: "From this sacrifice, in truth, the man (= the sacrificer) is born. What food a man consumes in this world, that consumes him, in return, in yonder world. This sacrifice is, in truth, performed as one of fermenting (= intoxicating) drink, and fermenting drink is not to be consumed by a Brāhmaṇa. He is born from what is not to be consumed, and the food does not, in return, consume him in yonder world. Therefore the Sautrāmaṇī is the sacrifice of a Brāhmaṇa."[2] Here the author argues that being born from something unconsumable guarantees that the sacrificer cannot be consumed either in yonder world.

The fullest account of this conception is found in the story of Bhṛgu's visit to yonder world[3]. Bhṛgu considered himself superior in knowledge to his father Varuṇa. To teach him a lesson, Varuṇa sends him to yonder world. There Bhṛgu sees 1. a man cutting a man apiece, 2. a man eating a man who is crying aloud, and 3. a man eating a man who is silent. Asking for the reason

1. ŚāṅkhB 11, 3 *madhye bārhatāś cauṣṇīhāś ca paśavo balenaiva tad vīryeṇobhayataḥ paśūn parigṛhya yajamāne dadhāti tathā ha yajamānāt paśavo 'nutkrāmukā bhavanti tad yathā ha vā asmiṁl loke manuṣyāḥ paśūn aśnanti yathaibhir bhuñjata evam evāmuṣmiṁl loke paṣavo manuṣyān aśnanty evam ebhir bhuñjate sa enān iha prātaranuvākenāvarunddhe tam ihāvaruddhā amuṣmiṁl loke nāśnanti nainena pratibhuñjate yathaivainān asmiṃl loke 'śnāti yathaibhir bhuṅkta evam evainān amuṣmiṁl loke 'ṣnāty evam ebhir bhuṅkte.*

2. ŚB 12, 9, 1, 1 *etasmād vai yajñāt puruṣo jāyate, sa yad dha vā asmiṁl loke puruṣo 'nnam atti tad enam amuṣmiṁl loke pratyatti sa vā eṣa parisruto yajñas tāyate 'nādyā vai brāhmaṇena parisrut sa etasmād anādyāj jāyate taṃ hāmuṣmiṁl loke 'nnaṃ na pratyatti tasmād eṣa brāhmaṇayajña eva yat sautrāmaṇī.*

3. ŚB 11, 6, 1. JB 1, 42-44. I confine myself to giving a short description of the points essential for my purpose.

of these horrible happenings, Bhṛgu is told to ask his father. Varuṇa gives him the following explanations: The first man is a tree which was cut in this world and is now doing the same to the woodcutter; the remedy *(niṣkṛti JB, prāyaścitta ŚB)* for this is to put fire-wood on the fire in the daily Agnihotra, thus one evades being cut by trees in yonder world. The second man is an animal which was slaughtered and eaten and is now eating the eater; the remedy is the offering of milk in the Agnihotra—milk being an equivalent of the cow and then of cattle in general—*(ŚB)* or offering the first offering with loud recitation *(JB)*. The third man is a plant which was eaten and is now eating the eater; the remedy is the illumination of the Agnihotra milk with a straw—in order to see in the dark of the early morning or late evening and to be able to prevent the milk from boiling over—*(ŚB)* or to offer the last offering with silent recitation *(JB)*.

H. Lommel[1] has shown that the legend is based on the conception of yonder world as an inverted world where everything of this world is turned into its opposite. He has further drawn the convincing conclusion that originally this conception has nothing to do with ethical ideas and that the fate man undergoes in yonder world is not to be considered as a punishment. The idea of the inverted world is a simple and naive conception of the inevitable course of the world, for which Lommel has adduced a great number of ethnological and folkloristic parallels.

Viewed from this standpoint, the remedies given in the Brāhmaṇas appear to be arbitrary and unsatisfactory. But they are in perfect consonance with the magical theory of the Vedic ritualists. That man suffers in the next world the same fate he has caused to his victims in this world was probably common belief. In the ritual texts it is only rarely mentioned presumably because it was of little consequence for the ritualist who, by establishing symbolical equivalences for all the ritual acts, was able to secure any end for the sacrificer in this and the next world.

The ritualists were however deeply concerned with the killing and injuring of animate beings which occurs in the sacrifice itself. It appears from the Bhṛgu-legend that they were animists who treated trees, plants, and the elements (water is mentioned in the legend) on a par with men and animals. Killing and hurting creatures had undesirable consequences which must be eliminated.

1. Paideuma 4, 1950, 93-109.

V

The most general theory for eliminating the killing in the sacrifice is the conception that the victim or the offering is reborn from the fire in which it is offered: "They kill, in truth, this sacrifice when they perform it; and when they press out the King (Soma), then they kill him; and when they make an animal consent and cut it up, then they kill it; by pestle and mortar and by the two millstones they kill the haviryajña. After having killed the sacrifice he (the adhvaryu) pours it which has become seed into the fire as its womb, for the womb of the sacrifice is, in truth, the fire; from that (the fire) it (the sacrifice) is reborn."[1]

In general the words "to kill" and "to die" are not used. For leading the animal up for sacrifice and killing it *ā labhate* 'he takes hold of' is substituted, for killing alone *saṃ jñapayati* 'he makes consent'[2]. The slaughterer is called *śamitṛ* 'appeaser'[3]. And where the killing and dying is explicitly stated—as in the passage just cited—it is done only in order to nullify or to deny it on the spot. The idea that the animal does not die, but goes to the gods whose herd it joins, is attested already in the *Ṛgveda*[4]. And a Brāhmaṇa says : "Not to death, in truth, do they lead (the animal) which they lead to the sacrifice."[5]

But apart from these more general conceptions the whole ritual is pervaded by acts meant for immediately eliminating any killing and injury—the acts of appeasing *(śānti)*[6]. They do not refer only to the offerings but to any kind of injury committed in the course of the sacrifice. These rites are of special interest for the problem under discussion since in their and similar contexts we meet with the earliest occurrences of the word *ahiṃsā* (attested only in the final dative *ahiṃsāyai)*. A few examples will suffice to illustrate the working of these rites.

1. ŚB 11, 1, 2, 1-2 *ghnanti vā etad yajñam, yad enaṃ tanvate yan nv eva rājānam abhiṣuṇvanti tat taṃ ghnanti yat paśuṃ saṃjñapayanti viśāsati tat taṃ ghnanty ulūkhalamusalābhyāṃ dṛṣadupalābhyāṃ haviryajñaṃ ghnanti. taṃ hatvā yajñam, agnāv eva yonau reto bhūtaṃ siñcaty agnir vai yonir yajñasya sa tataḥ prajāyate.*

2. Cf. H. Oertel, « Euphemismen in der vedischen Prosa », *Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abt.* 1942. 8, 6 sqq. Add *ā sthāpayati* 'to make stop' and *gamayati* 'to make go'.

3. *śamáyati* in the connotation 'to kill' is not used for the killing of the victim in the Brāhmaṇa-texts: cf. Oertel, *loc. cit.*, 8 sq.; it occurs in this context first in *Vaitāna-Sūtra* 10, 18.

4. RV 1, 162, 21.

5. ŚB 3, 8, 1, 10 *na vā etaṃ mṛtyave nayanti yaṃ yajñāya nayanti.*

6. The material has been collected and discussed in detail by D. J. Hoens, *Śānti* I (Thesis Utrecht 1951).

When the tree that is to serve as the sacrificial post in the animal-sacrifice is felled, precautionary measures are taken to prevent it from being injured: " 'O plant, protect it', he (the adhvaryu) says in order to protect it. 'O axe, do not injure it'—with these words he puts this (blade of darbha-grass) between it (the tree) and the thunderbolt—the axe is, in truth, a thunderbolt— so that there be no injury."[1] In a parallel text *śāntyai* is given in place of *ahiṃsāyai*[2]. Here the injury done to the tree is diverted to the blade of grass.

The tree itself, when falling down, is liable to injure the worlds: "The sacrificial post is, in truth, a thunderbolt; these worlds are afraid of it when it is being hurled down since being hurled down unappeased it is capable of injuring these worlds. When he says: 'With your top do not injure the sky, with your middle (do not injure) the intermediate world, become united with the earth, go to radiance', he thus appeases it; thus appeased, it is hurled down so that it does not do injury to these worlds."[3]

When the victim has been killed by suffocation, the apertures of its body are sprinkled with water: "Burning pain hits the vital breaths of the animal being killed. When he says: 'Do not injure its voice, do not injure its breath', he thus frees its vital breaths by water from burning pain. With the words: 'Whatever of you is wounded, whatever of you is stopped (= killed), of that become purified, beautify yourself for the gods', he has made unwounded whatever they have wounded by making it go (= by killing it), that he appeases."[4]

The rest of the water used for this purpose is poured on the earth. Since the burning pain has been transferred from the vital breaths of the animal to the water, the pain now enters the earth: "When he says: 'Hail to the waters', he thus appeases (them). They thus hit this (earth) appeased so that they do not do injury (to the earth)."[5]

1. MS 3, 9, 3 *oṣadhe trāyasvainaṃ ity āha trālyā eva svadhite mainaṃ hiṃsīr iti vajro vai svadhitir vajrād vāvāsmā etad antardadhāty ahiṃsāyai.*

2. TS 6, 3, 3, 2.

3. MS 3, 9, 3 *vajro vai yūpas tasmād vā ime lokā nīryamāṇād bibhyatīśvaro hy eṣo 'śānto nīryamāṇa imāṁl lokān hiṃsitor yad āha divam agreṇa mā hiṃsīr antarikṣaṃ madhyena pṛthivyāḥ saṃbhava bhrājaṃ gaccheti śamayaty eva śānta eva nīryata eṣāṃ lokānām ahiṃsāyai.*

4. MS 3, 10, 1 *paśor vai māryamāṇasya prāṇāñ śug ṛcchati yad āha vācam asya mā hiṃsīḥ prāṇam asya mā hiṃsīr ity adbhir vāvāsyaitat prāṇāñ śuco muñcati yat te krūraṃ yad āsthitaṃ tad etena śundhasva devebhyaḥ śumbhasveti yad evāsya gamayantaḥ krūram akraṃs tad akrūram akas tac śamayati.*

5. MS 3, 10, 1 *yad āha śam adbhya iti śamayaty eva śāntā evemām ṛcchanty ahiṃsāyai.*

When the victim is cut open, the same procedure is followed as in the case of felling the tree: The knife is not to injure the animal[1].

After the offering of the omentum the sacrificer, his wife, and the priests have to cleanse themselves with water: "That, in truth, they wound what they make consent, what they cut up. Water is (a means of) appeasing, they appease it by water as (a means of) appeasing, they put it together (= heal it) by water."[2]

Water is the most common means of appeasing *(śānti)* or healing *(bheṣaja, niṣkṛti)*, and the same or similar formulations are used in other contexts, too, e.g. when the grain for the sacrificial cakes is threshed and ground and thereby injured or killed[3], and when the earth is dug up for the construction of the vedi[4] or for the erection of the sacrificial post[5].

Another way of avoiding injury is found in the symbolical identifications. To prevent the fire-pan from being injured by the fire, the adhvaryu "fumigates it with horse-dung so that it is not injured, for the horse, in truth, belongs to Prajāpati, (and) Agni is Prajāpati, (and) oneself does not, in truth, injure oneself. That (he does) with dung since that is what was eaten (and therefore) useless. Thus he does not injure the horse nor the other animals."[6]

A pit is dug for depositing the fire-pan while a yajus is recited for which the following motivation is given: "Prajāpati thought: 'He who will dig her (the earth) up first, will suffer harm.' He saw this yajus: 'Aditi... shall dig you in the lap of the earth, o pit'; Aditi... is, in truth, this (earth); with her, in truth, he dug that (pit) in her so as to do no injury (to her), for oneself does not injure oneself."[7]

From the last passage it appears that the precautionary measure is taken in order to prevent the being injured from taking revenge on the sacrificer. In a number of instances *ahiṃsāyai* refers to the prevention of injury to the sacrificer, his progeny and cattle.

1. MS *ibid.*

2. ŚB 3, 8, 2, 30 *krūrī vā etat kurvanti yat saṃjñapayanti yad viśāsati śāntir āpas tad adbhiḥ śāntyā śamayante tad adbhiḥ saṃdadhate.*

3. ŚB 1, 2, 2, 11.14.

4. MS 3, 2, 3.

5. TS 6, 3, 4, 1. KS 26, 5.

6. ŚB 6, 5, 3, 9 *aśvaśakair dhūpayati, prājāpatyo vā aśvaḥ prajāpatir agnir na vā ātmātmānaṃ hinasty ahiṃsāyai tad vai śaknaiva tad dhi jagdhaṃ yātayāma tatho ha naivāśvaṃ hinasti netarān paśūn.*

7. MS 3, 1, 8 *prajāpatir amanyata yo vā asyā agre vikhaniṣyaty ārtiṃ sa ārişyatīti sa etad yajur apaśyad aditiṣ ṭvā ... pṛthivyāḥ sadhasthe ... khanatv avaṭetīyaṃ vā aditis ... anayā vai sa tad asyām akhanad ahiṃsāyai na hi svaḥ svaṃ hinasti.*

Preventing or healing every possible injury to any being is one of the principles of the ritualistic theory of the Brāhmaṇas. The sacrificer, being instrumental—though mostly through the agency of his priests—in every ritual act and therefore responsible, must be safeguarded against any conceivable retaliation.

One might even speak of a ritual ahiṃsā-theory. Though *ahiṃsā* is not used as a terminus technicus in the Brāhmaṇa-texts, the verb *hiṃs* is the most general expression for 'to injure'.

Occasionally *ahiṃsāyai* is used in more general contexts without any reference to the injury done by the sacrificer in the ritual. In a passage relating to the verses addressed to Pūṣan in the Agnyupasthāna, "the worship of the fires", which follows the Agnihotra, we read: " 'Pūṣan, the Lord of the paths, protect me', (this is equivalent to) this (earth); 'Pūṣān, the lord of cattle, protect me', (this is equivalent to) the intermediate world; 'Pūṣan, the overlord, protect me', (this is equivalent to) yonder (world): Thus he approached these worlds, he commits himself to these worlds so as not to be injured."[1]

I have selected this passage since its wording closely agrees with the formula used by the teacher when he commits the pupil to all the gods and all the beings 'for not being hurt' (*ariṣṭyai*, v. above II 6)[2]. Considering the fact that in a Gṛhyasūtra the student is to avoid injuring trees, it was suggested above that the student, who was to be protected from getting hurt by the beings, had in his turn to avoid hurting the beings. That this is not explicitly stated in the Śatapatha-Brāhmaṇa, is mere coincidence. It was certainly presupposed since it is a logical consequence of the ritual ahiṃsā-theory: The student who did not yet sacrifice and did not yet know how to eliminate by magical means the evil consequences of injuring animate beings had to practise ahiṃsā.

VI

The animistic world-conception of the Vedic ritualists resembles that of the Jainas, and the ahiṃsā-rules for the Jaina monk apply to the same objects to which the ritual ahiṃsā-theory is applied. The conclusion suggests itself that the ritual ahiṃsā-theory is the ultimate source of the later renunciatory ahiṃsā-

1. MS 1, 5, 11 *pūṣā mā pathipāḥ pātv itīyam eva pūṣā mā paśupāḥ pātv ity antarikṣam eva pūṣā mādhipāḥ pātv ity asā evemān eva lokān upāsarad ebhyo lokebhyo ātmānaṃ paridhatte 'hiṃsāyai. paridhatte* stands for *paridatte* —a confusion which already occurs in the *Ṛgveda*.

2. For *ariṣṭyai* used in similar contexts as *ahiṃsāyai* cf. ŚB 13, 4, 15. PB 8, 5, 16. 16, 10, 10.

doctrine[1]. It is the Vedic ritual which makes us understand the magico-ritualistic background of the ahiṃsā-movement. But it is still a far cry from the theory of the ritualists who believed in being able to compensate for every injury by magical means to that of the renouncer who did not share this belief. The ahiṃsā-doctrine of the renouncer is, in fact, a complete reversal of the ritual theory. Since the reform-religions of the Jina and the Buddha cannot have initiated this development, it is necessary to look for other factors which could have brought it about.

Since its earliest occurrence the ahiṃsā-doctrine is connected with the belief in metempsychosis. The conception of transmigration was gradually developed in the time of the Brāhmaṇa-texts. There we meet with the problem of recurring death *(punarmṛtyu)*[2]: One began to wonder if the life in yonder world was permanent or if it ended with a new death which resulted in a rebirth in this world. First one tried to solve this problem with the usual magical means; by specific sacrifices it was possible to escape punarmṛtyu. But once doubts were raised they persisted and led to the further question if the effect of ritual acts was permanent and final or if the fruits of these acts could be used up. This idea has certainly contributed to the development of the karman-doctrine which applied the same argument not only to ritual acts, but to every action. The future births depend on the good and bad actions done in this life. Since the fruits of good deeds are being used up and since even sacrifices, by which one attains a blissfull existence in heaven, are only of temporary effect, the conclusion is finally drawn that solely by renouncing all actions, be they good or bad, release from transmigration is possible. Among the actions which produce the most undesirable consequences, the injury done to living beings, quite naturally, stood first, and ahiṃsā became one of the foremost duties of the renouncer.

In the *Dharmasūtras* the life of a man is divided into four succes-

1. This was first hinted at by me in *Ztschr. f. vgl. Sprachf.* 78, 1963, 46 n. 1. — M. BLOOMFIELD, *The New World. A Quarterly Review of Religion, Ethics and Theology* 1, 1892, 262 (cf. *ZDMG* 48, 1894, 556 n. 3) connected the formula *svadhite mainaṃ hiṃsīḥ* with the idea of ahiṃsā. He was, however, biased by the opinion that Buddhist ahiṃsā was identical with vegetarianism and thus stopped short of the correct solution of the problem.

2. Cf. H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden* (Göttingen 1915), 28 sqq. With regard to the development of the transmigration doctrine I agree in principle with E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie* I (Salzburg 1953), 50 sq. 65 sq. It is not possible to go into details here, but it can be maintained that the attempts to derive the idea of metemphychosis from pre-Aryan sources neglect the evidence available in the ritual texts.

sive stages: those of the student, the householder, the hermit in the forest, and the wandering ascetic or renouncer. It has often been suggested that this āśrama-system was an attempt of the orthodox Brāhmaṇas to assimilate and to bring under their control ascetic movements which originated outside their fold and threatened to undermine the social order[1]. There are, however, as pointed out by J. C. Heesterman[2], in the Vedic ritual some significant details to be found which can be regarded as precursors of the later vānaprastha and pārivrājaka. At the abhijit and viśvajit sacrifices the sacrificer gives all his possessions as dakṣiṇās, retires with his wife to the forest to live on roots and fruits, then procedes to various people to be entertainded as a guest in order to regain what he has spent, and finally returns home. In the sarvamedha the sacrificer spends all he has conquered in dakṣiṇās, resumes the sacred fires in himself, goes to the forest and does not return anymore. The brahmacārin corresponds to the dīkṣita whose observances and dress are similar. Thus the three modes outside the world correspond, according to Heesterman, to the stages through which the sacrificer has to pass.

The similarity between brahmacārin and sannyāsin is, I think, equally significant[3]. The student and the renouncer are celibates, live on begged food, carry a staff, recite the Veda[4], do not perform sacrifices and practise ahiṃsā. Probably the vows of the sannyāsin were partly modelled after those of the brahmacārin: It is striking that Baudhāyana mentions obedience towards the teacher among the duties of the ascetic (v. above II 5 A). Attention must also be drawn to the correspondence between the initiation of the student and the rites with which the ascetic renounces the world: The teacher commits the student to the beings so that they do not hurt him (v. above II 6); the renouncer gives the promise of fearlessness to the beings. Both involve reciprocity: The student is not to hurt the beings, and the renouncer will not experience fear. It was suggested above (V end) that the student had, originally, to avoid injuring beings because he did not yet know how to compensate for injuries. The sannyāsin avoids injury for the

1. On the āśrama-system cf. M. WINTERNITZ, *Festgabe H. Jacobi* (Bonn 1926), 215-227. F. WEINRICH, *Arch. f. Religionswiss.* 27, 1929, 77-92. B. LIEBICH, *Die vier indischen Āśramas* (Breslau 1936). — On asceticism cf. L. SKURZAK, « Études sur l'origine de l'ascétisme indien », *Travaux de la Société des Sciences et des Lettres de Wroclaw*. A 15. 1948, who tries to prove the pre-Aryan origin of the wandering ascetics.

2. *Wiener Ztschr. f. d. Kunde Süd- und Ostasiens* 8, 1964, 24 sqq.

3. The parllelism has been recognized since long. Cf. e. g. the survey by S. B. DEO, *History of Jain Monachism* (Poona 1956), 40 sqq.

4. The recitation of the Veda is compulsory for the sannyāsin: Āp 2, 9, 21, 10. Baudh 2, 10, 18, 24. Vas 10, 4-5. M 6, 83.

opposite reason: He does not apply magical means anymore since he knows that their effect is not permanent. Both modes of life are preparatory stages; their main aim is the acquisition of knowledge. The student strives for the knowledge of the Veda, the renouncer for the knowledge of the Ātman. In the course of development both stages could even coalesce: It is possible to remain a lifelong student in the teacher's house[1], and according to Manu this permanent student will be united with Brahman and will not be reborn, i.e. he attains the same aim as the renouncer.

Sannyāsa can thus be regarded as a return to brahmacarya. In the *Śatapatha-Brāhmaṇa* the brahmacārin's life is equated to a long sacrificial session *(sattra)*[2]. The student does not perform sacrifices, but his duties are identified with the ritual acts. The sannyāsin is an ātmayājin, who sacrifices, while taking his food, in his self, the sacred fires being identified with his vital breaths (v. above II 5 A). The whole ritual is resumed in and absorbed by the individual. This process of individualization and interiorization of the sacrifice is already clearly discernible in the development of the ritual theory itself[3]. The meta-ritualism—to use a term coined by L. Renou[4]—of the Upaniṣads works with the same means as the older ritualism, viz. the knowledge of equivalences. While the ritual makes the sacrificer dependent not only on other men, the officiants, but also on other beings, the victim, offerings, etc., and thus liable to retribution, the meta-ritual eliminates all these factors.

The step from external to internal sacrifice certainly preceded the emergence of absolute renunciation. An example for the internal sacrifice is the daily self-study of the Veda *(svādhyāya)*, which is a great sacrificial session *(mahāsattra)* called the sacrifice to the *brahman*, the totality of Vedic knowledge and as such the universal principle[5]. He who attends to the daily self-study of the Veda and knows the equivalences with the ritual acts of the sattra "is, in truth, freed from recurring death, goes to the union with (lit. : to the state of having the self of) brahman"[6]. By depending solely on himself the sacrificer is able to overcome recurring death.

Against the same background must be judged the teaching of Ghora Āṅgirasa in the *Chāndogya-Upaniṣad* in which the word

1. Āp 2, 9, 21, 6. Vas 7, 4-6. Gaut 3, 4-9. M 2, 242-244.247-249.
2. ŚB 11, 3, 3, 2.
3. Cf. HEESTERMAN, *loc. cit.*, 14 sqq. 22 sq.
4. RENOU-FILLIOZAT, *L'Inde classique* I (Paris 1947), § 578.
5. ŚB 11, 5, 6, 3-9. (cf. 7, 3-9).
6. ŚB 11, 5, 6, 9 *ati ha vai mucyate gacchati brahmaṇaḥ sātmatām.*

ahiṃsā occurs for the first time in the sense of the new doctrine. Ghora equates the whole life of a man to the Soma-sacrifice, and he assigns to pleasures and progeneration their proper place without depreciating them. But he has a kind of moral code: The dakṣiṇās, the gifts to the priests, are identified with austerity, giving (alms), uprightness, non-injury, and speaking the truth[1]. Since also the other identifications are based on similarities, there is no reason to suppose that this particular one is arbitrary. The similarity between giving alms and dakṣiṇā is obvious. But what have the other virtues in common with the gift ? I think that Ghora interpreted them as varieties of self-denial. By austerity one becomes emasciated, gives of one's own substance; thus the offerings of the dīkṣita who is practising tapas consist in that which is growing less of his body[2]. Speaking the truth is not a matter of course: One speaks lies in anger, in drunkenness, and even while dreaming[3]. Therefore the Vedic sacrificer has to enter on the vow of truth since men speak untruth, the gods truth, and in the sacrifice a man goes from the world of men to the world of the gods[4]. Continuously speaking the truth is thus a severe kind of self-restraint. Ahiṃsā is not the rule in daily life either; by practising it one saves the life of creatures and denies oneself the natural tendency to live on the other beings. According to the ritual ahiṃsā-theory the creature injured or killed is healed and restored to life by magical means. By interiorizing the sacrifice in order to become independent from the other beings such external acts are excluded, and this leads to the logical conclusion that injury to living beings had to be avoided altogether.

It is not possible to determine the exact place of Ghora's teaching in the development of Upaniṣadic thought. From his words it seems to appear that he did not yet know the karman-doctrine and the Ātman-theory. He seems to have believed in the rebirth of the father in the son[5], and at the same time in a personal release after death which was the result of the dying man's last wish[6].

1. ChU 3, 17, 4 *atha yat tapo dānam ārjavam ahiṃsā satyavacanam iti tā asya dakṣiṇāḥ.*

2. MS 3, 6, 6.

3. Cf. RV 7, 86, 6.

4. Cf. ŚB 1, 1, 1.

5. ChU 3, 17, 5 ... *soṣyaty asoṣṭeti punarutpādanam evāsya* « 'He will press Soma (= his wife will bear); he has pressed Soma (= his wife has born)', — that is his rebirth. » I am, however, not certain if this is the correct interpretation. — J. NARTEN, *Die sigmatischen Aoriste im Veda* (Wiesbaden, 1964), 268, doubts the ambiguous use of *soṣyatyasoṣṭa.*

6. ChU 3, 17, 6 ... *apipāsa eva sa babhūva so 'ntavelāyām etat trayaṃ pratipadyetākṣitam asi acyutam asi prāṇasaṃśitam asīti* « A man has become really without

Ghora imagined the state of release to be in the realm of the light of the primeval seed *(pratnasya retaso jyotis)* which is kindled beyond the sky and the sun; the primeval seed is truth[1]. We do not know if he believed in the survival of the individual soul in after-life or its complete mergence in the light of truth. If the first is the case, he would approximately belong to the period which preceded that of the precursors of the Jina who taught that the released souls rise to the summit of the cosmos and stay there for ever.

Ghora did not yet teach complete renunciation as Yājñavalkya did whose doctrine has become the basis of the renunciatory ideology prevalent among the Brāhmaṇas (v. above III). The austerities Ghora practised were probably of a temporary nature, just as the austerities already practised by the Vedic poets in order to attain higher knowledge[2]. At the close of his life he became without thirst (*apipāsa:* v. p. 653, n. 6), i.e. had renounced all desires, and, in the hour of death took refuge to the truth he had recognized in order not to be reborn. It would seem that his attitude agreed, in essence, with that of the later āśrama-system in which renunciation is the last stage of life. There is however one difference: Ghora regarded the whole life as an internal sacrifice, did apparently not perform real sacrifices, while the later doctrine restricted the internal sacrifice to the sannyāsin.

The conclusion that only absolute renunciation can lead to final release from transmigration was presumably drawn soon afterwards. In theory this conclusion was generally accepted, and renunciation became the ideal mode of life for the Brāhmaṇa. In practice many compromises were made. For a long time the old ritual held its position; it was considered to be of limited and relative effect only, but it had its merits for the man who was not yet prepared to recognize the ultimate truth. Ahiṃsā was one of the most prominent values established by the meta-ritualists, and

thirst (desire); he shall, in the hour of death, take refuge to this triade: 'You are imperishable, you are immovable, you are the peak of breath (= life).' » On the decisive importance of the last wish for a man's future fate, a notion which was combined with the karman-doctrine by the Buddhists, cf. F. EDGERTON, *Ann. Bhandarkar Or. Inst.* 8, 1927, 219-249.

1. Ghora's idea is derived from RV 8, 6, 30 and 1, 50, 10 (both originally referring to the rising of the sun) which are quoted in the Upaniṣad. For *pratnasya retas = ṛta* cf. H. LÜDERS, *Varuṇa* (Göttingen 1951-59), 620 sq., whose decisive argument is the verse BĀU 5, 15, 1 = Īśop 15 *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṃ mukham* « The face of truth is covered by a golden bowl (= the sun). » This verse, too, occurs in the context of a dying man's prayer.

2. Cf. e.g. the legend of Agastya and Lopāmudrā (RV 1, 179) and the frog-hymn (7, 103).

it was adopted as a general rule of conduct for the Brāhmaṇa. Avoiding during the whole life all the faults which hurt living beings is the best means to attain the union with the universal Self, as Āpastamba teaches (v. above II 7). These faults and the virtues opposed to them are moral qualities which predominantly refer to social intercourse, and one can perhaps see here the transition of the idea of ahiṃsā (Āpastamba does not use the term), which was mainly concerned with bodily injury, to that of a general fellow feeling for all living beings as it is often understood in modern India. This also appears from Gautama's putting *dayā* 'compassion' at the head of the eight qualities of the soul (v. above II 4 B)[1]. The primitive idea of the inverted world (IV), where one suffers the same fate one has caused to other beings, and the transmigration doctrine, both of which Manu adduces in order to justify the injunction of ahiṃsā, will however have contributed more to the spread of 'non-violence' than any ethical motive. The ethical motivation is secondary, the original motive was fear, a fear that resulted from the breakdown of the magico-ritualistic world-conception, but paved the way for establishing higher values.

Tübingen.

1, Cf, also Baudh 2, 10, 18, 10 (above p. 637, n. 8).

ZWEI REDEN MAHĀVĪRAS

VON

WALTHER SCHUBRING

Die beiden hier folgenden Textabschnitte sind von Fr.-R. Hamm in dem Band *Studien zum Mahānisīha, Kapitel 6-8* auf Seite 17-19 und 33-34 kritisch herausgegeben worden (ANIS 6, 1951). Einige Stellen bedurften, wie Hamm S. 12f. bemerkt, noch der Klärung. Bei meiner späteren Beschäftigung mit Kapitel 1-5 desselben Werkes (ANIS 10, 1961) kam ich unter anderem auf jene Abschnitte zurück und glaube dem gemeinten Wortlaut näher gekommen zu sein. Das ergab eine Übersetzung mit Kurzkommentar, für den Text von insgesamt 126 Ślokas darf hingegen auf den gedruckten Band verwiesen werden. Beiden Stücken ist gemeinsam, dass es für die Lösung von der irdischen Welt nicht auf das Dort und Dann ankommt, sondern auf das Nun und Hier. Der Laie Nandiseṇa verschiebt seine Mönchslaufbahn schuldhaft auf « später » zugunsten einer zweigleisigen Lebensführung (6, 1) ; bei anderen reicht infolge ihrer Bequemlichkeit der Aufschub weit hinein in künftige Existenzen (6, 8). Man wird finden, dass diese beiden Dialoge des epigonischen *Mahānisīha* das schematische Frage- und Antwortspiel im alten Kanon an Lebendigkeit übertreffen. Ich durfte deshalb wagen, sie für diese Festschrift zur Verfügung zu stellen.

1

In der Erbauungsliteratur der Jainas ist Nandiseṇa (Nandiṣena) keineswegs selten, aber der Name deckt viele Personen : manche Kathā, manches Kathānaka oder Caritra ist nach dem *brāhmaṇa*, *rājaputra*, *maharṣi* benannt oder lässt ihn ohne Epithet. Der *Abhidhānarājendrakoṣa* hat zehn Nandiseṇas gesammelt (AR 4, 1757 f.), ohne sie zu erschöpfen, anderseits sind solche dabei, die dem Kosmos oder der Geschichte angehören. So ist AR Nr. 7 einer unter den im Weltteil Airāvata, dem nördlichen Gegenstück von Bhāratavarṣa, in ferner Zukunft auftretenden *nārāyaṇa* (vgl.

Tiloyapannatti 4, 1590) ; Nr. 9, ein *dvīpa-samudra-viśeṣâdhipati*, den die *Dīvasāgarapannatti* bieten soll, wird der göttliche Inhaber des Lotosteiches Nandiseṇa auf einem der fernsten Ring-Kontinente sein (*Dīv.* in Jīvābhigama 357[a] f.) ; genannt wird er nicht. Das Indien von heute tritt in AR Nr. 8 auf, da veranstaltet ein *gaṇeśa* (d. i. *gaṇin*), auf Śatruṃjaya eine *jina-śānti*. Er wird identisch sein mit dem Dichter des *Ajita-Śānti-stava*, Nr. 10, der, wie ZII 2, 179 zu lesen, sein polyglottes Werkchen ebendaselbst verfasste.

Zwischen Kosmographie und Historie steht die Legende. Nehmen wir den einzigen bösartigen Fall voraus. Der Thronfolger Nandiseṇa (AR Nr. 1) will seinen Vater Siridāma (nicht Dāmarāja, AR) ruchlos beseitigen, es misslingt, und er büsst es mit dem Tode (Vivāgasuya 6 ; Ṭhāṇa 505[b]). Am Anfang heisst er Nandivaddhaṇa, weshalb er vielleicht garnicht in unsere Reihe gehört. — Ein Waisenknabe von beispielloser Missgestalt findet keine Ehefrau und will sich deshalb vom Vebhāra herab das Leben nehmen. Ein Muni verhindert es, und dank diesem ein Novize geworden, wird er bei seinen Dienstleistungen von zwei Göttern, die sich in Hilfsbedürftige verwandelt haben, auf die Probe gestellt und besteht sie musterhaft. Dies ist Nandiseṇa, die letzte Vorexistenz des 10. Andhagavaṇhi-Sohnes Vasudeva. So erzählen Sanghadāsa, Vasudevahiṇḍi S. 113 ff., Rāmavijaya zu Dharmadāsas Uvaesamālā 53 f., S. 222 ff., und Hemacandra, Triṣ. 8, 2, 13 ff., mit kleinen Verschiedenheiten. Der masslos hässliche, überall abgewiesene Knabe Nandiseṇa ist dagegen nach AR Nr. 3 (18 Ślokas) ein Schüler des Nandivardhana Sūri, Sohn des Gautama zu Nandigrāma, wofür auf mehrere zur Zeit nicht erreichbare Texte verwiesen wird.

In der Ortschaft Tambā, die Mahāvīra besuchte, wurde der hochangesehene Altgläubige Nandiseṇa (*Pāsāvaccijja thera, āyariya, sūrayaḥ*, doch wohl Plur. mai.) mitten in seiner Andacht von einem Wachmann *(ārakkhiyaputta)* irrtümlich niedergestreckt (Malayagiri nach der Āvassayacuṇṇi, Āv. nijj. 282[a] ; AR Nr. 2). — In dieselbe Zeit gehört die Hauptfigur der folgenden Seiten, König Seṇiyas (Śreṇikas) Sohn. In seinem Vordasein erbat er, im Dienst eines Brahmanen stehend *(duyakkharaya)*, sich von diesem den Opferrest und gab ihn an Sādhus weiter (Av.cuṇṇi 2, S. 171 ; AR 7.1149 ; AR Nr. 4), — Als Nandiseṇa er selbst und ein Ācārya geworden, war unter seinen Schülern einer, der aus dem Mönchsstand scheiden wollte *(odhâṇuppehī)*. Er stand aber hiervon ab *(thiro jāto)*, als er bei Gelegenheit eines festlichen Aufzugs sah, welch überwältigend schönes weissgewandetes *anteura* sein Meister einst drangegeben hatte um des Glaubens willen (Āv.cuṇṇi 1, s. 559 ; AR Nr. 5). Nisīhabhāsa 1737 und danach die Nis.cuṇṇi spielen auf diesen Vorgang bei Nis. 4,23 an, s.u. zu Str. 28.

In diesem notgedrungen rapiden Überblick an Hand des AR finden wir schliesslich als Nr. 6 den *śīlāsanna* (sic) *caraṇa-muni* Nandiseṇa, womit augenscheinlich zwei Personen zusammengeworfen werden : der Verzweifelnde auf der Klippe *(śilā-sanna)* und der unsichtbare Beschwichtiger in der Luft. Unsere Erzählung ist mit Hem. 10,6, 408 ff. und Rām. zu Uvaes. 248 in Übereinstimmung, von Str. 31 an geht sie jedoch ihren eigenen Weg : unserem Redner kommt es nicht darauf an, dass Nandiseṇa sich selbst stellt, damit die Zehnzahl der für den Glauben Gewonnenen voll wird, wie es die anderen Erzähler wollen. Vielmehr ist ihm die Innehaltung des Rituals die Hauptsache entsprechend der Gesamttendenz seines Werkes.

Mahānisīha 6,1

1. « Herr, kann einer sündigen, der Tag und Nacht den heiligen Text vorträgt, anhört, erläutert und allzeit über ihn nachdenkt ? »

2. Nein, Goyama : wer vom heiligen Text auch nur eine Silbe kennt, der sündigt nicht bis an sein Lebensende.

maraṇ'ante vi « selbst im Sterben ».

3. « Wie kommt es denn, Herr, dass Nandiseṇa, ein Kenner der 10 Puvva und hochberühmt, aus dem Mönchsstand ausgeschieden und bei einer Dirne hausend, [dennoch] zur Erlösung gelangte ? »

Hier und weiterhin erzählendes Präsens.

4a. Goyama, ich kenne sein Schicksal, das aus einer Sünde kam.

5. [Denn,] mag sich die Hölle nach oben, der Himmel nach unten kehren, niemals ändert sich [die Wahrheit dessen], was ein Kevalin ausgesprochen hat.

Zu lesen *na uṇo?* (Hc. 1,65 hat niemals *no* vor *uṇa*).

4b. Gleichwohl bewarb er sich in seiner Daseinsfurcht zweimal um den Eintritt in den Mönchsstand.

Nach Hem. und Rām. weisen sowohl Mahāvīra wie eine *devatā* ihn ab *(duyaṃ dvikam)* (Acc. der Zeit).

6. Weiter : er bedachte die vielen Massnahmen, welche die heiligen Texte enthalten, dann gab er seine Mönchssachen bei seinem Guru ab und verliess das Land.

7. Gedachte er an jenes Wort, [so war ihm] dank seinem Tun wie [einem] der Zähne beraubten [Elefanten] : er erduldete die Folgen des Lebensgenusses, ein tief in der Seele haftendes Karman.

8. « Welches waren [denn nun], Herr, die in den heiligen Texten bekannten Massnahmen, die er bedachte, so dass er nach Aufgabe des Mönchsstandes weiterlebte ? »

Z. 1. *viyāṇie*, wie Str. 43.

9. Die Kevalin, Goyama, haben folgende Hilfen augegeben. Ein Mönch, der seiner Sinnen[freude] nicht Herr wird, soll des Sūtras gedenken, welches lautet :

10. Man soll das strenge 7 ½ tags-Fasten auf sich nehmen, wenn aber die Sinne störend sich melden, den Tod durch Absturz, [ungeistliches] Fasten oder Gift vollziehen. Dabei bindet man [zwar] Karman, verletzt aber nicht [die Regel] des frommen Wandels.

aṭṭhaguṇa tava auch 41.52, es muss aber *aṭṭhama (-bhatta)* gemeint sein. *aṭṭhaguṇa* « von 8 Arten » ist *kamma*. Interp. : *sudukkaraṃ. jayā v. udijjanti p.* *paḍ'aṇasaṇa* haplologisch statt *paḍaṇâṇasaṇa*, auch Str. 52. Vgl. Str. 42. Das rituelle Fasten bis zum Tode bindet kein « Dauer-Karman ».

11. Bringt er dies nicht über sich, so soll er dem Guru seine Sachen zurückgeben und in die Fremde ziehen, wo man nichts von ihm weiss. Dort soll er die Laiengelübde halten, denn keineswegs darf er verantwortungslos sein.

Metrisch wäre *gacchiya* und *aṇuvvayāiṃ* statt *gantūṇa* und *aṇuvvayaṃ*.

12. Als nun Nandiseṇa sich den tödlichen Absturz vorgenommen hatte, Goyama, kam eine Stimme aus der Luft : « Auch wenn du fällst, stirbst du nicht. »

13. Er sah um sich und erblickte einen schwebenden Mönch, der sprach : « Du stirbst nicht vor deiner Zeit, du magst Gift nehmen oder etwas anderes anwenden. » [Damit] verschwand er.

14. Als er nun weiter von seinen Sinnen unerträglich geplagt wurde, kam ihm der Gedanke : wie ist es mit meinem Leben ?

15. Die heilige Lehre, die reiner [weiss] ist als Lotos und Mond, bringe ich Bösewicht in Verruf. Wohin soll ich gemeiner Mensch gehen, mich zu entsühnen ?

nimmalayarāgaṃ nirmalatara-kam.
sujjhissaṃ statt *mujjhissaṃ*.

16. Der Mond hat Flecken, des Lotos Glanz ist vergänglich, aber des Jina Lehre ist von jedem Makel frei.

17. Wohin also soll ich gehen und mich entsühnen, der ich das heilige Wort, das aller Armut, allem Leid und aller Pein ein Ende macht, missachte ?

18. Ich will auf den Elefantenberg steigen und [lieber] gewisslich in Stücke gehen als dass ich durch den Drang [meiner] Sinne [die Lehre] in Verruf bringe.

cuṇṇimo beim Sturz in die Tiefe oder beim Zerfleischtwerden durch Geier, vgl. Str. 19.

19. Hiermit erstieg er nochmals den von Geiern zerhackten Berghang, [doch] siehe da, eine Stimme aus der Luft ohne Sprecher hielt ihn abermals zurück :

20. « Du stirbst nicht vor deiner Zeit. [aber] dies ist dein letztes Dasein ! erdulde dein Karman und dann nimm die Zucht als Mönch auf dich ! »

21. Als es ihm so zweimal von schwebenden Mönchen verboten war, ging er, seine Mönchssachen beim Guru abzugeben,

22. und zog in die Fremde, indem er jenes Sūtras gedachte.

Z. 1. *dūraṃ des'antaraṃ?* vgl. *annaṃ des'antaraṃ* 53. Siehe Str. 10.

Dort kam er auf dem Versorgungsgang an das Haus einer Dirne[1].

23. Er grüsste sie : « Heil sei dir ! » Sie antwortete : « Geld gib mir ! » Das versprach er, weil er magische Kräfte hatte.

Hc. und Ram. (s.o.) operieren hübscher mit *dhamma* und *damma* (δραχμή). *ti maggio* statt *vimaggio* (Hamm).

24. Wie er nun einen goldenen Regen im Wert von 12 ½ Kodis herbeischaffte

Er zog Gras aus einem Büschel und sprach *paḍau paḍau* (Rām.) — vgl. *evaṃ bhavau* in Str. 23 ? — (Hc., Rām.).

und sich dann vom Haus wegwandte,

25. da umschlang die üppige Dirne ihn fest und sagte : « Willst du denn fort, nachdem du mir diesen Schatz auf unrechte Weise geschenkt hast, du Sünder ? »

Sie weiss, dass in der Mönchsethik die Magie nichts gilt. *bhulla* in verschiedener Bed. vgl. Hamm. Bei Rām. *bhullira* (33) und *bhulla* (40).

Nisīhabh. 2293 nennt Nandiseṇa als Beispiel für das durch Nis. 7,7 verbotene Anfertigen von Schmuck für eine Frau.

26. Er überlegte : das kommt später ! und sagte : « Gib das Geld weg nach deiner Weise. »

eyaṃ scil. *vihiṃ*, masc. wie Str. 51, oder *eyaṃ* = *etad.*

27. Ich will durchaus nach der [Laien-] Vorschrift essen und trinken, während ich täglich Zehn [Mann] und keinen weniger für unsere Lehre gewinne. [Solange] diese [meine] Verpflichtung nicht erfüllt ist, lasse ich die Käufer [der Dirne] nicht los.

mandiraṃ eyaṃ jahā: na tāva ahayaṃ na bhoyaṇa-pāṇa-vihiṃ kare.
dasa dasa na bohie jāva diyahe diyahe aṇūṇage.
painnā na puṇṇ' esā, kāiya-mokkhaṃ na tā kare.

kāiya vermutlich *krāyaka.* Die 10 Mann sind Besucher der Dirne, die sie mit ihrem Gold anlockt, wie N. es ihr nahelegte. S.u.zu 31.

28. Und wenn ich [jetzt] um die Aufnahme nachsuche, kann sie mir [doch] nicht gewährt werden, denn man wird sagen : so wie die Tracht des Guru soll die des Schülers sein.

1. Zu *Nis.* 4, 23 bringt Nis.bh. 1787 die Ausnahme, dass Mönche aus bester Familie *(rāy'ādi)* die Wohnung von Nonnen betreten dürfen. Das stärkt diese im Glauben, weil jene Mönche auf so vieles verzichtet haben : *evaṃ tāo thirīkatā bhavanti Nandiśena* (sic !) - *śiṣyaval.* S.o. S. 658 unten.

Der Schüler N. müsste vor allem seine Sachen beim Guru wieder abholen (s. 21). N., der dies nicht will, entschuldigt sich vor sich selbst. Alle Mss. haben *sīsaṃ pi.*

29. Die Dirne machte von dem Goldschatz Gebrauch,

aṭṭha und *attha* werden nicht zwingend unterschieden, Pischel 190.

aber ihn, den Nandiseṇa, geschoren und mitgenommen wie er war, hielt sie wert und fesselte ihn, wie [man einen] mit Riemen [fesselt].

Z. 1. *akkhīṇ'atthaṃ nihiṃ kāuṃ* scil. *gaṇigā.*
khosiya jīrṇa-prāya Piṇḍanijj. 108ª.
Ohne *tahā* eine halbe Gāhā *(ārāhiŏ).*

30. [Sagt doch das Sprichwort :] Aus Gespräch ergibt sich Sympathie, aus Sympathie Freudegefühl, aus ihm Vertrauen, daraus Zärtlichkeit, so erwächst [schliesslich] Liebe in fünf Stufen.

Vimalasūri, Paumacariya 26,7 (Hamm S. 43) :
paḍhamaṃ ciya ālāvo, ālāva raī, raīĕ vīsambho
vīsambhāo paṇao, paṇayāo vaḍḍhae pemmaṃ.

31. So mit Liebes-Stricken gefesselt, betrug er sich im Laienstand nach Vorschrift und brachte dem Guru Tag um Tag zehn und mehr Weltabgewandte, die er gewonnen hatte.

Unsere Erzählung berichtet nicht weiter (wie Hc., R.), dass N. eines Tages beim Ausfall des 10. Mannes (eines renitenten Goldschmieds, *ṭanka*) selbst dieser zehnte wird (auf den Rat der Dirne, Ratnamandira, Upadeśa-taraṅgiṇī S. 264).

32. [Als er wieder einmal kam,] wurde er allsogleich von Dummuha belehrt: « Du bringst die Leute zum Dharma, [aber] du versagst bei dem was dich angeht. Das ist ja ein feilgehaltener Dharma, den du selbst nicht befolgst. »

Richtiger Dumuha, gewiss der Pratyekabuddha Dvimukha (Jacobi Erz.).
Ein Kaufmann ist nicht notwendig Verbraucher seiner Ware. Statt *sampayaṃ* würde man gern *sayaṃ* oder **sayayaṃ (svayakam)* lesen.

33. Das sagte Dummuha sehr richtig, den [Nandiseṇa] aber befiel dabei ein grosses Zittern, und er machte sich schwere Vorwürfe:

34. Wehe ! ich schwacher Mensch habe streng Verbotenes getan ! dass ich doch stumpf daher laufe wie ein staubiger, schmutziger Wurm !

pasare 1. Sg. wie *kare* Str. 27, mit *kimī* 3. Sg.
guṇḍio 'sui kimī jahā.

35. Pfui ! ! sieh da, was ich Unseliger angerichtet habe. Was ich getan, ist wie Schmutz auf einem Gefäss edlen Goldes.

36. Solange mein gebrechlicher Leib mir nicht zerfällt, will ich Busse tun zu Füssen des Titthagara.

37. [Und so geschah es.] « Da kommt er zu mir, nach schwerer Busse weltabgewandt, » sagte ich [Mahāvīra] zu denen, die bei mir waren, Goyama.

Es sind « » zu setzen.

38. Hat er durch strengstes Fasten sein schlimmes Karman vernichtet, so wird er zur Stufe der reinen Versenkung aufsteigen, das Allwissen gewinnen und am Ziele sein.

39. Nach seinem Beispiel nun, Goyama, soll einer die vielen Massnahmen überdenken und dann seine Sachen dem Guru abgeben wie Nandiseṇa es tat,

Z. 1. *appeu arpayatu* (aber Str. 53 *appeuṃ*).

40. Merke dir aber, Goyama, folgende im Siddhanta aufgestellte Regel : ohne Fasten hätte sich ihm ein gewaltiges [Karman] fühlbar gemacht,

āsi conditional.

41. Und so trat er, als die Sinne sich störend meldeten, ein ganz grosses 7 ½ tags-Fasten an. Als jene aber unbesiegt blieben,

aṭṭhaguṇa s. Str. 10.

42. nahm er sich vor, Gift zu schlucken, sich herabzustürzen oder sich zu Tode zu hungern. Als ihm dies zweimal von schwebenden Mönchen verboten war,

43. übergab er seinen Feger dem Guru und zog in die Fremde.

Dieser Akt ist dem Verfasser wor allem wichtig, s. Str. 21 und das Folgende, weshalb er sich vor umständlichen Wiederholungen nicht scheut.

Dies, Goyama, sind nun die in den heiligen Texten enthaltenen Massnahmen, die du bedenken sollst :

44. Solange einer den beim Eintritt [verliehenen] Feger nicht dem Guru zurückgegeben hat,

alleyā ālīyeta.
Dem Inhalt nach sind Str. 44-47 je dreizeilig.

darf er Verbotenes nicht tun, [denn] auch die äusseren Abzeichen sind vom Jina verordnet.

Den Feger in der Hand oder unter der Achsel, steht er in der Mönchsdisziplin. « Feger » pars pro toto.

45. [Will er frei sein, so] muss er [alles] abgeben, es bleibt [aber] der *anjali* vor dem Guru.

annattha na sonst *n'annattha.*

Wenn sein Guru es vermag, ihm zum Aushalten zuzureden, so soll er es tun.

46. Vermag [nicht er es, sondern] jemand anders, so muss dieser es dem Guru sagen, der aber darf das niemals einem Dritten mitteilen.

Damit seine Autorität nicht leidet.

47. Ist [aber] einer mit den höchsten Dingen vertraut [und daneben] ein Kenner des Weltzustandes, verkehrt jedoch das, was

eben vorgetragen, zu Täuschung und Trug, so wird er, Goyama, [für lange Zeit] durch Existenzen wandern wie Āsaḍa.

Aus der Geschichte Āsaḍas (6, 2), der ein Schüler des Bhūikkha war, interessiert hier nur, dass er lügenhaft behauptete, « auch ihm » habe eine Gottheit den Selbstmord verboten (Str. 52 f.).

2

Die folgende Verspredigt Mahāvīras kreist um das *dullaliyatta (durlalitatva)*, die Verwöhnung oder Gepflegtheit. In gutem Sinne geniessen sie allein die Tirthaṃkaras von himmlischen Händen, bis sie den grossen Verzicht leisten, Allen anderen Menschen aber rauben Mühsale des Lebens oder Geld- und Machthunger jenen Zustand, oder in schlechtem Sinne verwöhnt, huldigen sie irdischen Genüssen. Und trotzdem denken sie an ihr Seelenheil! Der Redner kommt hier endlich auf die Interpellation, durch die seine Betrachtung ausgelöst wurde : die Bequemlichkeit kann so weit gehen, dass man nicht im gegenwärtigen Dasein, sondern erst in einer Reihe nachfolgender Existenzen stufenweise zu höherem Laientum bis zur zeitweiligen Identität mit mönchischem Leben aufsteigen möchte. Diese kuriose Idee ist wohl nur eine Erfindung unseres Verfassers und nicht Polemik gegen eine unorthodoxe Bewegung. Für ihre Darstellung sind die Laien-Pratimās benutzt (Str. 307 ff.). Sie gehören mit den Bhikṣu-Prātimas in das Gebiet einer Super-Askese, die sich im Āyāra, vereinzelt im Ṭhāṇa, vor allem aber in den Dasās und im Vavahāra findet. Wer sich ihr unterzieht, hat das Leitbild *(pratimā)* des Jina bezw. des Mönches vor Augen. Soweit sie jedoch auf Zahlen ausgerichtet ist — es handelt sich um das Quantum der Ernährung, und im Kommentar werden die Tabellen gegeben —, streift sie oder überschreitet sie die Grenze der Ausführbarkeit. Die Scholiasten wissen das wohl und erklären sie schon für seit langer Zeit abgeschafft.

Mahānisīha 6,8

Stuti auf den *dhamma-titthagara.*

Gehört sinngemäss zu Str. 317ff. Prosa.

306. « Herr ! Alles das was [im Laienstand] eins nach dem anderen abgeleistet wird — wo kann einer, der der Fron müde geworden ist, das so nebenbei gewinnen ?

atthakke (akāṇḍe, akasmāt) hier und Str. 374 ohne Bindestrich. *huḍi -duṭṭha bhṛti-duṣṭa = duṣṭa-bhṛtika, h* im Anlaut statt *bh* auch in *huya-bhavissa* obige Stuti No. 5.

307-309. Nämlich : In einem Dasein [ist einem] der wahre Glaube

sympathisch, im nächsten nimmt er die Laiengelübde, im 3. vollzieht er die tägliche Andacht, im 4. das Terminfasten, im 5. das schwere geschlechtliche Masshalten, im 6. meidet er Gebrauch von Lebendigem, im 7. bis 10. nimmt er keine Gabe an, die einem Mönch verboten, und ist im 11. einem solchen [für eine Zeit] völlig gleich.

Dies sind fast genau die 11 *uvāsaga-paḍimā*, frommes Verhalten eines Laien, vgl. Dasā 6 und « Lehre » S. 180 f.

Warum sprecht Ihr nicht von Selbstzucht, [die man] mittels dieser Stufenleiter [erwirbt] ?

310. [Es ist doch so, dass] die unreifen jungen Leute, wenn sie jenes [Wort Selbstzucht nur] hören, erschrocken davon laufen wie ein junger Elefant beim Brüllen des Löwen.

tasio (trastaḥ) statt *tasiuṃ*.

311. Von einer solchen Zucht wollen Verwöhnte und Zarte nichts hören, geschweige denn geistig Beschränkte. »

Zu *dullaliya* vgl. Meyer, *Hindu Tales S. 195*. Mallinātha zu Kumāras. 17, 25 *udbhaṭa*. *sukumāliya* Des. 8, 40 *sughaṭita* « wohlgestaltet ».

312. Sag an, Goyama, ob es in der ganzen Welt einen Verwöhnten und Zarten gibt, ausser den Tīrthaṃkaras !

jai atthi koi, tā bhaṇṇau statt *bhaṇau*.

(Sie allein sind das, wird doch ein solcher von Indra gespeist (313), bringt einen goldenen Regen in sein Elternhaus (314),

ṭṭhāṇammi metrisch zuviel.
kammâseṇa karma-vaśena.

kraft ihrer, die noch im Mutterleib sind, verschwinden sogleich im Lande Plagen, Krankheit und Feinde, denn in diesen ist friedliche Gesinnung erwacht (315). Salbung durch die Götter (316), welche staunen beim Bade des T. (317f.). Während [die T.] von den Himmlischen und Irdischen, alle Ehren empfangen (319-321),

ālayā ohne« ! » ; *jā* in 319 wird in 321 wiederholt ; *jāṇiuṃ* statt *jāṇanti*.

werden sie der Vergänglichkeit inne und verzichten auf irdisches Gut, um sich der Kasteiung zu widmen (322-325)).

Die Nom. Pl. *-ā* zeigen die fremde Herkunft dieses Abschnittes.
Das für den Mah. charakteristische *-e* nur in 314.324.

326. Die aber, mit zerplatztem Kopf, in jeder einzelnen Existenz das Angenehme suchen — diesen Verwöhnten geschieht ganz gewiss nicht, was ihr Herz sich wünscht.

In der Upaniṣad ist der zersprungene Kopf eine Folge, nicht eine Voraussetzung der Torheit.

327. Glück ist ja [überhaupt], Goyama, vergänglich wie ein Tropfen Honig [auf der Zunge], es stellt sich nicht einmal im Tode ein. Wie sieht nun Verwöhntheit aus ?

kayara (katara) = *ka*, Wackernagel III 563.

328. Sieh denn nun in Wirklichkeit, was für eine 'Verwöhntheit', die niemand als ein Glück anerkennen wird, die Leute empfinden :

dullaliyaṃ steht für *dullaliyattaṃ*.
nisuṇai « anhören ».

329. Einige sind Pflüger, Hirten, Knechte und Boten, verstehen dies und jenes Handwerk,

māsellī und *go(ṃ)datta* nicht übersetzt.

330. dienen im Tempel, treiben Ackerbau und Handel, [all dies] bis zur Erschöpfung.

olaggā sevā, bhakti PSM. Lies *olaggaṃ*.

Andere wandern, nachdem sie [sündhaft] einen Zweig abgebrochen,

331. sich damit bedeckend, gänzlich nackt mit Mühsal von Haus zu Haus, bis sie ein Oberkleid bekommen haben ;

sündhaft : *ḍāli* (so !) *-viḥ. kammaṃ kāuṃ*.
prāṇa-tyāga-kleśa-dam.
vihattaṇa (vighaṭṭana) ohne « ; »
ḍhiṇiḍhiṇinta nicht übersetzt.

332. und ist es [nur] ein verschlissenes Oberkleid mit hundert Löchern, [so meinen sie :] bis ich es heute oder morgen geflickt habe, [muss mir] sogar dies Oberkleid [genügen].

laddhuṃ statt *laddhaṃ*.
Weltgeschäfte enden in Bedürfnislosigkeit (328-332),
Weltflucht endet in Unersättlichkeit (333-336) :

333-336. Ferner, Goyama, erkenne mit aller Klarheit : Wenn einer von den eben Genannten die Welt und ihr Treiben, den Verkehr mit den Seinen, das Geniessen und Gebrauchen abgetan, bescheidenes Essen und bescheidenen Platz eingenommen hat, lange [um Geld und Gut] herumgelaufen ist, [es] versteckt und sich Tag und Nacht darum gesorgt, eine Kauri-Muschel [oder] die Hälfte, ein Viertel oder ein Zwanzigstel — eins davon zum anderen getan und [so] mit der Zeit ein Lakh oder ein Crore zusammengebracht hat — wenn diesem eine Wunschregung erfüllt ist, so ersteht [ihm] eine neue.

337. Solcherart, Goyama, ist die Verwöhntheit und die Zartheit : sie stellt sich ein im frommen, sie versagt im weltlichen Tun.

dhamm'ārambha siehe Str. 312ff.

338. In den Mund, darin man einen Bissen hat, schieben Andere einen Kloss nach.

[Oder :] Es ist einer so verwöhnt, dass er] nicht den Fuss auf die Erde setzt,

bhūmīe na ṭṭhavae payaṃ.
sondern sich bedienen lässt.

dass er sich mit schönen Frauen vergnügt,

itthi-lakkha = lakṣya-strī.

339. und doch befällt ihn, wenn er von einem andern Fürsten hört, das Verlangen, in jenes Land einzufallen.

annaṃ soūṇa sāmiyaṃ statt *sāriyaṃ.*

Jener ist entweder unterwürfig,

āṇaṃpaḍicchao, vgl. 4, 1, 1.

340. oder er [geht] mit Macht [daran], Überredung, Intrige oder Angriff anzuwenden. Um dessen Kraft aufzuheben

341. durchwandert [unser Fürst] ganz allein in ärmlicher Tracht dichten Wald, Berg und Fluss und kommt endlich nach vieler Mühsal dort [in Feindesland] an.

342. Elend, den Hals trocken vor Hunger, zieht er [als Bettler] von Haus zu Haus und sucht nach schwachen Punkten [die einen Überfall erleichtern]. Wird er dabei erkannt,

343. so kommt er wohl lebendig nicht davon.

Trockener Hals auch 5, 38.

Wenn er aber [klug] mit ihnen spricht, so [heisst es] : er hat sich [nur] im Gebiet geirrt — zuhaus ist er genau so —

344. wer kümmert sich [noch] um diesen Heruntergekommenen ? —

desaṃ statt *dehaṃ.* Er kam aus Versehen über die Grenze, er hat sich nicht verkleidet, lasst ihn laufen.

Dann, [heimgekehrt,] erweist er öffentlich seine Ausbildung im Schwertfechten usw., ist kampfbereit, und

345. wenn er mit aller Kraft und Stärke in Einzelkämpfen ficht, so besiegt er entweder jenen Fürsten oder dieser ihn.

346. Stürzt er dann, von vielen Streichen blutigen Leibes, vom Elefanten oder Ross kopfüber zur Erde — wo sind dann seine Verwöhntheit und Zartheit geblieben ?

347. [Und] wer nicht einmal den Unterleib mit eigener Hand waschen [mag], weil er durchaus nicht den Fuss auf die Erde setzen will,

348. auch der ist ein Verwöhnter, und dies auch [einer, der,] wenn man ihm sagt, er möge sich im Dharma betätigen, antwortet, dazu sei er nicht imstande.

eyâvaṭṭhaṃ.

349. Niemals also, Goyama, werden solche unseligen, übel handelnden Leute für ein Anliegen des Dharma etwas übrig haben.

350. Die [immer nur] an eine [einzige] Existenz [denken], haben den Grundsatz : wenn wir essen und trinken können, haben wir alles.

ekka-jammiṇīṇa vgl. Str. 307-309.

351. Wenn nun das, was einer haben will, ihm als erreichbar gezeigt wird, so wollen die Leute die Erlösung haben ohne Gelübde und Beschränkungen.

paveie = paveiyaṃ.
Wechsel des Numerus !

352. Sind sie darüber böse, [dass jene notwendig sind,] so muss man [ihnen] sagen, dass sie nicht erlassen werden könen und sich andernfalls Lüge einstellt.

Weiter :

353. Die nach ihrem Gutdünken leben, haben Liebe und Hass, Irrtum und Furcht. Das, Goyama, gab es nicht und gibt es nicht bei den Titthaṃkaras.

°vattiṇaṃ, ti°.

354. Diese sagen keine Unwahrheit, denn kraft ihres absoluten Erkennens liegt die ganze Welt offen vor ihnen da.

savvaṃ metrisch zu streichen.
Exkurs 355-360 nach Art von 313-325, Nom. Pl. *-ā.*
sudukkaraṃ scil. *pabhavantī* 357.

361. « Herr, ich meine nicht, dass einer nach seinem Gutdünken leben soll. Aber dies frage ich : soll man das tun, was sich gerade bietet ? »

Umschreibung von 307-309.

362. Keinen Augenblick darf man das auch nur denken, Goyama ! Wenn dies [eines Mannes] Grundsatz ist, dann haltet [ihn] am Gewandzipfel [zurück]

und verhütet sein Unglück !
nāyaṃ nyāyaḥ.
tava dhāreha statt *tavaṃ dh.*

363. Dem einen bietet es sich, Süsses — dem anderen, Honig, Fleisch und Wein zu geniessen ; der vergnügt sich mit einem Weib,

ghayapūra miṣṭānna.
khaṇḍarajjā (°raccā) nicht übersetzt.

364. jener kann das nicht ; dieser sieht [nur] zu, was ein anderer macht, jener redet dazwischen, wieder ein anderer kann ihm nichts sagen ;

vaḍavaḍai Hc. 4, 148 (v.l. *ca°*) *vilapati.*

365. der eine kaut und verdaut wie es trifft, ein anderer kann garnichts essen ; [dieser] kann auf reichlich gestreutem Lager schlafen, [jener] bleibt auf [blossem] Gestell.

cariyaṃ jāriyaṃ zu *carvati* und *jarayati?*

366. « Herr, ich habe gefehlt ! so etwas meine ich nicht. « Goyama, was immer du noch meinst — ich sage dir :

367. Wenn ein Mann in diesem seinem Dasein die ganze Zucht und das schwere Fasten nicht leisten kann und doch durstig ist nach dem Stande des Erlösten,

368. [so ist er] gewisslich [durstig nach] Milch vom Vogel [und will] *ein* Haar [wenigstens] wachsen machen [oder] sich bedecken mit einer einzigen Franse seines Fegers.

niyamaṃ = niyamāt.
khīrassa scil. *pivāsi°, parivariuṃ* scil. *icchai.*
uppāḍaṇa doch wohl *utpatana.*
ettiyaṃ statt *pattiyaṃ.*

369. Wenn er unserer [Zucht] nicht sein Leben lang treu bleiben kann [und doch jenes Ziel erreichen will],

370. so müsste er nach dem Abscheiden deiner Idee zufolge, Goyama, [noch] oberhalb der Stätte der Vollendung in einem [besonderen] Gehäuse weilen, und du hättest gesagt, er habe das Schwierige geleistet.

Doch sei dem wie ihm sei,
warum fragst, Goyama, du noch einmal danach ?

pucchasi mit « ? »

371. Selbstverständlich soll man in einer und derselben Existenz, nicht [allmählich] in einer anderen, zum Ziel gelangen.

Diese 2. Zeile der Strophe gehört vor die erste
Metrisch wäre Pada d : *tammi jamme, annammi na* oder *na annayā.*

Die Tīrthaṃkaras, welche vierfaches Erkennen haben und in der gesamten Welt verehrt werden,

372. auch sie setzen [jeder seine] ganze Kraft ein und [unterziehen sich] der strengsten Askese.

caunnāṇī metri causa statt *pancannāṇī !*

373. Darum gilt all dies auch bei anderen menschlichen Wesen.

In ihrer Weltangst sollen sie genau so handeln, wie die Tīrthaṃkaras es vorgeschrieben haben.

Diese Prosa ist entlehnt, wie der Pl. Nom. *-ā* beweist.
sattesu (und danach *bhīesu*) Loc. statt Instr.

374. Wenn du nun sagst, Goyama, wo [denn] einer [das, was] eins nach dem anderen abgeleistet wird, da er d[ies]er Fron müde geworden ist, so nebenbei gewinnen kann,

Vgl. 306.

(375-383. so ist ein [warnendes] Gleichnis das von der Schildkröte, die einen schönen Platz, den sie zufällig entdeckte, für immer aus den Augen verliert, weil sie geht, die Ihrigen zu holen.

384. 385. Man muss den Dharma in dem Augenblick sofort ergreifen, wo er geboten wird !)

Hamburg.

REMARQUES SUR QUELQUES CONJONCTIONS DU MOYEN INDO-ARYEN

PAR

L. A. SCHWARZSCHILD

S'il est vrai que le style périodique et l'usage des propositions subordonnées appartiennent surtout aux langues cultivées et raffinées, et que la parataxe est du ressort des langues dites « primitives », on s'attendrait à un essor remarquable de la subordination en sanskrit classique. Mais il n'en est rien. Le sanskrit, si apte à exprimer les pensées les plus complexes et les plus enchevêtrées, se sert surtout de la composition nominale et des constructions absolutives, et néglige les phrases subordonnées. L'usage — toujours assez restreint — qu'on fait de la subordination en sanskrit dépend de l'époque et surtout du genre littéraire ; le style des *brāhmaṇa* et des *bhāṣya* se signale par les propositions liées sous forme corrélative[1]. L. Renou a montré[2] que les parties descriptives du *kāvya* évitent tout à fait la subordination, tandis que le style oratoire, qui pourrait bien se rattacher au style *bhāṣya*, se sert parfois de phrases relatives, même compliquées. Les textes prakrits qui nous sont parvenus ne sont souvent qu'un reflet du sanskrit, mais dans quelques textes moins stéréotypés on entrevoit une souplesse et une richesse d'expession toutes nouvelles, et ce sont quelques-unes de ces innovations qu'on voudrait examiner ici.

Nombre de textes prakrits, y compris les vers māhārāṣṭrīs du drame, les parties descriptives du canon jaina, aussi bien que les passages descriptifs du *kāvya* apabhraṃśa, se laissent traduire presque mot pour mot en sanskrit. L'influence du style descriptif du sanskrit a prédominé au point que la syntaxe et la tournure des phrases sont restées assez proches du sanskrit, malgré tous les

1. A. MINARD, « La subordination dans la prose védique ». Étude sur le Śatapatha Brāhmaṇa, I) », *Annales de l'Universite de Lyon*, 3. Paris 1936.

2. L. RENOU, « Sur la structure du kāvya », *J.A.* 1959, fasc. 1, p. 11.

changements de phonétique, de grammaire et de vocabulaire. Mais dans les textes plus populaires qui ont subi l'influence de la langue parlée, dans quelques inscriptions, et surtout dans les œuvres en prose, on peut distinguer deux courants nouveaux : d'une part il y a une tendance à la parataxe, d'autre part on peut constater des méthodes nouvelles de la subordination.

Ce sont toujours les propositions corrélatives qui jouent un rôle important. Dans les inscriptions kharoṣṭhies trouvées au Turkestan il y a même des distinctions modales dans les propositions subordonnées. T. Burrow a remarqué[1] que l'optatif y signale une proposition relative à valeur générale : *yesa vivada siyadi rayadvaraṃmi viṣajidavya* « ceux qui se disputeraient doivent être envoyés à la cour du roi ». Le futur sert à exprimer quelque chose de plus défini et de plus réel : *yo maṃnuśa... abomaṭa kariṣyaṭi... se iśa viṣajidavo* « l'homme qui sera désobéissant, on doit l'envoyer ici ». Le moyen indo-aryen se rattache ainsi à l'usage de la prose védique où l'optatif confère la nuance indéfinie. Dans les phrases conditionnelles la langue des inscriptions de Niya se sert ou de l'optatif ou du futur, selon que la condition est plus ou moins probable. On ne se sert jamais de l'indicatif du présent dans la phrase conditionnelle. Après *jena* <*yena* le futur et l'optatif expriment un sens final. Cet usage aussi se rattache au védique. Mais ce sont là des développements exceptionnels de la langue des inscriptions de Niya. En moyen indo-aryen en général, l'usage des modes dans les phrases subordonnées, loin d'être plus nuancé, est beaucoup plus vague qu'en sanskrit : l'emploi de l'indicatif ou de l'optatif dans les phrases relatives n'y semble rien changer au sens. Ainsi dans la *Bhagavaṭī Ārādhanā*[2] — texte jaina śaurasenī assez populaire malgré sa forme versifiée — on se sert de l'indicatif ou de l'optatif e.g. *havejja jo sudiṭṭho* (p. 181), mais c'est l'indicatif qui prédomine. Dans les phrases conditionnelles, l'optatif retient sa valeur primitive dans la langue du canon jaina, et sert à indiquer une proposition irréelle, mais dans les textes plus tardifs et plus populaires cette distinction a disparu. Dans la *Bhagavaṭī Ārādhanā* on trouve sur la même page les expressions *jadi ṇa kahei* et *jadi ṇa kahejja* « s'il ne le dit pas ». Mais ce qui est encore plus frappant à la lecture de ce texte, c'est l'usage étendu de la particule subordonnante *jaṃ* <skt. *yad* 'que'. *jaṃ* s'emploie souvent pour lier deux phrases sans

1. T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 64.

2. Les textes moyen indo-aryens cités ici sont tirés des éditions critiques bien connues, surtout celles de la *Singhī Jain Series*, et de la *Prakrit Text Society*. Le seul texte de la *Bhagavaṭī Ārādhanā* qui nous fût accessible est celui de la *Srī-Anandakīrti-Jaina-Granthamālā*, Bombay 1932.

se référer à un antécédent précis — usage qu'on trouve aussi en sanskrit bouddhique et dans la langue du canon jaina. Mais *jaṃ* s'emploie aussi au sens consécutif : *vadadi ṇihīṇo hu ahaṃ jaṃ ṇa samatttho aṇasaṇassa* « il dit : je suis si faible que je ne saurais pas jeûner » (*Bhag. Ār.* p. 258).

Dans les textes en prose jaina māhārāṣṭri cet usage est devenu beaucoup plus fréquent, mais seulement dans les textes populaires et tardifs : il n'y en a pas de trace dans la *Vasudevahiṇḍi*. Souvent le sens consécutif est explicite : *kim nivveyakāraṇam, jaṃ puṇa iva bhaṇiyaṃ āsi jahā..* « Quelle est la cause de ton dégoût, pour que tu dises de nouveau que... ? » (*Samarāïccakahā* 53), *kāraṇeṇa hoyavvaṃ jaṃ esa ṇa ṇeddam pavajjae* « il doit y avoir une raison pour laquelle elle ne dort pas » (*Dharmopadeśamāla*, 49, 20). L'optatif dans cette construction est assez rare et ne change rien au sens. Parfois le sens consécutif n'est pas très développé, et *jaṃ* n'est devenu qu'une conjonction subordonnante « que » : *kiṃ mantasatti dhammasatti vā, jaṃ sūla sīhāsaṇaṃ jāyaṃ* « est-ce par le pouvoir d'un charme magique, ou est-ce par le pouvoir de la Loi *que* le poteau de supplice s'est transformé en trône ? » *(Kathākoṣaprakaraṇaṃ)*. Parfois, même dans ces textes populaires et tardifs, on pourrait entrevoir une continuation de l'usage sanskrit, où *yad* peut introduire des propositions complétives : *sohaṇam jaṃ ahaṃ pavancio imīe duṭṭhasīlāe* « il n'y a pas de doute que cette mauvaise femme m'a trompé » (*Jambucariya*, p. 106). Mais c'est la nuance explicative et causale qui est beaucoup plus frappante : *ṇa lajjasi ṭumaṃ imāṇaṃ niyapandarakesāṇaṃ jaṃ ṭīe... neuram pariginhasi* « tu n'as donc pas honte de tes cheveux blancs, que tu aies pris son ornement de pied ? » (*Jambucariya*, p. 106). *jaṃ* peut alors changer de place avec *jeṇa* 'pour que', et on lit dans le même passage du *Jambucariya : ṇa lajjasi ṭumaṃ... jeṇa evaṃ bhaṇasi?* « tu n'as donc pas honte... que tu parles ainsi ? »

L'extension de la conjonction subordonnante *jaṃ* a enrichi la phrase moyen indo-aryenne d'une souplesse toute nouvelle. Les causes de cette extension sont multiples. La structure corrélative, si importante en sanskrit classique, s'est affaiblie dans la langue populaire, et les liens entre les démonstratifs et le relatif ont été relâchés. L. Renou[1] a relevé dans la prose védique des phrases qui témoignent de la simplification du démonstratif, senti comme élément abstrait, et on trouve donc *yaṭhā* repris par *ṭāvat*, *yasmāt* repris par *ṭena*, etc. En prakrit, même dans les textes anciens, cette tendance a prévalu, et les phrases corrélatives « irrégulières » abondent : *jaṃ* est souvent suivi de *tā*, ou de *ṭahā ; jaṭha* et *ṭadhima*

1. L. Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris 1961, p. 530.

sont associés si souvent dans la *Bhagavaṭī Ārādhaṇā* que l'on pourrait considérer cette expression comme caractéristique de la langue de ce texte. Parfois, surtout en jaina māhārāṣṭrī, il est difficile d'être sûr si *ṭā... jaṃ* est corrélatif, ou si l'on est en présence d'une particule temporelle *ṭā*, suivie de *jaṃ*, conjonction complétive ou consécutive : *ṭā sukayaṃ kayaṃ jaṃ calio asi* « tu as donc bien fait de t'en aller ». C'est ainsi sans doute que *jaṃ* s'est dégagé de plus en plus de la construction corrélative et est devenu une conjonction subordonnante. Les changements phonétiques et morphologiques ont contribué à l'affaiblissement du corrélatif : *eṭad* et *yad* se ressemblaient bien et s'employaient très souvent dans les phrases corrélatives du sanskrit. Mais en prakrit *eṭad* est devenu *e(y)aṃ*, et ne ressemble plus à *yad*, devenu *jaṃ*, et l'on a donc de la peine à reconnaître le schéma corrélatif *eaṃ... jaṃ* dans une phrase comme *kaha sakkā bhaṇiuṃ aliaṃ eaṃ jaṃ porāṇasuīe Bhāraha-Rāmāyaṇe āyaṃ* « comment peut-elle qualifier de mensonge ce qui nous a été transmis par les anciens textes sacrés, le *Mahābhāraṭa* et le *Rāmāyaṇa?* » (*Dhūrṭākhyāna* 3.20). Dans les textes populaires postérieurs à la *Vasudevahiṇḍi*, surtout dans la *Kuvalayamālā*, l'usage de *jaṃ* comme conjonction subordonnante s'est donc de plus en plus répandu.

Mais *jaṃ* n'est pas la seule conjonction subordonnante à sens causal et consécutif : l'ancien instrumental du pronom relatif, *jeṇa*, s'emploie dans le même sens, comme dans l'exemple du *Jambucariya*, cité plus haut. L'usage semble varier d'un texte à l'autre ; quelques écrivains, comme l'auteur du *Kathākoṣaprakaraṇam* et l'auteur du *Dharmopadeśamālāṭīkā* préfèrent *jaṃ*, d'autres comme Śilānka, auteur *Caupannamahāpurisacariyaṃ* font un usage très étendu de *jeṇa*. Parfois l'origine corrélative de la conjonction *jeṇa* est claire, et des expressions comme *kahiṃ...jena*, et *kīsa...jena* sont assez communes : *aha so uṇa kahiṃ maha saṭṭū, jena se pariyāṇāmi balavisesaṃ* « où est donc mon ennemi, pour que je puisse connaître la nature de ses forces » (*Caupannamahāpurisacariyaṃ*, p. 224), et *kīsa...asabbhāvinī saṃjāyā, jeṇa maṃaṃ pi avaharasi vayaṇaṃ* « est-ce que tu es devenue malade, que tu détournes ton visage, même de moi ? » (*ibid.* p. 239). Mais pour la plupart, *jeṇa* est une conjonction causale et consécutive, sans antécédent démonstratif : *sasallo viva bhagavao ṭaṇū samuvalakkhijjai, jeṇa pecchasu... milāṇalavannaṃ uvalakkhijjaï vayaṇakamalaṃ* « le corps de notre maître est comme percé par une flèche, puis que — vois donc — le lotus de son visage semble flétri » *(ibid.)*. *jeṇa* peut même remplacer *jaṃ* dans les propositions complétives : *na ya eriso susāhūṇa samāyāro jeṇa ṭaddivasam bhikkhaṃ gaheūṇa puṇo vi gehaṃ āgacchijjaï* « ce n'est pas la coutume des religieux de mérite qu'ils

reviennent à une maison où ils ont reçu l'aumône ce jour même » *(ibid.)*.

Dans le dialecte jaina māhārāṣṭrī du *Caupannamahāpurisacariya* l'emploi de *jeṇa* était donc très en vogue, mais on n'y néglige pas les autres conjonctions subordonnantes, et *jahā* y joue un rôle important. *jahā*, comme *yathā* en sanskrit, y sert à introduire une citation ; le tour direct est généralement précédé de *jahā* et suivi de *'tti* <*iti* en moyen indo-aryen. Mais *-tti* peut manquer, et dans la prose tardive de la jaina māhārāṣṭrī, *jahā* peut avoir l'air d'une conjonction subordonnante qui introduit un discours indirect. L'usage ancien est toujours en évidence, e.g., *pucchio ya ahaṃ teṇa jahā « kim ettha sampadaṃ citthaï kumāro? »* « il m'a demandé : est-ce que le prince se trouve ici à présent ? » (*Caupanna.* p. 127). Mais l'emploi presque subordonnant de *jahā* figure dans le même texte, e.g., *tao bhagavayā paṭṭhuyā dhammakahā, jahā... jīvā kammasanghāyaṃ hiṇḍanti...jahā ca...gacchanti mokkhaṃ* « alors le saint narra un conte religieux, comment les âmes errent à travers la multitude chaotique des actions, et comment elles atteignent au salut » (*Caupanna*, p. 73). *jahā* sert ici à introduire une phrase relative qui décrit ce qui a été dit, et en donne un résumé. Cet usage est frappant surtout dans une œuvre en prose du VIIIe siècle, la *Kuvalayamālā*, récemment publiée par A. N. Upadhye, a.g. *nāyaṃ rannā jahā ya tīya gabbho jāo jahā vanaṃ paviṭṭhā*, etc. « le roi savait qu'elle était devenue enceinte, et il savait comment elle était entrée dans la forêt », etc. Il est évident qu'il ne s'agit plus d'une pensée, d'une citation ou d'un discours direct, introduits pas *jahā*, mais d'une proposition subordonnée. La personne du pronom ou du verbe peut bien en servir de preuve. Comme la plupart des propositions directes ou indirectes sont à la troisième personne, ces témoignages sont assez rares, mais il y en a dans la *Kuvalayamālā: bhaṇio ya sāṇuṇayaṃ kumāro rāïṇā 'puttа mā evaṃ cintesu jahā ahaṃ tumhāṇaṃ sattū... tumaṃ ca mama putto 'tti* « le roi dit au prince avec tendresse : fils, ne pense pas que je sois ton ennemi. Je suis ton père... » (*Kuv.* 11.8). Si *jaha* servait ici à introduire un discours direct, la phrase *ahaṃ tumhāṇaṃ sattū* n'aurait pas de sens ; on s'attendrait à un pronom de la deuxième ou de la troisième personne, et l'on devrait donc traduire « fils, ne pense pas : il est mon ennemi », ou « fils, ne pense pas : vous êtes mon ennemi ».

Dans quelques textes jaina śaurasenī à influence populaire *jahā* figure dans les propositions conditionnelles : *appāṇaṃ pi cavantaṃ jaha sakkadi rakkhiduṃ surindo vi to kiṃ chaṇḍadi saggaṃ savvuttama-bhoya-saṃjuttaṃ?* « Si le plus puissant des dieux était en effet capable de s'empêcher de tomber (du ciel), pourquoi quitte-t-il le ciel si plein de jouissances célestes ? » (*Kārtikeyānuprekṣā*, 29).

Dans ce texte *aha...to* (peut-être dérivé de *jahā... to)* sert souvent à introduire des propositions conditionnelles.

Il n'y a aucun doute que l'usage des conjonctions subordonnantes s'est étendu dans le dialecte jaina śaurasenī, et dans les textes en prose jaina māhārāṣṭrī. Cette souplesse d'expression toute nouvelle ajoute beaucoup de charme aux contes jaina. Mais cette tendance n'a pas duré, et dans la langue parlée la parataxe devait jouer un rôle de plus en plus important. Par conséquent toutes les conjonctions subordonnantes qu'on vient de discuter, *jaṃ*, *jeṇa* et *jahā* ont disparu. Dès le temps de Saraha l'indo-aryen a comblé cette lacune par l'emprunt de la conjonction subordonnante persane *ki*. Mais le système de subordination syntaxique n'a jamais évolué à un état très compliqué en indo-aryen moderne. L'usage des conjonctions subordonnantes en jaina śaurasenī et surtout dans la prose jaina māhārāṣṭrī représente donc un développement intéressant, mais assez éphémère et quelque peu en dehors du grand courant du développement de l'indo-aryen.

Victoria.

ON *MŪRADEVA MŪLADEVA* AND *ŚIŚNÁDEVA*

BY

Sukumar SEN

(1)

Múradeva (in the plural) occurs thrice and in two hymns of *Ṛgveda*, where Indra and Agni are invoked to destroy the deceivers or sorcerers *(yātudhána)* and their associates in witchery as well as goblins of various types, male and female.

índra jahi púmāṃsaṃ yātudhánam
utá stríyam māyáyā śáśadānām
vígrīvāso múradevā ṛdantu
má té dṛśan súryam uccárantam. 7.104.24

'Indra, kill the male sorcerer and also the female that appears with deception. Let the *Múradevas* go to pieces, headless; may they not see the sun rising up'.

áyodaṃṣṭro arcíṣā yātudhánān
úpa spṛṣa jātavedaḥ sámiddhaḥ
á jihváyā múradevān rabhasva
kravyádo vṛktvy ápi dhatsva āsán. 10.87.2

'Jatavedas of iron teeth, (you,) kindled, reach, with flames, the sorcerers. Obtain with (your) tongue the *Múradevas* and the raw flesh eaters (and) put (them into your) mouth'.

párā śṛṇīhi tápasā yātudhánān
párāgne rákṣo hárasā śṛṇīhi
párārcíṣā múradevāñ chṛṇīhi
párāsuṭ́po ábhi śóśucānaḥ. 10.87.14

'With (your) heat destroy utterly the sorcerers, Agni; with (your) force do away with the demons. Destroy utterly with (your) flame the *Múradevas;* (destroy) utterly the life-stealers, scorching (them) around'.

In these passages *múradeva* is explained by Sāyaṇa as equivalent to *mūḍhadeva*, but Geldner rightly observed that accent is against this interpretation (it should have been then *mūrá-*) and

that here *mū́ra* = *mū́la*. *Mū́radeva* is therefore to be interpreted as *mū́ladeva*.

It is notable that in the three verses quoted above *yātudhā́na* (in the plural) occurs in the first line and *Mū́radeva* (also in the plural) in the third. It is also not unclear that the two words are closely connected. In two other verses, both from 10.87, *mū́la*/*mū́ra* occurs in connection with *yātudhā́na*/*kravyā́d*, and in a third verse (3.30) *mū́la* is associated with *rákṣas*.

nṛcákṣā rákṣaḥ pári paśya vikṣú
tásya tṛ́ṇi práti śṛṇīhy ágrā
tásyāgne pṛṣṭír hárasā śṛṇīhi
tredhā́ mū́laṃ yātudhā́nasya vṛśca. 10.87.10

'With the eye of a lord do (you) spy out the evil spirit in the settlements (or villages) and destroy utterly his three tips. Agni, destroy his ribs (i.e. surfaces) by (your) blaze, and treak into three pieces the *mūla* of the sorcerer'.

sanā́d agne mṛṇasi yātudhā́nān
ná tvā rákṣāṃsi pṛ́tanāsu jigyuḥ
ánu daha sahámūrān krāvyā́do
mā́ te helyā́ mukṣata dáivyāyāḥ. 10.87.19

'From old, Agni, your are slaying the sorcerers, (and) the evil spirits (or demons) have never defeated you in battles. Burn along the raw flesh eaters with their *mū́ra*; may they not escape from your divine missile !'.

úd bṛha rákṣa sahámūlam indra
vṛścā́ mádhyam pratyágraṃ śṛṇīhi 3.30.17ab

'Tear up, Indra, the evil spirit (or demon) with its *mū́ra*, break the middle (and) destroy utterly the tips!'.

It would appear that *mūla*/*mūra* here is something like a tree stump with three branches or forks on the top, something like a scarecrow of the crudest type or a kind of *triśūla* (trident)[1]. In one verse in RV *sthāṇú* (a firmly fixed pole or stump or a built up pillar) occurs in the same or a similar sense. The hymn is an invocation to the Aśvins who are asked to make the path of the worshipper smooth and prosperous.

kṛtā́ṃ tīrthā́ṃ suprapā́ṇaṃ śubhaspatī
sthāṇúṃ pathéṣṭhām ápa durmatiṃ hatam. 10.40.13cd

'You two lords of splendour, make (for us) a ford and good drinking (waterspot); smite down the stump of evil-mindedness that stands on the way'.

1. *Triśūla* later became an emblem or ikon of Śiva.

Sthāṇu here is not a natural obstacle on the path; the epithet *durmati* indicates that it is an active agent of magical potency.

Sthāṇu is a name of Śiva in postvedic literature, and the older ikons of the god are all crude (or chiselled) pieces of stone looking like a stump or low pillar. *Mūra/mūla* and *sthāṇu* can be compared with *mūlastambha* which Bāṇa uses to describes the greatness of Śiva, in the opening verse of *Harṣacarita*.

namas tungaśiraścumbi — candracāmaracārave.
trailokyanagarārambha — mūlastambhāya śambhave.

'Salutation to Śambhu who is resplendent with the moon as a cowrie kissing his high head and who is the *mūlasthambha* (basic pillar i.e. foundation stone) for the vast city that is the three worlds'.

There is perhaps a combination of *mūla* and *sthāṇu* in the placename Multan (in Sindh). It may have also come from *Mūlasthāna* (the sacred place of Mūla). *Sthāṇu* occurs in the placename *Sthāṇvīśvara* (new Thaneswar in Panjab). In this connection we may note that once in *Mahābhārata* Śiva is called *Skandhaviśākha* (literally the stump with branches shorn). In classical Sanskrit Viśākha has become a name of Skanda but from Patañjali's reference it appears that it was either a distinct deity or a synonym of Śiva and Skanda (which also seems to be synonyms). On Pāṇini 5.3.99 *(jīvikārthe cāpaṇye)* Patañjali says

apaṇya ityucyate tatredaṃ na sidhyatīti śivaḥ skandaḥ viśākhaḥ kiṃ kāraṇaṃ mauryair hiraṇyārthibhir arcā prakalpitā bhavet tāsu na syāt.

'It is said : not in the matter of sale. There it does not apply ; (e.g.) Śiva, Skanda, Viśākha. What (is) the reason? The Mauryas, desirous of (procuring) gold, introduced worship (of these deities)[1]. It may be. There (the rule) will not apply'. It is interesting to note that *Mauryas* are classed with Asuras in *Mārkaṇḍeya-purāṇa* (88.5).

(2)

Śiśnádeva, also a Bahuvrīhi compound, occurs in two verses of RV, and in one occurrence it is connected with *yātú*. In both passages Indra is invoked to do away with the *Śiśnádevas*.

1. Or the deity named Śiva, Skanda and Viśākha.

ná yātáva indra jūjuvur no
ná vándanā śaviṣṭha vedyábhiḥ
sá śardhad aryó víṣuṇasya jantór
mā́ śiśnádevā ápi gur ṛtā́m naḥ. 7.21.5.

'No *Yātus* (sorceries or sorcerers), Indra, drive us; nor *Vandanas* (or *Vandanā*)[1] by (their) spells[2], O you the strongest. This (our prayer) may triumph over the enemy—high and low; the *Śiśnadevas* shall not penetrate into our righteous work!'

anarvā́ yác chatáduryasya védo
ghā́ñ chiśnádevā abhí várpasā bhū́t 10.99.3.

'Irresistible, (he) in form took possession of the property of the Hundred Doors, killing the *Śiśnádevas*'.

Śiśnádeva, in the two passages, is translated as phallus-worshippers. In the later language *śiśna* no doubt means phallus but in RV, in the two places where the word occurs independently, we are not obliged to take it in that sense[3]. *Śepa* is the regular word for the male genital organ in RV. *Śiśná* is derived from the reduplicated root **śā* (IE. **ke/ko*) 'to sharpen, to whet', and can be compared with MIA *dinna-* (OIA **didna*).

(3)

There is no trace of a deity Mūla in any Indian literary record. It might have remained disguised variously, (i) as Śiva (old monoliths worshipped as such, with or without the sign of the phallus), (ii) as ritualistic wooden beams or stumps representing a guardian deity (as in the digging of a tank and sometimes in building a house), (iii) as *triśūla* (trident) and *śūla* (lance) both distinctive weapons of Śiva and often used as icons of the deity, and (iv) as a magician's wand.

But *mūla* in certain compounds carries echo of an esoteric cult concerned with sorcery, magic and other deceptive practices, and here the word undoubtedly points to RV *mū́ra/mū́la*. These are the compounds:

Mūlakarma 'a kind of black magic':

abhicāreṣu sarveṣu karṭavyo dviśato dameḥ
mūlakarmaṇi cānāpṭaiḥ kṛṭyāsu vividhāsu ca.

1. 'Beguiler(s) with a sweet tongue' (?). Sāyaṇa interprets as *rakṣāṃsi*.
2. In Avesta Haoma is called *vaedyāpaiti*. Cf. *vidyā* meaning esoteric knowledge, spell. *Vandanā* can be equated with *vidyādhara-vidyādharī*.
3. *mū́ṣo ná śiśná* (1.105.8c); *sadyáḥ śiśná praminānáḥ* (10.27.19cd).

'(A fine of) two hundred pieces should be imposed for all magic practices (against persons) by those that are not competent, —in a *mūlakarman* and in various rituals'. *Manusaṃhitā* 9.290.

Mūlakalpa 'a *mūla* ritual' as in the title *Mañjuśrīmūlakalpa.*

Mūlamantra 'potent magic formula'.

Mūlavidyā 'knowledge of magical practice'.

Mūlajaradgava (literally, *Mūla* or/and an old bull), a name of a deity that occurs only in a sixteenth century Bengali text *(Caitanyabhāgavata).*

The worshippers of Mūra/Mūla have been symbolized in the name Mūladeva in the later Sanskrit literature and onward, as a person wielding magic power and given to all kinds of trickery and deception. In many of the stories, specially those in Sanskrit and in Vernacular, Mūladeva has an associate and friend Śaśin[1].

The Jain versions (in Prakrit) generally do not mention Śaśin[2]. The partnership of Śaśin and Mūladeva reminds of *Candra* and *Mauli* (in the name of Śiva). Śaśin can be equated with both *candra* and *skanda* (both meaning semen). We may also compare *Skanda-Viśākha* with *Śaśi-Mūla* and *Candra-mauli.*

In *Jayamaṅgalā*, a commentary on *Kāmasūtra*, a kind of cryptic or concealed language *(durbodha* or *kūṭa)* is quoted as *Mūladevīya* (i.e. belonging to Mūladeva).

> *akau khagau ghañau caṭva caṭau tapau yaśau tathā*
> *ete vyastā sthirāḥ śeṣā mūladevīyam ucyate.*

'*A* and *k*, *kh* and *g*, *gh* and *ñ*, *c* and *ṭ*, *t* and *p*, *y* and *ś*: these are interchanged and the rest remain unchanged. This is called Mūladevīya' (Chapter 3).

Calcutta.

1. Bāṇa mentions Śaśin and Mūladeva in *Kādambarī*. *Kathāsaritsāgara* (89.98. 124) contains three stories on Mūladeva and Śaśin. *Śukasaptati* has one (30). *Padmaprābhṛtaka* of Śūdraka, a monologue play in Sanskrit (published in the collection *Caturbhāṇī*), is on Mūladeva and Śaśin. So also is *Mūladeva-śaśidevopākhyāna-nāṭaka* a vernacular play, written in Nepal in 1706 (Manuscript no. 1638 Vir Library, Kathmandu). Vidyāpati's *Puruṣa-parikṣā* (early fifteenth century) contains a story on the two master cheats.

2. The stories or references occurs mostly in commentaries such as Jayasiṃha's *Dharmopadeśamālā*, Jineśvara's *Kathākośaprakaraṇa*, Namicandra's commentary on *Uttarādhyāyana-sūtra*, Somaprabha's *Kumārapālapratibodha*, etc. Other Jain works to include them are Hemacandra's *Yogaśāstra*, Haribhadra's *Dhūrtākhyāna*, etc.

DE L'ORIGINE DES VERS CITÉS DANS LE *NÎTI-PADDHATI* DU *SUBHÂṢITÂVALI* DE VALLABHADEVA

PAR

Ludwik STERNBACH

1. Le *Subhâṣitâvali* de Vallabhadeva (VS) est un des plus importants *subhâṣita-saṃgraha-s*. Il a beaucoup d'éléments communs avec le *Śârṅgadhava-paddhati* et le *Sûktiratnahâra* de Sûrya Kaliṅgarâja (SRHt). Ce dernier cite souvent les mêmes vers que VS. Il est fort possible que SRHt et VS aient utilisé la même source.

Le VS a paru dans les « Bombay Sanskrit Series » en 1886 ; il a été édité par P. Peterson et Paṇḍit Durgâprasâda de Paṇḍita Vrajalâla, sur la base de deux manuscrits. Il comporte une préface et une introduction dans laquelle « tout ce qui est connu de chaque poète » cité dans VS est indiqué. Il contient également des notes indiquant l'identification de l'auteur de certains vers cités dans VS. Une réimpression (deuxième édition) de cet ouvrage a paru à Poona en 1961.

VS est une ample anthologie sur une grande variété de sujets qu'on trouve généralement dans la plupart des anthologies. Il comporte 3527 vers divisés en 101 sections ou *paddhati-s*. C'est l'œuvre de Kâśmîraka Vallabhadeva.

On sait qu'il a existé deux Vallabhadeva-s : le commentateur, qui fut peut-être aussi poète, et le compilateur de l'anthologie. Il y a une référence au commentateur par Mallinâtha, au XIVe siècle, et par Râyamukaṭa dont le commentaire sur l'*Amarakośa* a été écrit en 1432. Le commentateur est probablement aussi l'auteur de certains vers souvent cités dans VS et dans quelques autres *subhâṣita-saṃgraha-s*.

Vallabhadeva, l'auteur de l'anthologie, a vraisemblablement vécu au XVe siècle, mais il n'est pas impossible qu'il ait vécu au XIIe étant donné qu'il est cité directement par Vandyaghaṭîya Sarvânanda en 1160. Mais le problème de savoir si cette citation par

Sarvânanda n'a pas été ajoutée postérieurement n'est pas résolu. En tout état de cause, VS dans sa forme actuelle, ne peut être placé antérieurement au XVe siècle[1].

2. Des tentatives furent faites pour analyser les auteurs cités dans VS. D'après l'éditeur P. Peterson, VS cite 360 auteurs. P. Peterson a même essayé d'aller plus avant et d'identifier les auteurs des vers, dont la source n'est pas indiquée par Vallabhadeva lui-même. Cet essai est contenu dans les notes de P. Peterson. Ce dernier a fait un excellent travail, mais depuis 1886, époque où il a fait ce travail, des nouveaux textes sanskrits ont été découverts. Il est évident que ce dernier travail est beaucoup plus difficile, parce qu'il exige la connaissance de la vaste littérature sanskrite. L'auteur de la présente étude ne prétend pas connaître toute cette littérature et limite sa tentative à un domaine très limité, c'est-à-dire le *Nîti-paddhati* (NPVS). Il tentera dans l'annexe à cette étude de compléter les conclusions de P. Peterson et de trouver l'origine des vers cités par Vallabhadeva, dans le *Nîti-paddhati*, qui contient les nombres 2641 à 2949[2].

3. Dans NPVS, Vallabhadeva lui-même attribue un nombre très limité de vers à Bhagavâd-vyâsa-muni ou Vyâsa, Ravigupta, Kalhaṇa, Pañcatantra, Vallabhadeva, Prakâśavarṣa, Kapilasvâmin, Râhulaka, Varâhamihira, Bhâravi, Śrîharṣa, Masûrakṣa et Haribhaṭṭa. Comme il est habituel chez tous les auteurs des *subhâṣita-saṃgraha-s* les attributions des mêmes vers à des auteurs spécifiques ne signifie pas grand chose. Ces vers sont pris dans la masse de la tradition orale et sont souvent attribués *in majorem gloriam*

1. Voir à ce sujet S. K. De, « On The Date of the Subhāṣitāvalī », *JRAS* 1927, p. 471 sqq. Aussi S. K. De, « Aspects of Sanskrit Literature », p. 150-6 ; A. B. Keith, « The date of Subhāṣitāvalī » *BSOS* V pt. 3, p. 27 sqq. ; S. K. De, « Sarvānanda and Vallabhadeva », *BSOS* V pt. 3, p. 499 sqq. (Aussi S. K. De, Aspect... *op. cit.* p. 157-161). Voir aussi D. C. Bhattacharya, « Date of the Subhāṣitāvalī », *JRAS* 1928, p. 135 ; Subhodh Ch. Banerjee, « On the date of Ṭīkāsarsva, by Sarvānandeva », *JRAS* 1928, p. 900. Voir : Th. Aufrecht, « Epigramme aus Vallabhadeva's Subhāṣitāvalī », dans *Indische Studien*, 16, pp. 209-10 ; Th. Aufrecht, « Miscellen » dans *Indische Studien*, 17, p. 169 ; S. K. De, dans *Padyavalī*, p. cxiii sqq. ; Haraprasada Sastri, Catalogue of Sanskrit MSs., *Asiatic Society of Bengal*, VII, n°. 543 ; C. Capeller, « Zu Vallabhadeva's Subhāṣitāvalī dans *Album Kern*, p. 239-244 ; P. Peterson, « Pāṇini, Poet and Grammarian with some remarks on the age of Sanskrit Classical Poetry », *JRAS* 1891, p. 311-36 ; Th. Aufrecht, « Zwei Pāṇini, zugeteilte Strophen », *ZDMG* 14, p. 581. Voir aussi les comptes rendus de la *Subhāṣitāvalī* par A. Barth dans *Revue Critique d'histoire et de littérature*, n°. 22 de 1887, p. 421-431, et G. Bühler dans *Indian Antiquary*, XV pp. 240 sqq. Krishma Chaitanayah dans *History of Sanskrit Literature* (p. 415) place VS au XIIe siècle.

2. Une tentative semblable a été faite par l'auteur de cet article d'identifier les auteurs du chapitre Râjanîti de *Śârṅgadhara-paddhati* (*Rajasthan University Studies* I, pp. 8-30).

à certains auteurs spécifiques, ou à des œuvres bien connues, alors qu'en réalité, leur source est différente. Ceci ressortira en particulier de l'annexe (c).

4. Des 309 vers cités dans NPVS, tous sauf 59 vers se retrouvent dans des sources primaires et secondaires[1], et 177 vers sont identifiés dans des sources primaires. Dans tous les cas, à quelques exceptions près, il est possible d'assumer, sur la base des comparaisons des textes que ces vers ont été inclus dans NPVS, provenant de sources primaires mentionnées dans l'annexe.

5. Dans NPVS un grand nombre de vers ne se retrouvent pas dans des sources primaires, mais uniquement dans des sources secondaires. Pareille source est tout d'abord le *Suktiratnahâra* de Sûrya Kaliṅgarâja qui cite un grand nombre de vers du NPVS, en employant parfois cependant un langage quelque peu différent, et avec une attribution toute différente. SRHt est particulièrement peu digne de foi en matière d'attribution de vers[2].

D'autres sources secondaires sont les véritables *subhâṣita-saṃgraha-s* d'une certaine antiquité, et seulement dans un nombre très limité de cas des vers NPVS se trouvent dans les *subhâṣita-saṃgraha-s* qui incluent des vers NPVS de NPVS lui-même. C'est le cas notamment de Subhâṣita-ratna-bhâṇḍâgâra (SR) ou O. Böhtlingk's *Indische Sprüche*.

6. Si nous analysons les vers inclus dans NPVS qui peuvent être identifiés comme des emprunts faits par Vallabhadeva à une source primaire, nous constatons que la plus grande partie de ces vers proviennent du *Mahâbhârata* (MBh), bien que certains d'entre eux apparaissent aussi dans d'autres sources primaires comme le *Râmâyaṇa* (R), les collections de maximes de Câṇakya (C), etc. (51 vers plus 2 vers du MBh ou R, plus deux vers du MBh ou C, plus 2 vers du MBh, R, C ou le *Pañcatantra* [P]).

Le deuxième groupe le plus nombreux de vers du NPVS émane des collections des maximes de Câṇakya. Ceci n'est pas sans intérêt, étant donné qu'aucun vers de VS a jamais été attribué dans VS à C, et P. Peterson ignorait vraisemblablement l'existence de ces collections de vers de C, en tout cas il ne les a jamais cités dans sa très érudite introduction. Il a été possible d'identifier 34 vers

1. On considère comme sources secondaires les ouvrages écrits dans le seul but de compiler ou de citer des textes d'autres autorités, par exemple, des anthologies, etc., ou encore des ouvrages qui citent à titre d'exemple des vers d'autres autorités, par exemple les *alaṃkâra-s*.

2. Par exemple SRHt cite le même vers dans 143.2 et 184.6. Dans le premier cas, il est attribué au *Pañcatantra*, et dans le second au *Mahâbhârata*. En fait il n'a pu être retrouvé dans aucune des deux sources.

comme provenant de C, plus 8 vers de C ou P, plus 5 de C ou des *śataka-s* de Bhartṛhari (BhŚ), plus 2 dans C ou P ou *Vet(âlapañcaviṃśatikâ)*, plus un dans C ou P ou *Vikramacarita* (VC), plus un dans C ou *H(itopadeśa)*, plus un dans C, H ou P. De ces 53 vers, le plus grand nombre émane de la version *Câṇakya-râja-nîti-śâstra* dont on sait qu'un texte était bien connu au xe siècle, lorsqu'il fut traduit en tibétain et inclus dans le Tanjur tibétain[1].

La troisième source principale de NPVS est *P(añcatantra)* avec 29 vers, plus 3 vers qui ont leur origine dans P ou H. Ici également il y a lieu de noter un fait intéressant. VS cite le plus souvent la version de *Tantrâkhyâyika* qui prévaut au Cachemire, et la révision méridionale[2], qui peut être considérée comme un abrégé de la version précédente[3]. A plusieurs reprises des textes inconnus de la vulgate de P, et qui ne se retrouvent que dans la version de *Tantrâkhyâyika* se retrouvent dans NPVS. Ce texte également n'a pas été connu de Peterson.

D'autres sources principales de NPVS dans l'ordre de leur importance sont *Hitopadeśa* (7 vers), *Mânava-dharmaśâstra* (6 vers), les *śataka-s* de Bhartṛhari (4 vers), inclus pour la plupart à la fin de NPVS, le *Vikramacarita* (4 vers), le *Kir(âtârjunîya)* de Bhâravi (3 vers plus un de Kir, P ou H), le *Yâjñavalkya-smṛti* (2 vers), le *Bṛhatsamhitâ* de Varâhamihira (2 vers), le *Râmâyaṇa* (un vers), le *Nârada-smṛti* (un vers), le *Nîtisâra* de Kâmandaki (un vers), le *Darpadalana* de Kṣemendra (un vers), le *Vetâlapañcaviṃśatikâ* (un vers), le *Râjatarańginî* de Kalhaṇa (un vers) et le *Yogavâsiṣṭha* (un vers).

7. De nombreux vers qu'on ne peut retrouver dans les sources primaires, mais qui se retrouvent dans des sources secondaires, sont attribués dans ces dernières, et même parfois par Vallabhadeva lui-même, à des poètes individuels. Il ne ressort cependant pas très clairement des *subhâṣita-saṃgraha-s* quels sont exactement les vers attribués à un auteur particulier. Si dans VS nous trouvons *ete Ravigupta* cela signifie-t-il que tous les vers depuis la dernière attribution jusqu'au *ete* précédent sont attribués à Ravigupta ? Ou cela signifie-t-il que seuls les derniers 3 ou 4 ou 5 sont attribués à

1. En outre de nombreux vers de NPVS apparaissent également dans les collections de maximes de Câṇakya mais ont leur origine dans d'autres textes que C, par exemple MBh, P, H, VC, *Mânava-dharmaśâstra* (Mn). Cependant dans certain cas des vers qui se retrouvent dans VS et MBh, ou Mn, ont leur origine dans C et non dans MBh ou Mn (n°s 2760 et 2803).

2. « *Das südliche Pañcatantra* » publié par J. Hertel in *Abhandlungen der philol.-historische Klasse der königl. sächs. Gesselschaft der Wissenschaften*, XXV. 5.

3. Voir L. Sternbach, *The* kâvya *portions in the* kathâ *literature*, ch. I. 5.

Ravigupta ? Ce n'est que si nous trouvons *etau Ravigupta* que nous savons que les deux derniers vers lui sont attribués. P. Peterson considère que tous les vers entre une attribution *ete* et le précédent *ete* sont attribués à ce poète individuel. Cette hypothèse est également acceptée dans la présente étude, mais sous certaines réserves. Après « a. »[1] « (?) » est ajouté.

Dans NPVS, le *Suktimuktâvalî* de Jalhaṇa et SRHt, 26 vers sont attribués à Ravigupta[2] ; dans SHRt, et dans un cas dans SRHt et VS, 17 vers sont attribués au poète Vallabhadeva qui a vécu au XIVe siècle. D'autres vers sont attribués dans plusieurs sources à Argaṭa (12 vers) ; à Bhartṛhari (9 vers), à Bhâravi (8 vers) dans SRHt ; à Sundarapaṇḍya (6 vers) dans SRHt ; à Prakâśavarṣa (6 vers) dans VS et JS ; à Bhoja (5 vers) dans SRHt et SR ; à Vyâsamuni (3 vers) dans VS ; à Râja° (3 vers) dans SRHt[3] ; à Pratâpa (2 vers) dans SRHt[4] ; à Prasaṅgaratnâvalî (2 vers) dans SRK ; à Haribhaṭṭa (2 vers) dans VS ; à Śrîharṣa et Harṣadeva (2 vers) dans VS ; et un vers à Bhagavata Vyâsa dans JS, Cakṣuṣî dans SHRt ; Daṇḍanâtha dans SRHt, Itihâsasamuccaya dans SRHt, Kapilasvâmin, dans VS[5], Kauṭilya dans SRHt, Masûrâkṣa dans VS, Râhulaka dans VS, Râjaśekhara dans SRHt, Rudra dans SRHt, Śukra dans Nîtivâkyâmṛta, Vallabha dans SRHt, Varâhamihira dans VS et SRHt, Vijñâneśvara dans SRHt et Yaśovarmadeva dans JS.

Il est vraisemblable que si le même nom du poète est cité dans différentes *subhâṣita-saṃgraha-s* deux fois, comme auteur d'un vers déterminé, c'est que le vers émane vraiment de lui. Quant aux autres attributions, elles peuvent être correctes, mais elles ne le sont pas nécessairement.

Un vers est attribué dans SRHt à Kauṭilya mais il est probablement emprunté au *Pañcatantra*. Le même vers est attribué dans SR au *Bhojaprabandha* et VS. Étant donné que le *Bhojaprabandha* est de la fin du XVIe siècle, il ne peut avoir été emprunté à cet ouvrage par Vallabhadeva[6]. Ce vers ne se trouve pas dans l'*Arthaśâstra* de Kauṭilya dans la forme que nous connaissons aujourd'hui.

1. Attribue à ...

2. Dans un cas JS et VS attribuent un vers à Ravigupta, alors que SRHt l'attribue à Vallabhadeva. L'autre vers, attribué par VS à Ravigupta est attribué à Câṇakya dans SR.

3. L'identification de Râja° n'est pas claire. Est-ce Râjagupta ou Râjaśekhara, ou Râjakula, ou Râjakandarpa, ou Râjadeva, ou Râjaputra, ou Râjupatraparpati ou même le Râjataraṅgiṇî de Kalhaṇa ?

4. Pratâpa°+°deva, +°nârasiṃha, +°râja, +°râmapûjâ ; +°rudradeva, etc. (?)

5. Dans SRHt l'auteur est appelé Kavivallabha.

6. Il est intéressant de noter que VS 2716, 2720 et 2744 est plus proche du *Bhojaprabandha* que de toute autre source.

Aucun des 309 vers qui se trouvent dans NPVS ne se trouvent parmi les vers de l'*Arthaśâstra* de Kauṭilya, bien qu'ils traitent de *nîti*, mai certains se trouvent dans le *Nîtisâra* de Kâmandaki. Ceci tend à prouver qu'à l'époque et à l'endroit où Vallabhadeva a compilé son ouvrage, l'*Arthaśâstra* de Kauṭilya n'était pas connu ou était volontairement ignoré.

VS est le seul *subhâṣita-saṃgraha* où le nom de Masûrâkṣa soit cité. Bien qu'inconnu de P. Peterson, Masûrâkṣa était un auteur bien connu, probablement au xe siècle. Son *Nîtisâra* a été traduit en tibétain, et inclus dans le Tanjur. Le vers cité par Vallabhadeva est le vers 3.16 du *Nîtisâra* de Masûrâkṣa[1] ; il paraît aussi dans le *Pañcatantra*.

8. Dans les cas où la source primaire à laquelle VS a puisé est connue, les portions manquantes ou obscures d'un vers VS peuvent être reconstituées. Par exemple, (γ) du No. 2846 de VS peut être reconstruit d'après le *Nîtisâra* de Kâmandaki et devrait se lire *dâruṇastu smṛtaḥ śatrur viji*° ; (β) il devrait se lire *vamavilakṣam*.

A plusieurs reprises les textes de MBh, ou R, ou Mn sont inclus dans VS d'après la vulgate (par exemple Nos. 2657, 2680 [R], 2708, 2716, 2754, 2821, 2834 [Mn], 2837-8]. Par conséquent le texte VS que cite le texte de MBh peut être reconstruit d'après l'édition de Poona, le texte de VS que cite le texte de R peut être reconstruit d'après l'édition de Baroda et le texte de VS que cite le texte de Mn peut être reconstruit d'après n'importe quelle édition critique de Mn.

VS No. 2913 a été utilisée par F. Edgerton pour la reconstruction du PRE 3.17. Cependant cette reconstruction paraît inexacte car αβ du No. 2913 est pratiquement identique à PT 3.25 αβ et γδ du No. 2913 est pratiquement identique à PT 3.22 γδ. SRHt cite aussi le même vers dans la rédaction trouvée dans VS. Il semble que F. Edgerton devrait reconstruire séparément PT 3.22 et PT 3.25.

D'autre part, VS peut être utilisé pour la reconstruction du SRHt Ainsi SRHt 43.48 γδ devrait avoir *anu-rûpam*° (VS 2860) (vers Âryâ) et SRHt 172.11 γδ devrait se lire *nirdayaṃ nihato' smâpi vamati jyotiyaḥ kaṇân* (VS 2798) ; SRHt 199.137 γ devrait se lire *nanu* au lieu de *natu* (VS 2859) ; SRHt 122.22α devrait se lire *pṛthumaramayaṃ kra*° (VS 2865) ; SRHt 232.7 α devrait se lire *vastuviśeṣe* (VS 2863).

9. Comme il a été indiqué plus haut, Vallabhadeva a emprunté des vers non pas aux textes des sources primaires, mais à la masse

1. « *Nîtisâra* of Masûrâkṣa by S. PATHAK. Tibetan and Sanskrit with an Introduction in English » (*Viśva Bharati Annals*, Vol. X. Śântiniketan 1961).

flottante de la tradition orale, étant donné que, comme la plupart des écrivains indiens, il connaissait les *subhâṣita-s* par cœur. Cela se remarque notamment au No. 2832 qui contient le texte vulgate de Mn 8.170. Ce vers est difficile à lire et à comprendre sans l'aide de Mn 8. 171 qui n'est pas cité par Vallabhadeva. Dans les Nos. 2708 et 1709, Vallabhadeva cite MBh(Bh) 3.29,25 et 3.29,27, mais omet un vers qui s'y rattache de près MBh(Bh) 3.29,26, qui se retrouve dans tous les textes contenant 3.29,25 et 27. Ceci est d'autant plus étrange que ŚP et SR contiennent ce vers[1]. Il est probable que si Vallabhadeva avait consulté le texte de Mn lorsqu'il citait le vers No. 2832, et le texte de MBh lorsqu'il citait les vers Nos. 2708-9, plutôt que de les citer de mémoire, il aurait inclus Mn 8.171 et MBh(Bh) 3.29,26.

10. Dans NPVS qui traite de *nîti*, la plupart des vers sont groupés par sujet. Par exemple, Nos. 2837-2840. Cependant No. 2839 est hors du groupe, et semble par conséquent être une interpolation plus tardive.

11. Les résultats détaillés de l'étude des origines des vers cités dans le NPVS sont donnés dans l'annexe. Cette annexe indique le numéro du vers du NPVS, puis dans (a) les sources primaires dans lesquelles le vers se retrouve, dans (b) les sources secondaires dans lesquelles le vers se retrouve et dans (c) la source probable dans laquelle Vallabhadeva, consciemment ou non, a puisé le vers en question. Dans (c) les attributions du vers, telles qu'elles sont indiquées dans les *subhâṣita-saṃgraha-s* sont aussi indiquées entre parenthèses.

Les abréviations utilisées dans l'annexe sont les suivantes :

a.	attribue à.
ABayA.	*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil. Kl.
ABORI.	*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.*
AJPh.	*American Journal of Philosophy.*
AKM.	*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Amd.	*Alaṃkāramahodadhi* of Narendraprabhā Sūri. GOS 95.
Apar.	Voir Y.
BhPṇ.	*Le Bhāgavata Purāṇa* ... ... Traduit et publié par Eugène BURNOUF ... Paris, 1884, 1898.
BhPr.	*Bhojaprabandha* of Ballāla ... Pāṇḍuraṅga JĪVĀJĪ ... Bombay, śake 1854. *Aussi: Bhojaprabandha* of Ballāladeva of Banaras. Edited ... ... by Jagdishlal SHASTRI ... ... Motilal Banarsidas ... Patna, 1955.

1. Mais omettent MBh(Bh) 3.29, 25.

BhŚ. *Śatakatrayādi-subhāṣitasaṅgraha* of Bhartṛhari ... ... D. D. KOSAMBI. Siṅghī Jaina Granthamālā 23. Bombay, 1948.

BORI. *Bhandarkar Oriental Research Institute.*

Bṛh. *Bṛhaspati-smṛti*, reconstructed by K. V. Rangasvami AIYANGAR. GOS. 85. Baroda, 1941.

CKr. « Stimmen indischer Lebensklugheit. Die unter Cāṇakya's Namen gehende Spruchsammlung in mehreren Recensionen untersucht und nach einer Recension *(Vṛddha-cāṇakya)* übersetzt bei O. KRESSLER » *in Indica* 4. Leipzig, 1907.

CLr. Laghu-Cāṇakya version (reconst.). Voir Cr.

CM. *Cāṇakya.* Recension de cinq recueils de stances morales (Cāṇakya-nīti-śataka, Cāṇakya-nīti-śāstra, Laghu-cāṇakya-rāja-nīti-śāstra, Vṛddha-cāṇakya-rāja-nīti-śāstra, Cāṇakya-śloka). Par E. MONSEUR. Paris, 1887.

CN. *Cāṇakya-nīti-śāstra* version (reconstitué). Voir Cr.

CNB. CN ; *Bṛhat-Cāṇakya-ślokāḥ*, with Utkala Padyānuvāda by Śrī Arjuna Mahārāṇaṅka ... Utkal Press. Calcutta, 1919.

CNF. CN ; *Cāṇakyam.* Codice indiano edito dal Dre Emilio BARTOLI. Napoli, 1911.

CNG. « The Recension of Cāṇakya used by Galanos for his 'Εκ διαφορῶν ποιητῶν » by George Melville BOLLING, in *Studies in Honor of Maurice Bloomfield.* New Haven, 1920.

CNI I CN ; MS. No. 1518a (EGGELING 3990), Library of the India Office, London.

CNI II CN ; MS. Keith 7204 (TAGORE 40b), Library of the India Office, London.

CNL. CN ; MS. No. A 447, Universitätsbibliothek, Karl Marx Universität, Leipzig.

CNM. *Rājanīti* of Cāṇakya-muni. (Sans indication de lieu ni de date).

CNMN. CN ; *Cāṇīkya-mūni-kṛtaṃ (sic!)-nīti-sāra.* Allahabad, 1880.

CNP I CN ; MS. No. 17072-3 (A), Institut de Civilisation Indienne, Université de Paris.

CNP II CN ; MS. No. 17072-1 (B), Institut de Civilisation Indienne, Université de Paris.

CNPh. CN ; MS. No. 1566, University of Pennsylvania Library, Philadelphia, Pa.

CNPN. CN ; MS. Sanskrit 684 (Cabaton 684), Bibliothèque Nationale, Paris.

CNSap. CN ; *Cāṇakya-saptati.* Edited ... by K. V. SARMA. Vishveshvaranand Vedic Research Institute. Hoshiarpur, 1965.

CNŚ. CN ; *Cāṇakya-ślokāḥ*... Ed. by Śrīrāma ŚĀSTRI BHAṬṬĀCĀRYYA. Ghosh Press. Calcutta 1319.

CNŚC. CN ; *Cāṇakya-śloka-saṅgraha*... Publ. by Tārāprasanna MṚTYUNJAY, Calcutta, 1915. *Aussi : Cāṇakya-śloka-saṅgraha ... śrī N. C. Caṭṭopādhyāya.* Rudra Printing Press, Calcutta, 1918.

CNŚK. CN ; *Cāṇakya-ślokāḥ*. New Sanskrit Press, Calcutta, 1887.

CNŚl. CN ; *Cāṇakya-śloka-saṅgraha*, with Hindī translation in prose and poetry by Śrī Nārāyaṇacandra Caṭṭopādhyāya. Rudra Printing Press, Calcutta, 1918.

CNŚlV. CN ; *Cāṇakya-ślokāḥ*, with Bengāli transl. by Vijayakṛṣṇanatha, 2nd ed., Girīśa Printing Works. Calcutta, 1320 (1914).

CNSR. CN ; *Cāṇakya-sāra...* with Bengāli transl. by Śaśibhūṣaṇa Kāvyaratna, 2nd ed. Sūrya Press, Calcutta, 1319 (1912).

CNT IV. CN ; MS. No. 5119, cité d'après CKr (TjD).

CNW. CN ; A. Weber. Über 100 Sprüche des Cāṇakya. *Monatsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1864*. Berlin, 1865, p. 400-31.

CnT. Note-book MSs.

CnT I CnT ; MS. No. 5031, cité d'après CKr (TjA).

CnT II. CnT ; MS. No. 5117, cité d'après CKr. (TjB).

CnT III. CnT ; MS. No. 5118, cité d'après CKr (TjC).

CnT V. CnT ; MS. No. 5120, cité d'après CKr (TjE).

CnT VI. CnT ; MS. No. 5121, cité d'après CKr (TjF).

CnT VII. CnT ; MS. No. 5122, cité d'après CKr (TjG).

CPS. *Vṛddha-Cāṇakya*. Ed. by Pt. Śrī Rāma Śāstri. Calcutta, 1777.

Cr. *Cāṇakya-nīti-text-tradition* by L. Sternbach. Vol. I. Six versions of Cāṇakya's Collections of Maxims. Vol. II. The Ur-text. Vishveshvaranand Indological Series 27, 28, 29. Hoshiarpur, 1963-8.

Cr. No. Numéro du vers dans Cr. Vol. II.

CRr. *Cāṇakya-raja-nīti-śāstra* version (reconstitué). Voir Cr.

CRB. CR ; MS. sansk. f. 15, Bodleian Library, Oxford.

CRBh I. CR ; MS. No. 347 of 1892-95, Bhandarkar Oriental Research Institute Collection, Poona.

CRBh II. CR ; MS. No. 348 of 1892-95, Bhandarkar Oriental Research Institute Collection, Poona.

CRC. CR ; *Cāṇakya-rāja-nīti-śāstra*. Ed. by Pt. Īśvara Chandra Śāstri. Calcutta Oriental Series, Calcutta, No. 2.

CRT. *Cāṇakya-rāja-nīti-śāstra*. Ed. by Suniti Kumar Pathak. Viśva Bhārati Annals, Vol. VIII. Santiniketan, 1958.

CSr. *Cāṇakya-sāra-saṅgraha* version (reconstitué). Voir Cr.

CVr. Vṛddha Cāṇakya, *textus ornatior* version (reconstitué). Voir Cr.

CVNS. CV ; *Vṛddha-Cāṇakya-nīti-samuccaya*. A Collection of Original Sanskrit Verses with their Gujarāti translation by Bhaṭṭa Maṇilāla Chappārāma. Granthodaya Printing Press, Ahmedabad, 1913 (1969).

Cv. *Vṛddha Cāṇakya, textus simplicior* version (reconstitué). Voir Cr.

CvA. Cv ; *Rāja-nīti* of Cāṇakya. Agra, 1920.

CvGt. Cv ; MS. Cod. ms. sanscr. 64, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen.

CvL I.	Cv ; MS. A 445. Universitätsbibliothek Karl-Marx Universität. Leipzig.
CvL II.	Cv ; MS. A 446, Universitätsbibliothek Karl-Marx Universität, Leipzig.
CvTb.	Cv ; MS. or. fol. 1037, Universitätsbibliothek, Tübingen.
CvW.	Cv ; MS. Walker 205c, Bodleian Library, Oxford.
DhN (P)	The Dhammanīti dans *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources ; or the Nīti Literature of Burma* by J. GRAY. Truebner and Co., London, 1886. (Pāli)
GhN.	*Nītisāra* de Ghaṭakarpara (KSH 504).
GMBh.	*Gautama-dharmasūtra* with Maskarī Bhāṣya. Ed. by L. SRINIVASACHARYA. Mysore, 1917.
GMH.	Gautama ; Mitākṣara, Haradatta ; cité d'après Dharmakośa.
GOS.	Gaekwad's Oriental Series.
GP.	*Garuḍa-Purāṇa* ... of Maharṣi Vedavyāsa ... Ed. by Jīvānanda VIDYĀSAGARA. Calcutta, 1890.
H.	*Hitopadeśa.*
HJ.	*Hitopadeśa:* The Sanskrit Text with a grammatical analysis alphabetically arranged by F. JOHNSON : 2° édition. Hartford-London, 1864.
i.	influencé par ...
IS.	*Indische Sprüche*, Sanskrit und Deutsch herausgegeben von O. BÖHTLINGK. Zweite vermehrte u. verbesserte Ausgabe. I-III. St. Petersburg, 1870-3.
JS.	The *Sūktimuktāvalī* of Bhagadatta Jalhaṇa. Ed. ... ... by Embar KRISHNAMĀCHĀRYA. Baroda, 1938. GOS. 82.
Kāty.	*Kātyāyana-smṛti*... Text reconstructed... by P. V. KANE. Reprint from the Indian Law Quarterly, Bombay, 1933.
Kir.	*Bhāravipraṇītaṃ Kirātārjunīyam.* Nirṇaya Sāgara Press, 1954.
KM.	*Kāvyamāla* Series. Nirṇaya Sāgar Press, Bombay.
KN.	*Kāmandakīya-nītisāra*, with a commentary compiled and edited by Paṇḍita RĀMANĀRĀYAṆA VIDYĀRATNA, Jaganmohana TARKĀLAṄKĀRA and Kāmākhyānātha TARKABĀGĪŚA. Edited by Rājendralāla Mitra ... ... Bibl. Ind. 4. Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1861-4.
Kpr.	*Kāvyaprakāśa* of Mammaṭa. BORI. 1950.
KṣB.	The *Bṛhatkathāmañjarī* of Kṣemendra. Edited by ... Paṇḍit ŚIVADATTA ... ... and Kāśīnāth Pāṇḍurang PARAB. KM. 69. Bombay, 1901. *Aussi : Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendras Bṛhatkathāmañjarī.* Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von Leo von MAŃKOWSKI... ... Leipzig, 1892.
KSH.	*Kāvya-saṅgraha. A Sandkrit Anthology.* Ed. by Dr. J. HAEBERLIN, Calcutta, 1847.
KSS.	*Kathāsaritsāgara.* Ed. by H. BROCKHAUS. AKM. 2.5.
Kt.	*Kathārṇava* cité d'après IS.
LN (P).	The Lokanīti dans *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources ; or the Nīti Literature of Burma* by J. GRAY, London, Truebner and Co., 1886. (Pāli) et dans JASB 47, Part I, Calcutta, 1878 p. 239 sqq.

MBh. *Mahābhārata*. MBh(Bh) édition critique de BORI. Poona ; MBh(R) troisième édition de C. ROY, Calcutta 1886-8 ; MBh(C) édition de la Royal Asiatic Society, Calcutta, 1834-9.

MK. (MKS). *Mādhavānala-kathā*, ed. by P. E. PAVOLINI, IX Congress of Orientalists, London, I, p. 430-56. *Aussi :* ed. by H. SCHÖHL, Halle a.d.S., 1914 (MKS).

Mn. *Manu-smṛti* with the Manubhāṣya of Medhātithi (Medh.). Edited... ... by MM. GAṄGĀNĀTHA JHĀ... ... Vol. 1-2. Bibl. Ind. 256. Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1932.

MP. *The Mārkaṇḍeya-Purāṇa* ... ... Edited by Rev. K. M. BANERJEA. Bibl. Ind. 29. Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1862.

N. *Naradīya-dharma-śāstra*, issued as The Institutes of Nārada, with copious extracts from the Nāradabhāṣya of Asahāya and other standard commentaries. Edited by Julius JOLLY ... Bibl. Ind. 102. Calcutta, 1885.

NKy(B). *Nīti Kyan*. Translation of a Burmese Version of the Nīti Kyan, a Code of Ethics in Pāli (Birman) JRAS 17 of 1860, p. 252 sqq.

NMS. *Nāradīyamanusaṃhitā* ... ed. by K. Sāmbaśiva ŚĀSTRI, Trivandrum, 1929.

NM(T). *Nītiśāstra* of Masūrākṣa. Tibetan and Sanskrit with an Introduction in English, by Sunitikumar PATHAK. Viśva Bhārati Annals Vol. X. Śāntiniketan, 1961 (Tibétain).

NT. *Nītiśāstra* in Telugu, cité d'après IS.

NV. *Nītivākyāmṛta* by Somadevasūri. Edited by Pannālāla SONI. Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā 22. 1922.

P. *Pañcatantra*.

Pad. *Padyaracāna* of Lakṣmaṇa Śāstrī Aṅkolakara. KM. 89.

PD. « The *Pañcatantra* of Durgāsiṃha » by A. VEṄKATASUBBIAH, *Zeitschrift für Indologie u. Iranistik* 6.255 sqq.

PM. « Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra (Meghavijaya) », von J. Hertel. ZDMG. 57, p. 639 sqq.

PN. *Pañcatantra*. Nepāli text. (PS. LXXXIX, 100-26 ; PT. I. 117-35 et PRE 2. 192-258).

PP. « The *Pañchatantra*. A collection of Ancient Hindu Tales in the recension, called Pañcākhyānaka ... ... of Pūrṇabhadra », by J. HERTEL. HOS. 11-2. Cambridge, Mass., 1908-12.

Pr. Pt. Durga Prasāda, « Böhtlingk's Indische Sprüche ». JRAS, Bombay Branch, 16, 361.

Pras. *Śrīmatkavikulatilakoktiḥ... prasaṅgābharaṇam* (sans indication de lieu ni de date).

PrC. *Prabāndha-cintāmaṇi* of Merutuṅgācārya. Ed. by Jinavijaya MUNI. Siṅghī Jain Series 1. Bombay.

PRE. *The Pañcatantra I-V*. The text in its oldest form. Ed. ... by F. EDGERTON. Poona, 1930. *Aussi : The Pañchatantra* reconstructed... ... by F. EDGERTON I-II. AOS 2-3. New Haven, 1924.

PS. « Das südliche *Pañcatantra*. Sanskrit text der Recension β mit den Lasarten der besten HSs. der Recension α », herausg. von J. HERTEL ; *Abh. d. phil.-hist. Klasse d. kön. sächs. Ges. d. Wiss.* XXIV. 5. Leipzig, 1906.

PSDh. *Parāśara-dharmasaṃhitā* or Parāśara-smṛti ... ed. by Pt. Vāman Śāstri ISLAMAPURKAR. Bombay, 1911-9. Bombay Skt. Series 47-8, 59, 64, 67, 74.

PT. « Über das *Tantrākhyāyikā*, die Kaśmirische Rezension des *Pañcatantra* mit dem Texte der HS. Decc. Coll. VIII. 145 », herausg. von J. HERTEL ; *Abh. d. phil.-hist. Klasse d. kön. sächs. Ges. d. Wiss.* XXII. 5. Leipzig 1904. *Aussi :* The Pañchatantra. A collection of ancient Hindu Tales in its oldest Recension, the Kashmirian entitled Tantrākhyāyikā ; the original Sanskrit text, *editio minor* ... ... (PTem) by J. HERTEL; HOS. 14. Cambridge. Mass. 1915.

PT_2. J. HERTEL, « Eine zweite Recension des Tantrākhyāyika », ZDMG 59.1-30.

Pts. *Pañchatantra (textus simplicior)*, Edited with notes by F. KIELHORN (I) and G. BÜHLER (II-V), Bombay Sanskrit Series 1, 3, 4. Bombay, 1891-6.

PtsK. *Pantschatantrum, sive quinquepartitum de moribus exponens* ... Edidit ... Io. Godofr. Ludov. KOSEGARTEN ... Pars prima, textum sanscritum simpliciorem tenens. Bonnae ad Rhenum, 1848.

R. *Rāmāyaṇa*. R(Baroda), édition critique de *Oriental Institut*, Baroda ; R(B) édition de Bombay ; R(G) della scuola gauḍana per Gaspare GORRESIO, Parigi, 1843-50 ; R(R) publié par N. RAMARATNAM, Madras, 1958.

RJ. *Rajasika-jīvana* of Gadadhara Bhaṭṭa. Ed. by J. B. CHAUDHURI. Calcutta, 1944.

RN (P). The Rājanīti dans *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources ; or the Nīti Literature of Burma* by J. GRAY. Truebner and Co., London, 1886 (Pāli).

RT. *Kalhaṇa, Rājataraṅgṇī or Chronicle of the Kings of Kaśmīr*. Edited by M. A. STEIN ... Vol. I. Sanskrit text with critical notes. Bombay, Leipzig, 1892, *Aussi : Rājataraṅgiṇī by Kalhaṇa* par M. A. TROYER, Imprimerie Nationale. Paris. 1852.

Ru. W. RUBEN, « Das Pañcatantra und seine Morallehre », *Deutsche Ak. d. Wiss. zu Berlin ; Institut für Orientforschung*. Veröffentlichung Nr. 44. Berlin, 1959.

Sar. *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* by Dhāreśvara Bhojadeva. KM. 94.

SarV. *Sarasvatīvilāsa*... ed. by Dr. R. SHARMA SASTRY. Madras, 1927.

SB. *The Budhabhūṣaṇa* of King Sambhu. Edited by H. D. VELANKAR. Gov. O. S. ; C. 2 Poona, 1926.

SCM. *Smṛticintāmaṇi*. MS dans India Office Library, cité d'après Dharmakośa.

ShD (T). *She-rab Dong-bu* or *Prajnya Danda by Li-Thub (Nāgārjuna)*. Ed. and transl. by Maj. W. L. CAMPBELL, Calcutta, 1919 (Tibétain).

ŚKDr. *Śabdakalpadruma.* I-V. Chowkhamba Sanskrit Series ; Series ; Work 93.

SkV. *Subhāṣitaratnakoṣa* by Vidyākara. Ed. by D. D. KOSAMBI and V. V. GOKHALE. HOS 42.

Ślt (OJ) *Ślokāntara, an Old Javanese didactic text.* Edited and annotated by Sharada RANI, Dvīpāntara-piṭaka being the Indonesian Collection in the Series of Indo-Asian Literature forming the Śatapiṭaka. Vol. 2. International Academy of Indian Culture, Delhi, 1957 (Old Javanese).

SN (P). The Suttavaḍḍananīti dans *Ancient Proverbs and Maxims from Burmese Sources; or the Nīti Literature of Burma* by J. GRAY. Truebner and Co., London, 1886 (Pāli).

ŚP. *The Paddhati of Śārṅgadhara, a Sanskrit Anthology.* Edited by Peter PETERSON ... ... Vol. I. BSS. 37. Bombay, 1888.

ṢR. *Ṣaḍratna* in KSG. 1. 280.

ŚR. *Subhāṣita-ratna-bhāṇḍāgāra.* Enlarged and re-edited... by Nārayāṇa Rāma Āchārya KĀVYATĪRTHA. 8th edition. Nirṇaya Sāgara Press, Bombay, 1952.

SRHt. *Sūktiratnahāra* of Sūrya. Ed. by K. Sāmbaśiva ŚĀSTRI. Trivandrum Sanskrit Series CXLI, Srī Citrodayamañjari XXX. Trivandrum, 1938.

SRK. *Subhāṣitaratnākara.* A collection of witty and epigrammatic sayings in Sanskrit. Compiled and edited... by Kṛṣṇa ŚĀSTRĪ BHĀṬAVAḌEKAR. Bombay, 1872.

SRN (T). « *Sa-skya legs-bcad. Subhāṣita-ratna-niddhi.* » W. L. CAMPBELL, *Ost-Asiatische Zeitung,* Neue Folge 2 of 1925 ; pp. 31-65 ; 159-185 (Tibétain et Mongol).

Sskṛ. *Samskṛta-pāṭhopakāraka.* Calcutta, 1761.

SS (OJ). « *Sāra-samuccaya Tutur.* Eene oudjavaansche Vertaling van indische Spreuken » door Dr. H. H. JUYNBOLL dans *Bijdragen tot de Taal-, Landen-Volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* VI/8 = 52, 1901, pp. 393-8 (Old Javanese). *Aussi:* dans Śata-piṭaka Series 24. Delhi 1962.

Śto. *Der Textus ornatior der Śukasaptati.* Kritisch herausgegeben von Richard SCHMIDT. ABayA. 21, Abth. 2. 1898-9.

Śts. *Die Śukasaptati, textus simplicior,* herausgegeben von Richard SCHMIDT. AKM 10.1, Leipzig, 1893.

SuB. *Srīsūktāvalī.* Codice Indiano, edito dal Dre E. BARTOLI. Napoli, 1911.

Subh. *Subhāṣitatārṇava,* cité d'après IS.

SuM. *Subhāṣitamuktāvalī.* Ed. by R. N. DANDEKAR, University of Poona, 1962.

TK (OJ). *Tantri-Kāmandaka.* Een Oudjavaansche Pañjatantra-Bewerking door Dr. C. HOOYKAAS, Bibliotheca Javanica 2. Bandoeng 1931 (Old Javanese).

TP. M. W. CARR, *A Collection of Telugu Proverbs* translated. illustrated and explained together with some Sanskrit Proverbs printed in Devanāgarī and Telugu characters. Madras, 1868.

TSS. Trivandrum Sanskrit Series. Trivandrum.

v. *vide.*

Vās. *Vāsiṣṭha-dharmaśāstra.* Ed. by A. A. FÜHRER. The Department of Public Instruction, BSS. 23. Poona, 1930.

VC. *Vikrama's Adventures, or the thirty-two tales of the throne* ... ... Edited in four ... recensions : Southern (VCsr.), Metrical (VCmr.), Brief (VCbr.), Jainistic (VCjr.) ; also sections from Vararuci's rencesion ... and translated into English ... ... by Franklin EDGERTON ... ... 2 vols. HOS, 26, 27. Cambridge, Mass, 1926.

Vet. « Die *Vetālapañcaviṁśatikā* in den Recensionen des Śivadāsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar. » Herausgegeben von Heinrich UHLE. AKM. 8.1. Leipzig. *Aussi:* Vet. nach einer Handschrift von 1487 » von H. UHLE. *Berichte über die Verhandlungen der Kön. Sächs. Gesell. der Wiss., Philol. hist. Klasse* 66.1, 1914 (Vet. MS. Hu[1]).

Vi. *Viṣṇu smṛti*, with extracts from the Sanskrit commentary of Nanda Paṇḍita. Edited by Julius JOLLY. Asiatic Society of Bengal. Bibl. Ind. 91. Calcutta, 1881.

VP. « *Padyatarangiṇī* of Vrajanātha », as quoted by N. A. GORE, *Poona Orientalist*, 11. 46-56.

VRR. ou VRV. *Vīramitrodaya* by Mitra Miśra, Vol. VI. Rājanītiprakāśa. Chowkhamba SS.

VS. *Subhāṣitāvalli* of Vallabhadeva, ed. by P. PETERSON and Pt. DURGĀPRASĀDA. Bombay SS., Bombay, 1886.

VVy. *Vivādavyavahāraḥ*, BORI (MS), cité d'après Dharmakośa.

Vy (C). *Vyāsakāraya* dans *Sanskrittexte aus Ceylon* herausg. von H. BECHERT. München, 1962.

VyK. *Vyavahārakalpataru*, Lakṣmīdharaḥ, Prājñapāṭhaśālamaṇḍala, Wai.

VyMā. « *Vyavahāra-mātṛkā* of Jīmūtavāhana ». Ed. by Asutosh MOOKERJEE. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 3 (1910-14).

VyN. *Vyavahāranirṇaya* of Varadarāja. Ed. by K. V. RANGASWAMI AIYANGAR and A. N. KRISHNA AIYANGAR. Adyar Library, Adyar, 1942.

VyP. *Vyavahāraprakāśaḥ*, Śarabhojī, Sarasvatī Mahal Library (MS), Tanjore, cité d'après Dharmakośa.

VyS. *Vyavahārārthasamuccaya*, Sarasvatī Mahal Library (MS), Tanjore, cité d'après Dharmakośa.

VySau. *Vyavahārasaukhyam* BORI (MS), cité d'après Dharmakośa.

Y. *Yājñyavalkya-dharmaśāstra. Yājñavalkya's Gesetzbuch.* Sanskrit und Deutsh herausgegeben von Dr. Adolf Friedrich STENZLER ... ... Berlin, 1849. *Aussi: Yājñyavalkya-smṛti of* ... ... Yājñyavalkya with the commentary Mitāksharā (Mit.) of Vijñyāneshvara (Vij.). Edited by Wāsudev Laxmaṇ SHĀSTRĪ

PANSIKAR. Fourth edition. Bombay, 1936. *Aussi :* The *Yājñavalkya-smriti* with Vīramitrodaya (Vīr.), the commentary of Mitra Miśra, and Mitākṣarā, the commentary of Vijñāneśvara. Edited by Pt. Nārāyaṇa ŚĀSTRI KHISTE ... and Pt. Jagannātha ŚĀSTRĪ HOSIṄGA ... ... ChSS. 62. Benares, 1930. *Aussi :* Aparārkāparābhidāparādityaviracitaṭīkāsametā (Apar), *Yājñavalkya-smṛtiḥ*. Edited by the paṇḍits of the Ānandāśrama, ĀnSS. 46. Poona, 1903-4.

ZDMG. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

ANNEXE

2641. (a). (v. MBh(Bh) 3. App. I 32.65-8 ; GP 1.109, 51 ; Cr. No. 410 [CRr 2.58 ; CVNS 11.19].
(b). ŚP 1420 ; SRHt 187.1 ; SR 153.1 (vers l'introduction au chapitre de *nīti*) ; IS 314 (v. ZDMG 52.255) ; (v. SS(OJ) 317). (Voir aussi ŚP 307 ; VS 2660 et 3437 ; SRHt 200.151 ; SR 75.2 ; SRK 53.1 ; VP 9.10 ; Subh 163 ; ShD(T) 42).
(c). (SRHt a. (?) MBh).

2642. (b). ŚP 649 ; SR 159.42 ; IS 1278 (v. Pr 365).
(c). (SR a. ŚP).

2645. (a). Cr. No. 1421 (CNM 161 ; CNMN 127 ; CNT IV 164).
(b). ŚP 1425 ; SR 153.6 ($\gamma\delta$ différent).
(c). C (?). (SR a. VS).

2646. (a). MBh (MBh(Bh) 5.39,50 ; MBh(R) 5.38,64 ; MBh(C) 5.1509).
(b). SRHt 205.2 ; SR 62.5 ; IS 174.
(c). MBh. (SRHt a. Vallabhadeva ; SR a. MBh).

2647. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138,23 ; MBh(R) 12.140,23 ; MBh(C) 12.5269-70).
(b). ŚP 1432 ; SRHt 236,5 ; SR 153.10 ; IS 3652.
(c). MBh. (SRHt a. (?) Pratāpa ; SR a. MBh).

2648. (a). (v. MBh(Bh) 1.74,2-5 ; 3.239,3 ; R 6.55,7 ; MP 28.2-5 [identique à MBh]).
(c). i. MBh.

2649. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34,56 et 5.127,29 ; MBh(R) 12.33,57 et 12.128, 30 ; MBh(C) 5.1152 et 4339).
(b). SRHt 205.5 ; IS 5997.
(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh.)

2650. (b). ŚP 1430 ; SR 62.6 ; IS 269.
(c). (SR a. ŚP).

2651. (a). Kir 11.32.
(c). Kir.

2652. (a). Cr. No. 815 (CVr 14.14 ; CNT IV 126 ; CNM 118 ; CnT II 11.11 ; CnT III 7.33 ; CnT V 59 ; CPS 328.26).
(b). ŚP 1426 ; SuM 9.17 ; SR 158.210 ; IS 5245 ; Kk 69.
(c). C. (SR a. ŚP).

2654. (b). ŚP 1936 ; SRHt 174.32 ; v. VS 2663.
(c). (SRHt a. (?) MBh).

2655. (a). Cr. No. 1504 (CNPh 157).
(b). ŚP 1399.
(c). C (?).

2656. (a). P (PP 3.48 ; Pts 3.56 ; PtsK 3.54 ; PM 3.20 ; PD 311.167 ; v. CNP II 276.
(b). SRHt 109.16 ; IS 770 ; (v. ABORI 15.66).
(c). P. (SRHt a. Bhoja).

2657. (a). MBh (MBh(Bh) 12.136,103 ; MBh(R) 12.138,107 ; MBh(C) 12.5020) ; v. *Tantrākhyāna* p. 476.
(b). IS 1887.
(c). MBh (v. 1.).

2658. (a). MBh (MBh(Bh) 12.136,145 ; MBh(R) 12.138,149 ; MBh(C) 12.5062-3).
(b). IS 1666.
(c). MBh.

2659. (a). MBh (MBh(Bh) 12.136,132 et 12.138,51 ; MBh(R) 12.138,136 et 12.140,51 ; MBh(C) 12.5050 et 12.5297-8) ; P (PT 2.33 ; PTem 2.33 ; [v. Pts 2.113 ; PtsK 2.121]) ; v. MBh (MBh(Bh) 12.136,104 ; MBh(R) 12.138,108 ; MBh(C) 12.5021) ; v. CnT II 20.1 et CnT III 52.8.
(b). IS 3671 ; (v. VS 2666 ; SRK 123.12 ; SuB 10.8 ; IS 4854).
(c). MBh.

2660. (a). Cr. No. 1123 (CVNS 11.19).
(b). ŚP 307 ; SR 75.2 ; SRK 53.1 ; IS 44 ; (v. ShD(T) 42).
(c). C. (SR a. ŚP).

2661. (a). P (PT 2.121 ; PTem 2.110) ; HJ 1.177 ; Cr. No. 73 (CRr 6.43 ; CPS 151.46) ; v. GP 1.114,52. (v. aussi MBh [MBh(Bh) 12.219,22 ; 13.149,9 ; MBh(R) 12.226,22 et 13.163,11 ; MBh(C) 12.8209-10 et 13.7607] ; P [PT 2.120 ; PTem 2.109] ; Cr. Nos. 590, 881, 732, 697 et 701 ; [CRr 6.41-2 ; CLr 8.9-10 ; CRr 6.23 ; CRB 6.28 ; CNP II 38 ; CnT II 19,1 ; CnT III 8.7] ; GhN 19 ; BhPṇ 7.2,40 ; HJ 2.15-6 ; *Nāradapañcaratna* 1.3,20 ; VCsr 14.9).
(b). ŚP 313 ; SRHt 52.13 ; SR 75.5 ; SRK 53.71 ; IS 89 (v. Pr 362) et 7663 ; v. VS 2662 ; (v. Ru 116).
(c). H. (SRHt a. (?) Rudra).

2662. (a). P (PT 2.113 ; PTem 2.102 [v. 5.2] ; PS 2.66 [v. 5.2] ; PN 1.62 ; PRE 2.68 [v. 5.2] ; HJ Pr. 29 et 4.9 ; BhŚ 666 [v. 569] ; (v. aussi VS 2661 (a)).
(b). SRHt 269.26 ; SR 162.429 ; IS 5181 ; (v. SS(OJ) 383 ; Vy(C) 68) ; (v. Ru 114).
(c). P. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. BhŚ).

2663. (a). P (PT 2.135 ; PTem 2.117) ; Cr. No. 1220 (CRC 6.24 ; CPS 143.22).
(b). ŚP 311 ; SR 75.3 ; IS 866.
(c). P ou C. (SR a. VS).

2664. (b). ŚP 1446 ; SRHt 187.5 ; SR 153.21 ; IS 3048 ; v. VS 2654.
(c). (SRHt a. (?) MBh ; SR a. ŚP).

2665. (b). ŚP 1433 ; SRHt 188.6 ; SR 188.6.
(c). (SRHt a. (?) MBh ; SR a. VS).

2666. (a). MBh (MBh(Bh) 3.206,15 ; 11.2,21 ; *ad* 12.198 ; 540*. 6-7 et 12.317,13 ; MBh(R) 3.215,16 ; 11.2,30 γδ/εζ ; 12.205,3 et 12.330, 30 ; MBh(C) 3.14079 ; 11.76-7 ; 12.7462 et 12.12494).
(b). *Brahmadharma* 2.10,1 ; SRHt 188,11 ; SR 381.160 ; IS 4209 ; (v. SS(OJ) 507).
(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. MBh).

2667. (b). SRHt 188.12.
(c). (SRHt a. MBh).

2668. (b). SRHt 188.13.
(c). (SRHt a. Itihāsasamuccaya).
2669. (a). MBh (MBh(Bh) 3.178,30 ; MBh(R) 3.181,30 ; MBh(C) 3.12518).
(b). IS 7111.
(c). MBh.
2670. (a). MBh (MBh(Bh) 5.39,81 ; MBh(R) 5.38,76-7 ; MBh(C) 5.1521-2) ; Cr. No. 20 (CVr 16.11 ; CRr 2.37 ; CNG 181 ; CNT IV 198 ; CPS 310.10) ; GP 1.109.28 ; Śts 82.6-7 ; Śto 360.8-9.
(b). SuM 35* v. 1. ; SR 379.96 ; IS 128 ; (v. SS(OJ) 272).
(c). MBh. (SR a. MBh).
2671. (a). Cr. No. 348 (Cvr 8.11 ; CSr 1.26 ; CLr 7.6 ; CNI I 343 ; CNT IV 179) ; v. Cr. No. 2148 (CNI I 46).
(b). ŚP 298 ; SR 81.12 ; IS 2158 ; Subh 279.
(c). C (CL). (SR a. ŚP).
2672. (a). Cr. No. 1430 (CRC 8.125 ; CPS 284.33).
(b). SRHt 51.2 ; IS 2129 ; Subh 65.
(c). C. (SRHt a. (?) P).
2673. (a). Cr. No. 1431 (CRC 8.126 ; CPS 309.7).
(c). C.
2674. (b). SRHt 51.3 ; *Subhāṣita-saptaśatī* 658.
2675. (b). ŚP 1435 ; SRHt 206.14 ; JS 417.4 ; SR 153.12.
(c). (SRHt a. P ; JS a. Ravigupta).
2676. (a). (v. HJ 1.120 ; BhŚ 583 ; BhPr 70).
(b). ŚP 391 ; SR 71.15.
(c). (SR a. VS).
2677. (a). Cr. No. 794 (CRr « E » ; CPS 86.11) ; v. Cr. No. 218 (CRr 4.16 ; CPS 86.10) ; v. GP 1.113.73 ; v. R (R(B) 2.52 ; R(R) 2.52,25 ; R(G) 2.49,18).
(b). v. SRHt 89.1.
(c). C (CR). (SRHt a. R).
2678. (a). Cr. No. 172 (CVr 14.7 ; CNP II 151 ; CNT IV 112 ; CNM 109 ; CPS 306.44 ; v. Cr. Nos. 516 et 1573 (CRr 6.26 ; CPS 148.37 ; CNP II 150).
(b). IS 1210 ; Subh 283.
(c). C (CV).
2679. (a). *Yogavāsiṣṭha* 6.67,26.
(b). *Subhāṣita-saptaśatī* 454.
(c). *Yogavāsiṣṭha*.
2680. (a). R (R(B) 5.55,3 ; R(R) 5.55,4 ; R(G)5.55,4).
(b). SRHt 234.11 IS 3075 et 3082.
(c). R. (SRHt a. R).
2682. (a). Cr. No. 1911 (CNW 99 ; CNF 74 ; CNPN 60 ; CNL 100 ; CRBh II 7.57 ; CnT II 23.5 ; CnT III 56.10) ; BhŚ 728 ; P (PP 3.49 ; Pts 3.57 ; PtsK 3.56) ; VCsr 12.9.
(b). ŚP 488 ; SRHt 228.9 ; RJ 1475 ; SR 155.120 ; SRK 223.15 ; IS 5927 ; Subh 228 et 273 ; TP 487.
(c). C ou P ou VC (SRHt a. Bhoja ; SR a. ŚP).
2683. (a). Cr. No. 349 (CVr 16.10 ; CvW 8.11 ; CNT IV 189 ; CPS 308.6).
(b). ŚP 297 ; SRHt 230.2 ; SR 81.11 ; SRK 52.6 et 89.4 ; IS 2164.
(c). C. (VS a. Ravigupta ; SR a. C ; SRHt a. Vallabha ; SRK a. *Prasaṅgaratnāvalī*).
2684. (a). Cr. No. 15 (Cvr 6.15 ; CRr 5.39 ; CNŚK 75 ; CPS 125.48 ; v. Cr. No. 1009 (CVr 2.18 ; Cvr 2.16 ; CSr 1.33 ; CNG 96 ; CNŚK 48 ; CRT 8.43 ; CnT II 3.12 ; CnT III 2.16 ; CnT VI 38 ; CPS 28.12) ; HJ 2.9 ; GP 1.113.8.

(b). ŚP 650 ; SRHt 187.2 ; SR 154.43 ; IS 115 (v. 6594) ; (v. NM(T) 4.2+4.4) ; (v. SN(P) 60).
(c). C ou H. (SRHt a. (?) Vyāsa ; SR a. H).
2685. (b). ŚP 1436 ; SRHt 97.4 ; SR 153.13 ; IS 5640.
(c). (SRHt a. (?) P ; SR a. ŚP).
2687. (b). ŚP 1440 ; SR 153.17.
2688. (a). HJ 2.79 v. 1 ; BhPr 156.
(b). ŚP 1438 ; SRHt 108.7 ; SR 377.24 ; IS 4862 et 4387.
(c). (SRHt a. (?) P ; SR a. BhPr).
2689. (b). SRHt 108.8.
(c). (SRHt a. (?) P).
2690. (a). HJ 1.31 v. 1.
(b). SRHt 108.9.
(c). i.H. (SRHt a. P).
2691. (a). P (Pts 1.82 ; PtsK 1.94 ; PM 1.51).
(b). SuM 23.5 ; SR 144.88 ; IS 6458.
(c). P (δ différent). (SR a. VS).
2692. (b). ŚP 1397 ; *Akṣayanītisudhākara* 17.27 ; SR 146.168 ; IS 4970.
(c). (SR a. VS).
2694. (a). MBh (MBh(Bh) 1.82,12 ; MBh(R) 1.87,12 ; MBh(C) 1.3562) ; *Matsya-purāṇa* 36.12 ; v. RT 5.159.
(b). ŚP 1470 ; SR 154.51 ; IS 3527 ; Sskr 58.
(c). MBh. (SR a. ŚP).
2695. (b). SRHt 173.26.
(c). (SRHt a. (?) Vallabhadeva).
2696. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34,23 ; MBh(R) 5.34,24 ; MBh(C) 5.1118).
(b). ŚP 1394 ; SRHt 176.55 ; SR 146.166 ; IS 2222.
(c). MBh. (SRHt a. MBh ; SR a. ŚP).
2697. (a). MBh (MBh(Bh) 5.39,22 ; MBh(R) 5.38,24-5 ; MBh(C) 5.1469-70) ; v. MBh (MBh (MBh(Bh) 5.62,16 ; MBh(R) 5.63,11 ; MBh(C) 5.2465).
(b). SP 1395 ; SRHt 94.4 ; SR 146.147 ; IS 6888 (v. Pr. 376).
(c). MBh (MBh(Bh) 5.39,22). (SRHt a. P ; SR a. MBh).
2698. (a). Cr. No. 219 (CRr 7.67 ; CPS 194. 52) ; GP 1. 114, 63 v. 1.
(c). C.
2699. (a). P (PRE 4.8) ; v. KSS 10.63.112 ; (v. J. Hertel, Tantrākhyāyika, *die älteste Fassung des Pañcatantra* I. 82, n. 8).
(b). ŚP 1471 ; SRHt 109.20 ; JS 427.7 ; IS 2722 ; Prass 26.6.
(c). P. (SRHt a. (?) P ; JS a. Bhagavata Vyāsa).
2700. (a). Cr. No. 1003 (CRr 7.2 ; CNG 134 ; CPS 177.4) ; v. Cr. No. 150 (Cvr 8.13 ; CM 21) ; v. Cr. No. 1724 (CvL I 8.3) ; GP 1.114,2 ; P (PT 2.170 et 4.7 ; PTem 2.152 ; PS 2.83 et 4.3 ; PN 1.79 et 4.3 ; PP 2.195 ; Pts 2.179 ; PtsK 2.194 [v. 2.59] ; PRE 2.95 et 4.7 ; PM 2.73) ; HJ 1.225 ; BhPr 148 ; (v. Ru 127).
(b). ŚP 1473 ; SRHt 108.6 ; JS 427.8 ; SR 88.14 et 390.526 ; SRK 55.9 ; *Subhāṣitahāravalī* (VS ; notes) ; VP 4.11 ; IS 6527 et 4328.
(c). C ou P ou H. (SRHt a. P ; SR a. BhPr).
2701. (a). P (PS 2.79 ; PN 1.75 ; PP 2.190 ; PtsK 2.190 ; PRE 2.89) ; Cr. No. 558 (CRr 7.3 ; CPS 177.5) ; GP 1.114,4 ; HJ 1.222.
(b). ŚP 1472 ; SRHt 108.5 ; SR 88.13 ; SRK 55.8 ; IS 3370.
(c). P ou H. (SRHt a. (?) P ; SR a. GP).
2703. (a). MBh (MBh(Bh) 12.67,34 ; MBh(R) 12.67,35 ; MBh(C) 12.2530).
(b). SRHt 96.10 ; Dharmakośa 860.
(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh).

2704. (b). SRHt 96.11 (v. *C. Cappeller, Album Kern*, p. 239 ; No. 60).
(c). (SRHt a. MBh).
2705. (a). Cr. No. 649 (CRr 1.19 ; CNF 43 ; CNN 45 ; CNPh 91 ; CNI I 133 ; CNG 13 ; CNT IV 154 ; CNM 152 ; CNMN 118 ; CNB 126 ; CPS 4.11) ; GP 1.108,14 ; HJ 3.101 ; BhŚ 598 ; (v. Kauṭilya 90).
(b). ŚP 1307 ; SRHt 192.54 ; SuM 23.42 ; NV *ad* 27.9 (p. 272) et *ad* 29.76 (p. 334) ; SR 156.152 ; SRK 231.8 ; IS 3988 ; TP 432 ; (v. LN(P) 79 ; DhN(P) 107 ; NKy(B) 109 ; Ślt(OJ) 51).
(c). C ou H ou BhŚ. (NV *ad* 27.9 a. C ; NV *ad* 29.76 a. Śukra ; SRHt a. MBh ; SR a. VS ; SRK a. Prasaṅgaratnāvalī).
2706. (a). Cr. No. 1803 (CRC 7.70 ; CPS 207.83) ; P (PT 1.56 ; PTem 1.42 ; PP 1.71 ; Pts 1.95 ; PtsK 1.109 ; PD 304.71) ; v. KSS 10.60,45.
(b). SRHt 191.51 ; IS 4930.
(c). C. (SRHt a. (?) MBh).
2707. (b). ŚP 1460 ; SRHt 95.3 ; SR 153.30 ; IS 7181.
(c). (SRHt a. Bhoja ; SR a. VS).
2708. (a). MBh (MBh(Bh) 3.29,25 ; MBh(R) 3.28,26 ; MBh(C) 3.1054).
(c). MBh.
2709. (a). MBh (MBh(Bh) 3.29,27 ; MBh(R) 3.28,28 ; MBh(C) 3.1056).
(c). MBh.
2710. (a). Cr. No. 17 (CRr 7.54 ; CPS 215.103).
(c). C.
2711. (a). Cr. No. 1036 (CRr 5.34 ; CPS 120.33) ; v. Cr. No. 195 (CRr « F ») et Cr. No. 632 (CRr 5.35) ; GP 1.113,2.
(b). ŚP 1422 ; SRHt 34.1 ; SR 153.3 ; Pras 20.7 ; IS 6769 ; (v. SS(OJ) 311).
(c). C (?). (SRHt a. MBh ; SR a. ŚP).
2714. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34,30 ; MBh(R) 5.33,31 ; MBh(C) 5.1125) ; P (PT 2.144 ; PTem 2.186) ; (v. *Kauṭilya-arthśāstra* ed. KANGLE) 1.15,22) ; (v. Ru 121).
(b). SR 382.211 ; IS 459.
(c). MBh (SR a. MBh).
2715. (a). MBh (MBh(Bh) 12.71,4 ; MBh(R) 12.70,4 ; MBh(C) 12.2704) ; PT 2.128 ; HJ 3.106 ; (v. Ru 119).
(b). ŚB 2.253 ; IS 4350.
(c). MBh.
2716. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34,19 et υβ de 3.59,10 ; MBh(R) 5.33,18 et αβ de 3.62,10 ; MBh(C) 5.1112 et αβ de 3.2342) ; BhPr 23.
(b). SR 161.357 ; IS 1762.
(c). MBh (?). (SR a. Bhoja).
2717. (a). Cr. No. 253 (CRr 3.19 ; CPS 77.14) ; v. GP 1.110,24.
(b). SRHt 104.6.
(c). C. (SRHt a. Bhoja).
2718. (a). Cr. No. 1010 (CRr 7.55 ; CNP II 218 ; CNT IV 247 ; CPS 207.82) ; GP 1.114,54 ; PM 1.53 (v. Pts 1.99 ; PtsK 1.112 ; HJ 3.39) ; Vet Intr. 13.
(b). ŚP 1354 ; ŚKDr *ad mantraṇa ;* SR 146.154 ; SRK 228.77 ; IS 6603.
(c). C (SR a. ŚP ; SRK a. H).
2719. (b). ŚP 1431 ; SR 153.7.
(c). (SR a. ŚP).
2720. (a). Cr. No. 1171 (CNI I 96 ; CnT II 14.2 ; CnT III 7.61 ; CnT V 99) ; VC (VCsr 20.2 ; VCbr 20.1 ; VCjr 20.3) ; BhPh 16.
(b). SR 160.356 ; IS 479.
(c). VC (SR a. VS).

2722. (b). SRHt 189.25.
(c). (SRHt a .Vallabhadeva).
2723. (a). P (PT 2.94 ; PTem 2.83 ; PP 2.145 ; Pts 2.140 ; PtsK 2.147) ; HJ Pr. 30 ; (v. Ru 111).
(b). ŚP 454 ; SuB 8.4 ; SR 82,4 ; SRK 74.8 ; IS 3306.
(c). P (PT). (SR et SRK a. ŚP).
2724. (a) Cr. No. 1732 (CNI I 117).
(b). SRHt 196.108 ; IS 4419 ; Subh 19.
(c). C. (SRHt a (?) R).
2725-6. (a). MBh (MBh(Bh) 13.108,16-7 ; MBh(R) 13.105,16-8 ; MBh(C) 13.5128-30) ; v. GP 1.114,64.
(b). ŚP 1488-9 ; *Dharmakośa* 1984 ; SHRt 94.3 (seulement VS 2725).
(c). MBh. (SRHt a. MBh).
2727. (a). Cr. No. 273 (CRr 7.56 ; CVr 4.9 ; CPS 100.49 ; v. Cr. No. 1392 (CNŚC 7 ; CNŚI 7 ; CNŚIV 7 ; CNSR 7 ; CPS 357.11) ; GP 1.114, 55 ; P (PS Km 4 ; PP Km 3 ; Pts Km 4 ; PtsK Km 5 ; PRE Km 3 ; PM Km 3) ; HJ Pr 12 (v. Pr 11) ; VCsr 21.2 ; Śto 326.7-8 ; Bṛh 26.36 (v. Hanumannāṭaka 13.15).
(b). NV *ad* 27.16 ; SRHt 93.5 ; SR 90.2 ; SRK 121.2 ; IS 1748 et 1941 ; (v. IS 1940).
(c). C (CR). (SRHt a. P).
2728. (a). (v. P [PP Km 2 ; Pts Km 2 ; PtsK Km 4 ; PM Km 2]) ; HJ Pr 13 ; VCsr 21.3 [p. 318a] ; BhS 357 ; Cr. No. 780 [CVr 4.7 ; CNT IV 158 ; CPS 99.47]).
(b). (v. ŚP 1483 ; SR 90.5-6 ; SRK 121.5 et 121.9 ; SR 97).
(c). i. P. (SR a. H).
2730. (a). Cr. No. 215 (CRr 7.59) ; Cr. No. 216 (CLr « O ») ; Cr. No. 113 (CVr 4.6 ; CNr 8 ; CnT I 31 ; CPS 98.46) ; HJ Pr 17 ; GP 1.114, 58 ; (v. BhPṇ. 10.114,58).
(b). SuM 23.39 ; SuB 11.13 ; SR 90.7 ; SRK 120.1 ; IS 5971 ; Subh 132 ; Sskṛ 53 ; NT 47.
(c). C (CR). (SR a. VS ; SRK a. H).
2731. (a). MBh (MBh(Bh) 5.131,21 ; MBh(R) 5.132.23-4 ; MBh(C) 5.4516-7) ; Cr. No. 451 (CRr 8.33 ; CNG 105 ; CPS 225.15) ; GP 1.115,32 ; HJ Pr 16.
(b). ŚP 1477 ; SR 90.9 ; IS 2761.
(c). MBh. (SR a. ŚP).
2732. (a). MBh (MBh(Bh) 12.112,32 ; MBh(R) 12.111,32 ; MBh(C) 12.4114) ; Cr. No. 658 (CRr 6.49 ; CPS 165.86) ; HJ 1.160.
(b). SR 136.456 ; IS 4047.
(c). MBh. (SR a. MBh).
2733. (a). MBh(MBh(Bh) 12.112,81 ; MBh(R) 12.111,84 ; MBh(C) 12.4167) ; P (PP 3.118 ; Pts 3.135 et 138 ; PM 3.49).
(b). ŚP 1474 ; SRHt 111.7 ; SR 154.54 ; IS 2832.
(c). MBh. (SRHt a. P ; SR a. MBh).
2734. (a). MBh (MBh(Bh) 5.38,9 ; App. I *ad* I. No. 81, 125-6 et 12.136, 138 ; MBh(R) 5.37,9 ; 1.142,60-1 et 12.138,142 [v. 12.128,10 et 12.240,43] ; MBh(C) 5.1406 ; 1.5603 et 12.5055-6) ; Harivaṃśa 1164 ; Cr. No. 566 (CRr 7.42 ; CSr 3.47 ; CNPh 39 ; CNI I 102 ; CNI II 42) ; v. Cr. No. 565 (CVr 2.6 ; Cvr 2.6, CNr 18 ; CSr 3.46 ; CRr 7.28 ; CNSap 48 ; CnT II 3.2 ; CnT III 2.6 ; CnT VI 27 ; CPS 25.5) ; v. Cr. No. 1614 (CNG 87) ; GP 1.114,47 (v. 1.114,22) ; P (PP 4.12 ; Pts 2.39 et 4.13 [v. 1.114] ; PtsK 2.43 et 4.14 [v. PT 3.1 ; PS 3.1 ; PN 3.11 Pts 3.1 ; PtsK 3.1 PP 3.1, 2.83 et 4.12 ; PM 4.9]) ; Śts 70.11-2.

(b). ŚKDr *ad viśvasaḥ* et *viśvastaḥ ;* SuM 23.29 ; IS 3433 (v. 3429-30) ; Kk 67 ; (v. ŚP 1301 ; Bahudarśana 18 ; SR 160.323).
(c). MBh. (ŚKDr a. GP).

2735. (b). SRHt 133.1 (v. C. CAPPELLER, *Album Kern*, p. 239 ; No. 61).
(c). (SRHt a. (?) MBh).

2737. (a). P (PT 2.30 ; PTem 2.30 ; PS 2.20 ; PN 1.18 ; PRE 2.20 ; [v. PT 2.26 ; PTem 2.26 ; PS 2.16 ; PN 1.14 ; PRE 2.16]) ; HJ 1.77 ; (v. Ru 95 et ZDMG 58.7).
(b). SRHt 135.17 ; SR 163.447 ; IS 404.
(c). P (SRHt a. P ; SR a. H).

2738. (a). Cr. No. 301 (CRr 7.66 ; CPS 216.104) ; GP 1.114,61.
(c). C.

2739. (b). SRHt 188.15.
(c). (SRHt a. (?) MBh).

2740. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34,14 ; MBh(R) 5.33,13 ; MBh(C) 5.1107) ; P (PP 4.20 ; Pts 4.22 et 113 ; PtsK 4.23 et 79).
(b). ŚP 1308 ; SR 166.602 ; IS 5020.
(c). MBh. (SR a. MBh).

2742. (a). P (PP 1.334 ; Pts 1.331 ; PtsK 1.376 ; PM 1.376) ; Cr. No. 1733 (CRC 7.85 ; CRB 7.80 ; CRBh II 7.37 ; CPS 184.24) ; v. Cr. No. 713 (CVr 14.4 ; CNP II 130 ; CNT IV 109 ; CPS 319.7) ; GP 1.114,66 ; BhPr 145 ; v. HJ 1.35.
(b). ŚP 1326 ; SRHt 193.72 ; JS 403.9 ; SR 83.3 (v. 144.83 et 144.84) ; IS 4425 (v. 4424) ; Subh 272 ; (v. LN(P) 132 ; DhN(P) 159 ; NKy(B) 217).
(c). P ou C (SRHt a. Kauṭilya ; SR a. BhPr et VS).

2743. (b). SRHt 192.63 ; JS 404.10.
(c). (SRHt a. MBh).

2744. (a). Cr. No. 683 (Cvr 8.14 ; CNŚK 77 ; CM 113) v. 1. ; BhPr 15.
(b). ŚP 1325 ; SRHt 104.5 ; SR 145.136 ; IS 4210.
(c). i.C. (SRHt a. Pratāpa ; SR a. BhPr).

2747. (b). ŚP 1309 ; SR 145.130 ; (v. SS(OJ) 476).
(c). (SR a. VS).

2749. (b). ŚP 1322 ; SRHt 190.33 ; SR 145.133.
(c). (SRHt a. MBh ; SR a. VS).

2750. (a). MBh (MBh(Bh) 5.38,42 ; MBh(R) 5.37,45-6 ; MBh(C) 5.1442-3).
(c). MBh.

2751. (b). SRHt 154.1.
(c). (SRHt a. Vallabhadeva).

2752. (a). P (PT 3.55 ; PTem 3.42 ; PS 3.31 ; PN 3.26 ; PP 3 p. 185 l. 21 [v. 2.170] ; Pts 3.83 ; PtsK 3.80 ; PRE 3.43 ; PM 2.65) ; HJ 3.15 ; R (édition de Baroda) *ad* 2.23, 32 (610*) ; v. RT 5.323 ; (v. Ru 142).
(b). ŚP 1447 ; SRHt 238.24 ; SR 153.22 ; IS 7249.
(c). P. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. VS).

2753. (a). P (PP 3.17 ; Pts 3.21 ; PtsK 3.20) ; HJ 3.51 ; KN 10.35.
(b). ŚP 1305 ; SRHt 175.44 ; SR 150.316 ; IS 1957.
(c). P (PP). (SRHt a. KN ; SR a. H).

2754. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138, 18 ; MBh(R) 12.140,15 et 1.142,21 ; MBh(C) 12.5264 et 1.5563) ; Cr. No. 921 (CSr 2.10 ; CRr 5.28 ; CNSap 61 ; CNI I 122 αβ ; CPS 176.2) ; PD 313.197 ; Vet 24 (p. 203) ; v. KN 10.36 ; v. P (PT 3.107 ; PTem . 94 ; PS 3.66 ; PN 3.56 ; PP 3.213 ; PtsK 3.247 et 252 ; PRE 3.93 ; PD 313.200 ; PM 3.71 ; PT, 3.112) ; v. HJ 4.65 ; (v. KSS 10.62,152 ; v. KṣB 16.513).

(b). SRHt 175.42 ; SR 155.89 ; SRK 224.31 ; IS 6013 ; (v. LN(P) 86 ; DhN(P) 212 ; NKy(B) 115 ; RN(P) 104 ; NM(T) 3.1 ; SRN(T) 186 et JRASB 177).

(c). MBh ou C. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. MBh).

2755. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138,33 et App. I *ad* I. 81,165-6 ; MBh(R) 12.140,33 et 1.142,80-1 ; MBh(C) 12.5279-80 et 1.5622) ; Cr. No. 418 (CVr 5.3 ; CRr 8.42 ; CNP II 185 ; CNI I 189 ; CNG 177 ; CNT IV 250 ; CNSap 65 ; CNB 122 ; CnT II 17.11 ; CnT III 7b 20 et 5.35 ; CPS 121.36) ; GP 1.115,45 et *ad* ŚKDr *ad bhayaṃ* ; P (PP 1.170 ; PD 307.10) ; HJ 1.58 et 4.17 ; Vet *ad* 11.7.

(b). ŚP 1306 ; SRHt 126.4 ; ŚB 2.585 ; SR 164.500 ; IS 2550 et 4593 ; (v. NM(T) 2.6 ; ShD(T) 89).

(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. H).

2756. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138,37 et I *ad* I.81,151-2 ; MBh(R) 12.140,37 et 1.142,73-4 ; MBh(C) 12.5283-4 et 1.5615) ; Cr. No. 1869 (CNG 152) ; v. Cr. No. 964 (CRr 7.44 ; CSr 1.8 ; CPS 210.90) ; v. GP 1.114,48 ; v. HJ 4.8.

(b). SRHt 134.12 ; IS 5646 (v. 6293) ; (v. NM(T) 6.13).

(c). MBh. (SRHt a. Cakṣuṣī).

2757. (a). Cr. No. 1024 (CNr 17 ; CRr 3.15 ;CNSap 25 ; CPS 62.33) ; P (PT 2.29 ; PTem 2.29 ; PS 2.19 ; PN 1.17 ; PP 2.27 et 4.13 ; Pts 2.32 et 4.14 ; PtsK 2.33 et 4.15 ; PRE 2.19) ; HJ 2.147 ; v. MBh(R) 12.140,30 et 1.142,81-2).

(b). SRHt 155.3 ; SR 161.345 ; IS 6656 ; (v. LN(P) 85 ; NKy(B) 110/II ; NM(T) 6.12).

(c). C (CR). (SRHt a. KN ; SR a. C).

2758. (a). Cr. No. 584 (CVr 7.12 ; Cvr 6.5 ; CRr 7.46 ; CNI I 50 ; CNG 153 ; CnT II 8.8 ; CnT III 6.4 ; CnT VI 94 ; CPS 203.73) ; GP 1.114,50.

(b). SuM 30* ; IS 3564 ; Subh 190 ; (v. NM(T) 3.14).

(c). C (CR).

2759. (a). Cr. No. 825 (CVr 14.10 ; CNT IV 115 ; CNM 112 ; CNMN 80 ; CPS 328.29) v. 1. ; v. CNI I 51 ; v. KN 1.41.

(b). ŚP 1428 ; SRHt 174.36 ; SR 153.7 ; IS 5367 ; (v. ShD(T) 17).

(c). i. C. (SRHt a. MBh ; SR a. ŚP).

2760. (a). Cr. No. 194 (CRr 8.45 ; CPS 242.61 ; Cr. No. 193 (CNr 38 ; CSr 3.58 ; CNSap 67 ; CPS 364.36 ; CM 30) ; v. Cr. No. 319 (CSr 3.37) ; GP 1.115,46 ; MBh (MBh(Bh) 12.138,58 ; MBh(R) 12. 140,58 ; MBh(C) 12.5305) ; P (PT 3.114 ; PS 3.59 ; PN 3.59 ; PP 3.219 ; Pts 3.178 ; PtsK 3.256 ; PRE 3.99 ; PM 3.76 ; PT_2 3.119) ; v. VS 2762 (a).

(b). ŚP 1491 ; IS 1332 (v. 1333) ; (v. NM(T) 3.3 ; LN(P) 87 ; DhN(P) 234 ; NKy(B) 116).

(c). C (CR).

2761. (a). Cr. No. 1624 (CNSap 59) ; v. MBh (MBh(Bh) 12.138,20 ; MBh(R) 1.140,79 et 12.140,20 ; MBh(C) 12.5266-7).

2762. (a). Cr. No. 621 (CRr 8.44 ; CPS 242.60) ; GP 1.114,72 ; P (PT 3.142 ; PT_2 3.147/20) ; v. HJ 2.83 ; (v. Ru 162) ; v. VS 2760 (a).

(b). ŚP 1304 ; SRHt 174.37 ; SR 150.315 ; IS 3837 ; (v. SRN(T) 23).

(c). P (PT) .(SRHt a. Vallabhadeva ; SR a. VS).

2764. (a). Cr. No. 299 (CLr 2.11 ; CNG 110 ; CRT 8.51 ; CM 47).

(b). ŚP 1437 ; SR 153.14.

(c). C. (SR a. VS).

2765. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138,67 ; MBh(R)12.140,68 ; MBh(C) 12.5315) ; v. PP 1.355.
(b). IS 3877 (v. 1885).
(c). MBh.
2766. (b). ŚP 1340 v.l. ; SR 144.80 v.l. ; IS 3848.
(c). (SR a. VS).
2768. (a). Y 1.70.
(b). ŚP 656 ; *Dharmakośa* 1086.
(c). Y.
2769. (a). Vet Hu[1] MS 9.9.
(b). ŚP 1493 ; SRHt 78.1 ; SR 348.10 ; IS 2227.
(c). Vet. (SRHt a. Vallabhadeva ; SR a. ŚP).
2770. (a). *Darpadalana* de Kṣemendra 1.63.
(b). IS 421 ; Subh 93.
(c). *Darpadalana* de Kṣemendra.
2771. (a). Cr. No. 387 (CVr 16.2 ; CRC 1.50 ; CNP II 174 ; CPS 270.19) ; BhŚ 247 ; P (PP 1.105 ; Pts 1.135 ; PtsK 1.151) ; VCsr VI 9) ; Vet 9.13 et D *ad* 3.6 (p. 116) ; MK 123 (MKS 159) ; (v. *Mṛcchakaṭika* 4.16 ; *Kalāvilāsa* de Kṣemendra (KM I) 3.14 ; P [Pts 1.136 ; PtsK 1.152] ; *Śrīkaṭhāratnākara* de Hemavijaya 9.4 ; *Subhāṣitasaṃdoha* de Amitagati 24.5).
(b). ŚP 1497 ; SRHt 78.2 ; SR 348.5 ; SRK 115.13 ; IS 2371 ; Subh 23.
(c). C ou P ou Vet. (SRHt a. Pratāparudra ; SR a. C).
2772. (a). P (PP 4.47 ; Pts 4.88 ; PtsK 4.57 ; PM 4.58) ; Vet 9.14.
(b). SR 349.27 ; IS 5178.
(c). P. (SR a. P).
2773. (a). Cr. No. 535 (CRr 1.41 ; CPS 9.26) ; GP 1.109,45 ; HJ 2.115.
(b). SR 349.39 ; IS 3283.
(c). C. (SR a. GP).
2774. (a). *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira (Bibl. Ind. 48) 74.9 ; *Skandapurāṇa*, Kauśika-kh. 40.37.
(b). ŚP 3084 ; SR 251.4 ; IS 7192.
(c). *Bṛhatsaṃhitā*. (ŚP a. Manu).
2775. (a). MBh (MBh(Bh) 12.137,92 ; MBh(R) 12.139,95 ; MBh(C) 12. 5229) ; Cr. No. 2059 (CNSap 70) ; v. Cr. No. 1072 (CVr 4.13 ; Cvr 7.5 ; CNP I 23 ; CNT IV 22 ; CNŚ 87 ; CNŚlV 88 ; CnT II 12.9 ; CnT III 7.43 ; CnT V 70 ; CPS 101.52) ; v. Cr. No. 1071 (CRr 1.26 ; CPS 11.29 ; GP 1.108.16) ; v. Cr. No. 1080 (CRr 1.27 ; CPS 11.30 ; GP 1.108,18) ; v. J 1.211 ; v. MBh(Bh) 1.68,39).
(b). ŚP 1500 ; SRHt 238.27 ; SR 154.61 ; SRK 116.6 ; IS 7006.
(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. MBh ; SRK a. Kalpataru).
2776. (b). SRHt 24.8.
(c). (SRHt a. P).
2778. (a). MBh (MBh(Bh) 13.107,130 ; MBh(R) 13.104,138-9 ; MBh(C) 13.5092-3).
(b). SRHt 84.2.
(c). MBh (SRHt. a (?) MBh).
2779. (a). Mn. 9.5.
(b). ŚP 1341 ; SR 144.85 ; *Brahmadharma* 2.2,12 ; IS 7157.
(c). Mn. (SR a. Manu).
2780. (a). Mn 2.215 ; Cr. No. 1786 (CRC 7.9 ; CPS 188.36) ; HJ 1.129 ; *Bhāgavata-purāṇa* 9.19,17 ; *Bhaviṣya-purāṇa*, Brahmaparvan 4.184 ; (v. MBh(R) 13.48,37-8 ; *Apastamba-dharmasūtra* 1.2,7,3,

7-11 ; 1.1,1,3,16 ; *Baudhāyana-dharmasūtra* 1.2,3,23,33 ; *Nārada-smṛti* 2.214-5 ; 2.94) ; *Śukranītisāra* 3.18 αβ.
(b). ŚP 654 ; SR 154.45 ; IS 4809 ; Subh 228 ; (v. SS(OJ) 448).
(c). Mn (?). (SR a. ŚP).

2781. (a). MBh (MBh(Bh) 13.38,15 ; MBh(R) 13.38,15 ; MBh(C) 13.2216) ; P (Pts 1.141 ; PtsK 1.157).
(b). IS 7191.
(c). MBh.

2782. (a). MBh (MBh(Bh) 3.222,11 ; MBh(R) 3.232,12 ; MBh(C) 3.14660).
(b). ŚP 495 ; SR 166.604 ; IS 5260.
(c). MBh. (SR a. ŚP).

2783. (a). MBh (MBh(Bh) 13.46,12 et 3.196,20 ; MBh(R) 13.46,13 et 3.204, 22-3 ; MBh(C) 13.2496 et 13649-50) v.l., (v. Mn 5.155 ; *Viṣṇu-smṛti* 25.15 ; MP 16.61 ; Cr. No. 1637 [CNPh 93]).
(b). SR 156.142 (v. 351.16) ; IS 3679 (v. 3686).
(c). i. MBh. (SR a. MBh).

2784. (a). MBh (MBh(Bh) 12.138,26 ; MBh(R) 12.140,26 ; MBh(C) 12.5272-3).
(b). ŚP 1389 ; SRHt 80.2 ; SR 146.164 ; IS 4045.
(c). MBh. (SR a. ŚP).

2785. (a). MBh (MBh(Bh) 5.38,29 ; MBh(R) 5.3732-3 et 5.33,20 ; MBh(C) 5.1429-30 et 5.1114).
(b). ŚP 1369 ; SRHt 65.13 ; SR 146.158 ; IS 4285 ; Kt 36.
(c). MBh. (SRHt a. (?) MBh ; SR a. VS).

2787. (a). MBh (MBh(Bh) 5.36,59 ; MBh(R) 5.35,61 ; MBh(C) 5.1320).
(b). ŚP 1312 ; IS 4511.
(c). MBh.

2788. (a). HJ 2.45 v.l.
(b). ŚP 1503 ; IS 6337 et 5448.
(c). i. H. (ŚP : *ete nītiśāstrabhyo bhāratāc-cāṇakyat-pañcākhyānāc ca*).

2789. (a). MBh (MBh(Bh) 5.39,2 ; MBh(R) 5.38,2 ; MBh(C) 5.1442) ; Cr. No. 1168 (CNPh 159) ; P (PT 1.22 ; PTem 1.19 ; PS 1.28 ; PN 2.19 ; PP 1.23 ; Pts 1.63 ; PRE 1.24 ; PM 1.27) ; HJ 2.61 ; (v. Ru 24).
(b). SR 146.139 ; IS 468.
(c). MBh. (SR a. VS).

2790. (b). SRHt 67.30.
(c). (SRHt a. Vallabhadeva).

2791. (c). (VS : *ete śrī-vyāsamuneḥ*).

2793. (a). Cr. No. 140 (CRr 2.14, CPS 21.57) ; GP 1.109, 8 ; HJ 1.74.
(b). SRHt 190.35 et 237.12 ; ŚKDr *ad bhāryā* ; SR 163.455 ; IS 954.
(c). C (CR). (SRHt a. Cākṣuṣī et MBh ; ŚKDr a. GP ; SR a. H).

2794. (a). Y 1.334. (v. Mn. 8.304-6 et 7.88 ; MBh(R) 12.75,7 ; *Vāsiṣṭha* 1.44 ; *Viṣṇu-smṛti* 3.44-8 ; *Gautama-smṛti* 11.11 ; *Viṣṇudharmottara* dans Vīramitrodaya, Rājanīti-prakāśa).
(b). IS 4099.
(c). Y.

2795. (a). RT (édition de M. A. Stein) 6.75.
(b). IS 654.
(c). RT. (VS a. Kalhaṇa).

2796. (b). ŚP 768 ; Pad 105.79 ; RJ 237 ; SR 211.1 ; SRK 172.6.
(c). (SR et SRK a. ŚP).

2797. (a). MBh (MBh(Bh) 5.122,24 ; MBh(R) 5.123,26 ; MBh(C) 5.41,47) αβ.
(b). SR 390.533 αβ.
(c). i. MBh. (SR a. MBh).

2798. (b). SRHt 172.11.
(c). (SRHt a. (?) KN).
2799. (a). BhŚ 60 ; Cr. No. 1579 (CVNS 15.20).
(b). ŚP 1376 ; SRHt 81.1 ; SuM 24* ; SR 146.160 ; SRK 123.12 ; IS 3184.
(c). BhŚ ou C. (SRHt a. Vallabhadeva ; SR a. ŚP ; SRK a. BhŚ).
2800. (a). Cr. No. 304 (CVr 3.13 ; CNr 71 ; CLr 3.8 ; CvH 7.12 ; CnT II 9.5 ; CnT III 5 ; CnT VI 43 ; CnT V 47 ; CnT VII 1 ; CPS 80.70) ; P (PT 1.17 ; PTem 1.14 ; PS 1.20 ; PN 2.15 ; PP 1.22 ; Pts 2.50 et 121 ; PtsK 1.22 ; PRE 1.19 ; PM 1.24 ; PD 315.224) ; HJ HJ 2.11 ; VC (VCsr 20.9 ; VCjr 20.4) ; v. KSS 10.61, 121. (v. Ru 22).
(b). VS 313 ; SuM 9.37 ; SR 162.404 ; ŚKDr *ad priyavadī* ; IS 1926 ; (v. ShD(T) 231 ; Vy(C) 69).
(c). C. (ŚKDr et SR a. C ; VS 2800 a. P).
2802. (a). P (PT 2.35 ; PTem 2.35 ; PS 2.23 ; PN 1.21 ; PRE 2.23) ; v. Cr. No. 620 (CRr 8.29, CPS 226.19. (v. Ru 98).
(c). P (PS).
2803. (a). Mn 8.26 ; GMBh 186.12-3 ; GMH 11.23 ; Cr. No. 127 (CRr 2.59 ; CNG 259 ; CnT II 27.8 ; CnT VII 57 ; CPS 46.56) ; P (PP 1.21 ; Pts 1.44 ; PtsK 1.50 ; PM 1.22) ; HJ 2.74 ; Vet 1.8 ; MKS 148 ; (v. Y 2.13-5 ; N 1.193-5 et *Pariśiṣṭa* 10.1 ; Bṛh 5.43 ; Kāty. 386 ; *Śaṅkha-likhita* dans Vīramitrodaya, *Rājanīti-prakāśa* 124.13 et *Vyavahāracintāmaṇi* 399-400 ; R dans Vyavaharadatta 51).
(b). *Nibandha-s* (PSDh 3.1 ; 55.12 ; SC 49.17 ; Apar 620-21.3 ; VyS 24 ; VyP 21,31 ; VyK 32 ; VySau 31 ; VVy 10 ; GR *ad* Mn 8.26 ; SCM 41, 42 ; SarV 104.8-9 ; VRV 71.13-14 ; VyMā 313. 11-2 ; VyN 70.2-4 ; NV 10.27, p. 117) ; SRHt 146.29 ; SR 147.226 ; IS 848 ; Subh 186 et 225 ; (v. TK(OJ) 11 ; Ślt(OJ) 82).
(c). C ou Mn. (PSDh, SC, Apar, SarV, VRV, VyMā et VyN a.N *(sic !)* ; SRHt a. (?) MBh ; SR a. H).
2804. (a). Cr. No. 227 (CVr 4.18 ; Cvr 4.2 ; CSr 2.20 ; CRr 1.13 ; CNG 10 ; CnT II 5.7 ; CnT III 4.2 ; CnT VI 57 ; CPS 6.17) ; P (PT 1.91 et 3.120 ; PTem 1.83 ; PS 1.80 ; PN 2.59 ; PP 1.271 ; PM 1.107 ; Pts MS (Hamburg) 1.81 et 3.72 ; PT, 3.125 ; PRE 1.90) ; BhŚ 447.
(b). SRHt 175.49 ; IS 1502 ; Subh 198.
(c). C (CR). (SRHt a. (?) MBh).
2805. (a). Cr. No. 228 (CRr 8.71 ; CPS 242.62) ; P (PT 1.65 ; PTem 1.58 ; PS 1.59 ; PN 2.43 ; PP 1.222 ; PRE 1.67 ; PD 303.58) ; HJ 2.128 (v. 4.98).
(b). SR 147.210 ; IS 1506.
(c). C ou P.
2806. (a). HJ 1.219.
(b). VS 461 ; SR 87.15 ; IS 5201.
(c). H. (SR a. VS).
2807. (a). MBh (MBh(Bh) 5.33,36]v. 5.33,49] ; MBh(R) 5.32,41 [v. 5.32,61] ; MBh(C) 5.1007 [v. 5.1027]) ; v. Cr. No. 636 (CLr 5.9 ; CM 100).
(b). SRHt 29.18 ; SR 386.345 ; IS 3918. (v. SS)OJ(350).
(c). MBh. (SRHt a. (?) Bhāravi *(sic !)* ; SR a. MBh).
2808. (a). MBh (MBh(Bh) 8.30,87 ; MBh(R) 8.45,44 ; MBh(C) 8.3116).
(b). SRHt 40.11.
(c). MBh. (SRHt a. (?) Vallabhadeva).
2810. (a). MBh (MBh(Bh) 12.115,11 ; MBh(R) 12.114,12 ; MBh(C) 4221)αβγ.
(b). IS 4237. (v. SS(OJ) 131).
(c). i. MBh.

2811. (b). SRHt 189.21.
(c). (SRHt a. (?) MBh).
2812. (a). MBh(MBh(Bh) 5.39,47 ; MBh(R) 5.38,61 ; MBh(C) 5.1506).
(b). IS 5088.
(c). MBh.
2813. (a). P (PT 2.104, PTem 2.93). (v. Ru 113).
(c). P (PT).
2815. (b). ŚP 1393 αβγ ; SRHt 113.6 ; SR 167.641 αβγ ; *Subhāṣita-sudha-ratnabhāṇḍāgara* 501.641.
(c). (SRHt a. MBh ; SR a. VS) ; *Subhāºa. Vyāsa.*
2816. (a). MBh (MBh(Bh) 12.8,9 ; MBh(R) 12.8,19 ; MBh(C) 12.219-20) ; R (R(B) 6.83,35 ; R(R) 6.83,35 ; R(G) 6.62,32) ; Cr. No. 844 (CVr 7.15, Cvr 6.8 ; CRr 4.12 ; CNP I 51 ; CNP II 76 ; CNI I 67 ; CNG 238 ; CNT IV 50 ; CnT II 10.11 ; CnT III 7.21 ; CnT V 37 ; CnT I 19 ; CPS 172.103) ; GP 1.111,17 ; P (PT 2.52 ; PS 2.31 ; PN 1.28 ; Pts 1.3 ; PtsK 1.3 ; PRE 2.31 ; PM 1.3) ; HJ 1.134 ; VCsr 12.5 ; Śts 25.11-26.1 ; Śto 325.34-5 ; v. KṣB 16.422. (v. Ru 102).
(b). SuM 4.3 ; SR 65.6 ; SRK 44.7 ; IS 5409. (v. LN(P) 167 ; NKy (B) 211 ; NM(T) 6.7).
(c). MBh ou R ou P ou C (SR a. P ; SRK a. ŚP).
2817. (a). P (PP 1.66 ; Pts 1.78 ; PtsK 1.90 ; PRE 1.40) ; HJ 2.68 ; v. KSS 10.60, 38.
(b). ŚP 1368 ; SR 146.157 ; IS 3769.
(c). H ou P. (SR a. P).
2818. (c). VS : *ete bhagavad-vyāsamuneḥ.*
2819. (a). P (PS 1.39) ; HJ 3.144 ; Cr. No. 1403 (CNG 284 ; CNI I 275 ; CnT II 26.6) ; Vet 4.28 ; BhPr 93.
(b). VS 3228 ; SRHt 131.3 ; SR 148.244 ; IS 2013 ; Subh 299.
(c). P (PS). (VS 3228 : *śrīharṣadevaṭatsevakayoḥ ;* SRHt a. MBh).
2820. (b). ŚP 1387αβδ ; SR 144.102 αβδ.
(c). (SR a. VS).
2821. (a). MBh (MBh(Bh) 12.86,27 ; MBh(R) 12.85,28 ; MBh(C) 12.3221).
(b). IS 1837.
(c). MBh.
2822. (a). MBh (MBh(Bh) 12.86,25 ; MBh(R) 12.85, 26 ; MBh(C) 12.3219) v.l.
(b). *Kṛṭyakalpaṭaru*, Rājadharmakhaṇḍa 33.17-8 ; VRR 189.3-4.
(c). i. MBh.
2826. (a). Mn 8.13 ; N 3.10 (v. 3.14) ; ŚŚ 4.5, 29.
(b). PSDh 1.1 ; 16.6-7 ; *Vyavahāramāṭṛkā* (Chowkhamba Skt. Ser.) 391 ; ŚP 1345 ; SRHt 188.14 ; SR 146.150 ; IS 6838 ; TP 477.
(c). Mn. (PSDh a. Mn ; SRHt a. Vijñāneśvara ; SR a. ŚP).
2728. (a). N 3.15 ; NMS 1.77.
(b). *Smṛṭicandrikā* 22 et *nibandha-s* ; ŚP 1346 ; SB 2.241 ; SR 146.151.
(c). N. (SR a. ŚP).
2828. (a). MBh (MBh(Bh) 12.86,19 ; MBh(R) 12.85,20 ; MBh(C) 12.3213) ; (v. Vi 3.91).
(b). *Dharmakośa* 1. 573 (v. 1.571, 98, 544, 455, 462).
(c). MBh.
2829. (a). MBh (MBh(Bh) 12.121,57 ; MBh(R) 12.121,60 ; MBh(C) 12. 4468) ; Mn 8.335 ; v. Y 1.357.
(b). ŚP 1347 v.l. ; SR 146.152 ; IS 4065 ; (v. NM(T) 6.14).
(c). MBh.
2830. (b). SRHt 143.2 et 184.6.
(c). (SRHt 143.2 a. (?) P ; SRHt 184.6 a. (?) MBh).

2831. (b). SRHt 143.3.
(c). (SRHt a. P).
2832. (a). Mn 8.170 ; v. Y 1.338 et Vās 19.14.
(b). SR 381.162 ; IS 275.
(c). Mn. (SR a. Mn).
2834. (a). Mn 9.317 γδ/αβ ; (v. MBh 13.51).
(b). ŚP 1314 ; SR 392.600 ; IS 4223 et 686.
(c). Mn (SR a. ŚP).
2835. (b). ŚP 1315.
2837. (a). MBh (MBh(Bh) 5.34, 4 ; MBh(R) 5.33.4 ; MBh(C) 5.1097) v.l. ; P (Pts 1.239 ; PtsK 1. 269) v.l.
(b). SRHt 146.27 ; IS 6492.
(c). i. MBh. (SRHt a. Vallabhedava).
2838. (a). MBh (MBh(Bh) *ad* 5.34.4 ; 186* et 5.37,14 ; MBh(R) 5.36,15 ; MBh(C) 5.1348) ; R (R(B) 3.37, 2 et 6.16,21 ; R (Baroda) 3.35.2 ; R(G) 3.41,1 et 5.88,16 ; v. 5.88,17) ; P (PP 1.220, Pts 2.160 et 3.6 ; PtsK 2.171 ; PM 1.89 ; PD 303.65) ; Śto 76.7-8 et 199.6-7 ; VCmr 40.44-5. (v. P [PT 1.74 ; PTem 1.67 ; Pts 2.158 ; PtsK 2.172 ; PS 1.67 ; PN 2.50 : PRE 1.75 ; PD 303.64] ; HJ 2.83 et 4.21).
(b). SP 1360 ; SRHt 100.18 ; *Nāḷakalakṣaṇa-ratnakośa* 2948-9 ; JS 407.48 ; SR 145.115 ; SRK 224.33 ; IS 7131. (v. VS 2840).
(c). MBh ou R. (SRHt a. R ; JS a. Śrīyaśovarmadeva ; SR a. MBh ; SRK a. Prasaṅgaratnāvalī).
2839. (a). P (PT 1.97 ; PTem 1.89 ; PS 1.85 ; PN 2.64 ; PRE 1.96 ; v. PD 306.100) ; Cr. No. 1965 A (CNB 132) ; HJ 3.106 ; VCjr VI.1, p. 34. (v. Ru 59).
(b). SRHt 65.7 ; IS 6290.
(c). P. (SRHt a. P).
2840. (a). MBh (MBh(Bh) 5.37,15 et 2.57.18 ; MBh(R) 5.36, 16 et 2.63,18 ; MBh(C) 5.1349 et 2.2137) v.l. ; R(G) 5.88, 17 ; HJ 4.21. (v. AJPh 20.30).
(b). SRHt 100.16 ; IS 5663.
(c). MBh ou R. (VS : *śrīvyāsamuneḥ ;* SRHt a. R).
2841. (a). P(PT 3.132 ; PP 3.228 ; PtsK 3.265 ; PRE 3.114 ; PT_2 3.137) ; (v. Ru 163).
(b). ŚP 1289 ; SR 145.121 ; IS 4202.
(c). P. (SR a. P).
2842. (a). MBh(MBh(Bh) 13.60,20 ; MBh(R) 13.61,33 ; MBh(C) 13.3096-7).
(c). MBh.
2843. (a). P(PT 1.37 ; PTem 1.33 ; PS 1.37 ; PN 2.27 ; PP 1.64 ; PRE 1.37 ; PM 1.47) ; HJ 2.73 ; (v. Ru 30 et ABORI 15.48).
(b). IS 4469.
(c). P.
2844. (a). P(PT 1.35 ; PTem 1.31 ; PS 1.34 ; PP 1.60 ; Pts 1.72 ; PtsK 1.82 ; PRE 1.35 ; PM 1.46) ; Cr. No. 1097 (CRr 3.10 ; CNG 56 ; CPS 59.24) ; GP 1.110, 11 ; HJ 2.70.
(b). SR 164.480 ; VP 9.8 ; IS 7221.
(c). P ou C. (VS a. P ; SR a. H).
2845. (b). SRHt 144.5.
(c). (VS et SRHt a. Vallabhadeva).
2846. (a). KN 8.14.
(c). KN.
2847. (a). ŚP 1545 ; SRHt 240.46 ; SR 169.728.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. (?) Sundarapaṇḍya ; SR a. ŚP).

2848. (a). P(PT 2.97 ; PTem 2.86 ; PS 2.60 ; PN 1.56 ; PP 2.115 ; PRE 2.61 : PM 2.41) ; HJ 2.4 ; (v. Ru 111).
(b). SRHt 67.32 ; SR 62.11 ; SRK 86.9 ; IS 706 ; (v. ZDMG 58.9).
(c). P (PT). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. (?) Rājaº ; SR a.H ; SRK a. Prasaṅgaratnāvalī.
2849. (a). HJ 3.117 ; *Vānarāṣṭaka* (KSH 244) 2.
(b). SRHt 240.47 ; *Anyoktaṣṭaka-saṃgraha* 8.1 ; SR 170.774 ; IS 2679.
(c). H (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. (?) Sundarpaṇḍya ; SR a. H).
2850. (b). ŚP 1531 ; SRHt 199.136 ; SR 169.725.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. (?) Sundarapaṇḍya ; SR. a. VS).
2851. (b). JS 406.36.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; JS a. Ravigupta).
2852. (c). (VS a. (?) Ravigupta).
2853. (b). SRHt 199.141.
(c). (VS et SRHt a. (?) Ravigupta).
2854. (b). Kpr 10 *ad* 2.12 (p. 57.2-3) ; Amd 124.284 ; *Dhvanyāloka* (HSS 66) 521.2-3 ; *Alaṃkāracuḍamaṇi* 2.176 ; *Kāvyapradīpa* de Govinda 38.8-9 ; *Kāvyānuśānasa* 128.7-8 ; JS 417.3 ; SuM 2.8 ; SR 62.13 ; IS 6555 ; Subh 288.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SR a. Ravigupta).
2855. (c). (VS a. (?) Ravigupta).
2856. (b). SRHt 199.143.
(c). (VS et SRHt a. (?) Ravigupta).
2857. (b). SRHt 206.17.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. Vallabhadeva).
2858. (c). (VS a. (?) Ravigupta).
2859. (b). SRHt 199.137.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. (?) Sundarapaṇḍya).
2860. (b). SRHt 43.48.
(c). (VS a. (?) Ravigupta ; SRHt a. P).
2861. (b). SRHt 226.22.
(c). (VS a. Ravigupta ; SRHt a. P).
2862. (c). (VS a. Ravigupta).
2863. (b). JS 406.35 ; SRHt 232.7.
(c). (VS et JS a. Ravigupta ; SRHt a. Vallabhadeva).
2864. (b). SRHt 67.33.
(c). (VS a. (?) Argaṭa ; SRHt a. Rājaº).
2865. (b). SRHt 122.22.
(c). (VS a. (?) Argaṭa ; SRHt a. Ravigupta).
2866. (b). SRHt 199.144.
(c). (VS a. (?) Argaṭa ; SRHt a. Ravigupta).
2867. (c). (VS a. (?) Argaṭa).
2868. (c). (VS a. (?) Argaṭa).
2869. (b). ŚP 1388 ; SR 151.365 ; IS 130.
(c). (VS a. (?) Argaṭa SR a. ŚP).
2870. (b). ŚP 1330 ; SRHt 131.16 ; JS 406.39 ; SR 151.362.
(c). (VS a. (?) Argaṭa ; SRHt a. (?) MBh ; JS a. Argaṭa ; SR a. ŚP)
2871. (c). (VS a. (?) Argaṭa).
2872. (c). (VS a. Argaṭa).
2873. (b). SRHt 178.87.
(c). (VS a. Argaṭa ; SRHt a. Bhāravi).
2874. (a). P(PP 1.361 ; Pts 1.378 [v. 1.131] ; PtsK 1.423 ; PM 1.156).
(b). SRHt 152.4 ; SR 391.564 ; IS 7021.
(c). P (VS : *ete argaṭasya ;* SRHt a. Vallabhadeva ; SR a. P).

2875. (c). (VS a. Vallabhadeva).
2876. (c). (VS a. (?) Prakāśavarṣa). (v. C. CAPPELLER, *Album Kern*, p. 239 ; No. 62).
2877. (b). SRHt 199.142 ; JS 406.37.
(c). (VS et JS a. Prakāśarvaṣa ; SRHt a. (?) Ravigupta).
2878. (b). SRHt 30.25 ; JS 406.38.
(c). VS et JS a. Prakāśavarṣa ; SRHt a. (?) Vallabhadeva).
2879. (a). P (Pts 1.324 ; PtsK 1.368).
(b). IS 4092.
(c). P. (VS : *ete Prakāśavarṣa*).
2882. (b). JS 427.5.
2883. (b). SRHt 67.31 ; JS 407.44.
(c). (SRHt a. (?) Rāja°).
2884. (a). P (PT 1.174 ; PTem 1.161 ; PS 1.145 ; PN 2.118 ; PP 1.403 ; PRE 1.163 ; PM 1.178) ; (v. Ru 82 ; et *Pañcatantra* de BENFEY 1.281).
(b). SR 392.604 ; IS 6113.
(c). P (PT). (SR a. P).
2887. (b). SRHt 204.6.
(c). (VS a. Kapilasvāmin ; SRHt a. Kavivallabha).
2888. (b). SRHt 199.138 ; SR 170.742 v.l. ; SRK 236.58 v.l. ; IS 7662. (v. Gems from Sanskrit Literature [Osmania University] 17).
(c). (SRHt a. (?) Sundarapaṇḍya ; SR a. VS ; SRK a. Prasaṅga-ratnāvalī).
2889. (b). VS 2349.
2890. (b). SRHt 239.43.
(c). (SRHt a. MBh).
2891. (c). (v. C. CAPELLER, *Album Kern*, p. 239 ; No. 63).
2892. (a). P(PT 1.24 ; PTem 1.21 ; PN 1.30 ; PS 2.21 ; PP 1.48 ; PRE 1.26) v.l. ; HJ 2.63 v.l. ; (v. Ru 25).
(b). SR 170.771 ; IS 1581.
(c). i. P ou H. (SR a. H).
2893. (a). P(PT 4.10 ; PRE 4.11) ; (v. Ru 171).
(c). P (PT).
2894. (b). ŚP 1502 v.l. ; SRHt 148.13 ; SuM 20.10 v.l. ; SR 169.723 v. l. ; IS 139 ; Subh 295 (v. 138).
(c). (SRHt a. (?) Sundarapaṇḍya ; SR a. ŚP).
2898. (a). P(PT 1.6 ; PTem 1.3 ; PS 1.8 ; PN 2.5 ; PP 1.9 ; Pts 1.22 ; PtsK 1.27 ; PRE 1.7 ; PD 299.7 ; PM 1.12) ; Cr. No. 2070 (CRT 8.10 ; CvL I 8.43) ; HJ 2.33 ; v. KSS 10.60,34 (v. Ru 16).
(b). SR 151.384 ; SRK 122.5 ; IS 7149.
(c). P ou C. (SR a. P ; SRK a. H).
2900. (c). (VS a. Rāhulaka).
2901. (b). SRHt 239.45.
(c). (VS et SRHt a. Varāhamihira).
2902. (a). P(Pts 1.322 ; PtsK 1.365).
(b). IS 5415.
(c). P (Pts).
2903. (a). P(PT 1.180 ; PTem 1.167 ; PS 1.150 ; PN 2.122 ; PP 1.425 ; PRE 1.171) ; (v. Ru 84).
(c). P (PT). (VS a. P).
2904. (a). P(PS 5.5) ; HJ 4.101 ; Kir 2.30 ; VCsr VII 10 ; Vet 1 (p. 109 ; 12.7) ; MK 139.
(b). *Sāhityadarpaṇa* (Calcutta) 228 ; *ad Kāvyadarśa* de Daṇḍin (BORI) *ad* 3.136 (p. 380) ; *Alaṃkārasasva* de Rājana Ruyyaka

(KM 35) 140.7-8 ; (TSS 40) 120 ; *Rasaratnapradīpikā* de Allarāja 4.56 ; SRHt 107.19 ; IS 6970.
(c). Kir ou P ou H. (SRHt a. Bhāravi).
2905. (b). ŚP 1434 ; IS 2922.
2906. (a). Cr. No. 918 (CRr 8.17 ; CPS 229.25) ; GP 1.115,20. (v. MBh(R) 5.32,89 et 91 ; HJ Pr. 19 ; Vet 4.14 ; *Aṣṭaratna* (KSH 7) 1 ; *Vānaryaṣṭaka* (KSH 242) 3).
(b). SRHt 200.146 ; IS 4119, 600 et 1013.
(c). C (CR) (SRHt a. Daṇḍanātha).
2908. (b). JS 447.9 ; SR 172.822.
(c). (SR a. JS).
2909. (a). (v. VCsr 31.11).
2910. (b). SRHt 200.155.
(c). (SRHt a. MBh).
2911. (a). HJ 3.127.
(b). SR 151.379.
(c). H (?) (VS a. Śrīharṣa ; SR a. VS).
2912. (a). P(PT 2.96 ; PTem 2.85 ; PS 2.59 ; PN 1.55 ; PP 2.113 ; PtsK 2.130 ; PRE 2.60 ; PM 2.40) ; HJ 1.186 ; VCsr 3.4 ; (v. Ru 111).
(b). VS 315 ; SRHt 180.101 ; *Anyoktyaṣṭaka-saṃgraha* 9.2 ; SR 63.25 ; SRK 86.8 ; IS 1224 ; Kt 55.
(c). P (PT). (VS a. P ; SRHt a. (?) Rājaśekhara ; SR a. P).
2913. (a). P (PT 3.25αβ et 3.22γδ ; PTem 3.20αβ ; PRE 3.17) ; (v. Ru 135).
(b). SRHt 200.148.
(c). P. (SRHt a. (?) MBh).
2915. (a). Kir 13.7.
(b). SRHt 129.4 ; SR 129.4.
(c). Kir. (VS, SRHt et SR a. Bhāravi).
2916. (a). Kir 1.30.
(b). ŚP 1403 ; SRHt 179.93 ; SR 152.398.
(c). Kir. (VS a. Bhāravi ; SRHt a. (?) Bhāravi ; SR a. Kir.).
2917. (b). Kpr 7.313 (*ad* 58 ; p. 430) et 10.525 (*ad* 186 ; p. 706) ; Amd 170.446 ; *Kāvyapradīpa* (KM 24) 261.6-7 et 372.2-3 ; *Kāvyānuśāsana* (KM 71) 172.16-7 ; *Alaṃkārasarvasva* (KM 35) 177. 3-4 ; (TSS 40) 157 ; Sar 333.47 ; SRHt 74.6 ; SR 173.869 ; Pras 27.10 ; IS 2416.
(c). (VS a. Bhāravi ; SRHt a. Kir ; SR a. Kir) *(sic !)*.
2918. (a). P(PT 1.153 ; PTem 1.140 ; PS 1.132 ; PN 2.106 ; PP 1.373 ; PRE 1.144 ; PM 1.159) ; Cr. No. 987 (CRr 7.18 ; CPS 208.85) ; GP 1.114,79 ; v. KSS 10.60,203 ; (v. Ru 76).
(b). ŚP 1538 ; SRHt 30.26 ; SR 172.819.
(c). C ou P (SRHt a. (?) Vallabhadeva ; SR a. ŚP).
2919. (a). MBh (MBh(Bh) 12.161,38 ; MBh(R) 12.167,41 ; MBh(C) 12.6251).
(b). SRHt 200.150.
(c). MBh. (SRHt a. MBh).
2920. (a). Cr. No. 793 (CRr 7.45 ; CPS 210.91).
(c). C (CR).
2921. (a). Cr. No. 991 (CRr 7.36 ; CvTb 8.24 ; CnT II 18.7 ; CnT III 8.1 ; CPS 195.56 ; CM 195) ; GP 1.114,36.
(b). ŚP 659 ; SRHt 201.159.
(c). C. (SRHt a. (?) Vallabha).
2922. (a). P (PT 2.44 ; PTem 2.44 ; PD 315.222 γα/βδ) ; Cr. No. 952 (CRr 8.19 ; CPS 230.27).
(b). SRHt 147.41.
(c). P (PT).

2923. (a). MBh (MBh(Bh) 13.11,11 ; MBh(R) 13.11.11-2 ; MBh(C) 13.517-8).
(c). MBh.
2924. (a). P (PT 3.67 ; PTem 3.53 ; PP 3.101 ; Pts 3.113 ; PtsK 3.114 ; PRE 3.55) ; v. KSS 10.62,59 ; (v. Ru 145).
(b). SRHt 179.94 ; SR 377.23 ; IS 4414.
(c). P. (SRHt a. (?) Bhāravi *(sic !)* ; SR a. P).
2925. (b). ŚP 1406 ; SRHt 201.157 ; SR 175.920.
(c). (SRHt a. MBh ; SR a. ŚP).
2926. (a). Cr. No. 1981 (CNW 65 ; CnT II 30.10 ; CnT VII 97) ; PD 305.90 ; VCbr II 19 ; *Vānaryaṣṭaka* (KSH 242) 2 ; *Ṣaḍratna* (KSH 4) 1 ; HH 99.21-4 ; HS *ad* 110.18 ; MKS 72 ; Śto 373.10-3.
(b). ŚKDr *ad pariśaṅkanīyaḥ ;* SuM 20.13 ; SR 176.962 ; IS 6443 ; Subh 101 et 136 γβ/αδ ; (v. Ślt(OJ) 61).
(c). VCbr.
2927. (b). SR 111.257 (seulement dans l'index).
(c). (SR a. VS).
2928. (a). VCmr V 92-5 v.l.
(b). SRHt 30.27.
(c). i. VCmr. (SRHt a. (?) Vallabhadeva).
2929. (b). SRHt 201.160.
(c). (SRHt a. Vallabhadeva).
2930. (a). P (PT 3.105 ; PTem 3.93 ; PS 3.64 ; PN 3.54 ; PP 3.212 ; PtsK 3.245 ; PRE 3.91 ; Pts MS [Hamburg] 3.161) ; HJ 2.108 ; *Vānarāṣṭaka* (KSH 244) ; (v. Ru 159).
(b). ŚP 1537 ; SRHt 240.54 ; *Anyotyaṣṭaka-saṃgraha* 8.3 ; IS 7187.
(c). P. (SRHt a. (?) Bhartṛhari).
2933. (a). BhŚ 16 ; PP 1.73.
(b). *Kāvyālaṃkāra* de Rudraṭa 1 ; ŚP 197 ; Pad 115.67 ; SuM 3.5 ; RJ 1420 ; SR 39.26 ; SRK 32.5 ; IS 227 ; Subh 304.
(c). BhŚ (Pad, SR et SRK a. Bhartṛhari).
2934. (a). BhŚ 45 ; VCjr VI 3 (p. 34) ; PD 308.11 ; BhPr 24.
(b). ŚP 1391 ; SkV 1666 ; SR 93.82 et 176.973 ; SRK 77.9 et 243.13 ; IS 2122.
(c). BhŚ. (SR et SRK a. Bhartṛhari).
2935. (a). P (PP 3.35 ; Pts 3.43 ; PtsK 3.40 ; PD 313.196) ; PrC 1.25 ; (v. ABORI 15.65).
(b). SRHt 105.13 ; IS 5179 ; (NM(T) 3.16).
(c). P. (VS a. Masūrākṣa ; SRHt a. Vallabhadeva).
2936. (c). (VS a. Haribhaṭṭa).
2937. (a). (VS a. Haribhaṭṭa).
2938. (a). Varāhamihira's *Yogayatra* 2.5 ; (v. A. WEBER, *Indische Studien* 10.168).
(b). IS 3899.
(c). Var°.
2940. (a). BhŚ 21 ; Cr. No. 311 (CRr 6.33 ; CPS 162.79).
(b). ŚP 4098 βγ/αδ ; SRHt 213.40 ; JS 56.10 γα/βδ ; SuM 8.12 ; SR 80.35 ; Satakavālī 80 ; IS 1987 ; Subh 305 βα/γδ.
(c). BhŚ ou C. (ŚP a. Bhartṛhari ; SRHt a. (?) Bhartṛhari ; SR a. VS).
2941. (a). BhŚ 470 ; Cr. No. 1396 (CRBh II 6.33).
(b). SR 89.5 ; SRK 99.5 ; SkV 1603 v.l. ; SuM 8.13 ; IS 1989 ; Subh 28 et 313.
(c). i. BhŚ.
2942. (a). Cr. No. 851 (CRr 3.58 ; CPS 73.56).
(c). C (CR).

2943. (a). Cr. No. 974 (CRr 3.56 ; CPS 56.18) ; BhŚ 759 ; PD 312.186 αγ/βδ ; *Pañcaratna* (KSH 3) 5.
(b). SuB 13.17-8 ; RJ 1455 ; *Sūktāvalī* 17 ; SR 41.68 ; SRK 35.8 ; IS 6348 ; Subh 282 ; TP 446 ; (v. SRHt 79.16).
(c). BhŚ ou C. (SR et SRK a. Bhartṛhari).
2944. (a). BhŚ 43 ; *Mahānāṭaka* 3.37 ; *Saptaratna* (KSH 5) 1.
(b). SR 53.259 ; SRK 18.71 ; Pras 14.1 ; IS 6031 ; Subh 159 (v. 309).
(c). BhŚ. (SR et SRK a. Bhartṛhari).
2945. (a). Cr. No. 497 (CRr 8.7) ; BhŚ 23 ; P (PP 1.129 ; Pts 1.169 ; PtsK 1.185) αβ/δγ.
(b). ŚP 1533 αβ/δγ ; SRHt 240.55 ; Pras 27.1 ; SR 178.1010 ; SRK 240.92 ; IS 2991 ; Subh 107 ; NT 161, VP 9.131.
(c). BhŚ ou C. (SRHt, SR et SRK a. Bhartṛhari).
2946. (a). Cr. No. 444 (CVr 12.3 ; CPS 300.28) ; BhŚ 71.
(b). SuM 28.20 ; Pras 7.1 ; *Śatakāvalī* 91 ; SR 179.1039 ; SRK 14.16 ; IS 2738.
(c). BhŚ ou C. (SR a. VS ; SRK a. Bhartṛhari).
2947. (a). Cr. No. 165 (CRr 4.31 ; CPS 89.20) ; BhŚ 420 αγ/βδ ; *Mahānāṭaka* 9.34 ; *Navaratna* (KSH 1) 9.
(b). ŚP 1294 ; SuM 20.14 αγ/βδ et Appendix IV.11 ; SR 142.15 ; SRK 124.24 ; IS 1171 ; Subh 222 αγ/βδ (v. Navaratnaya de Ceylan 11).
(c). C. (SR a. Mahānº ; SRK a. Bhartṛhari).
2948. (a). Cr. No. 1101 (CRr 7.34 ; CPS 198.64).
(b). ŚP 1415 ; SR 144.103 ; IS 7239 ; Subh 170.
(c). C. (SR a. ŚP).
2949. (b). SR 89.5 ; SRK 92.5.
(c). (SR a. VS).

New York.

ĀDEŚA

VON

P. THIEME

1. — Altind. *ā+diś* 'hin *(ā)* -weisen, -zeigen' *(diś)* wird seit alter Zeit gebraucht im Sinn von a) 'auf etwas zielen', b) '[jmdm.] etwas zuweisen', c) 'anweisen, eine Weisung geben'. Daß es auch 'verkünden, lehren' meinen — d. h. synonym mit *upa+diś* verwendet werden — könne, behauptet das PW s.v. diś -ā 3). Von den hierfür gegebenen Belegen halten die wenigsten einer auch nur oberflächlich abtastenden Prüfung stand. Meist ergibt sich alsbald, daß eine der obengenannten Übersetzungen ebenso gut, oder vielmehr : besser, paßt wie 'verkünden, lehren'. Beispielsweise :

Rām. (Schlegel) 2.24.5 = (Baroda) 2.527* (p. 138) *nūnaṃ tu balavān loke kṛtāntaḥ sarvam ādiśan...* « Gewißlich, mächtig ist in der Welt das Schicksal, das alles zuweist (bestimmt) » — 'zuweist', nicht : 'verkündet' oder 'lehrt'.

Mahābhār. (C) 5.5984 = (Poona) 5.172.7 *kathaṃ asmādṛśo rājā parapūrvāṃ praveśayet/nārīṃ viditavijñānaḥ pareṣāṃ dharmān ādiśan* « Wie sollte ein König wie ich eine Frau, die schon einem anderen gehört hat, [als Gattin in sein Haus] einziehenlassen, [ein König] der Wissen besitzt, der anderen (nämlich seinen Untertanen) ihre Pflichten zuweist (~sie ihnen anbefiehlt) » — 'zuweist', nicht : 'verkündet' oder 'lehrt'.

Mahābhār. (C) 3.1796 = (Poona) 3.192* (p. 150) *gītavāditranṛtyāni bhūya evādideśa ha / tathāpi nālabhac charma tarasvī dyūtahāritam*[1] « Er zielte (richtete seine Aufmerksamkeit) in höchstem Grade auf Gesang, Musik und Tanz, und trotzdem fand er, der Ungestüme (Arjuna), nicht die Ruhe, die ihm das [von den Pāṇḍu

1. Die Ausgaben — also wohl auch die Hss. — einhellig : *dyūtakāritam* 'vom [Würfel-] Spiel verursacht', was kaum richtig sein kann. Die Konstruktion der folgenden Halbzeile *(Duḥśāsanavadhāmarṣī Śakuneḥ Saubalasya ca)* : « indem er ungeduldig war auf die Erschlagung des Duḥśāsana und [die] des Śakuni, des Sohns des Subala ».

verlorene] Würfelspiel geraubt hatte » — 'richtete seine Aufmerksamkeit auf', nicht : 'verkündete' oder 'lehrte', denn nicht Citrasena, der ihn die Musik lehrt, sondern Arjuna selbst ist offenbar in ab Subjekt, wie er es in cd und der schließenden Halbzeile des voraufgehenden Verses (Poona 3.45.8) ist.

Manu 4.80 cd *na cāsyopadiśed dharmaṃ na cāsya vratam ādiśet* « nicht soll er (der Brahmane) ihn (den Śūdra) den *dharma* lehren *(upa+diś)* und nicht soll er ihm ein/das Gelübde zuweisen (auferlegen) ».

Nach Kullūka handelt es sich um ein (beliebiges) Sühnegelübde ; *vratam ā+diś* ist aber auch charakteristischer Ausdruck für 'das Gelübde des brahmanischen Schülers, also Keuschheit usw., auferlegen'. So heißt der *brahmacārin* in *Manu* 5.58 *ādiṣṭin* 'der durch die Gelübde-Zuweiseung [seitens des Lehrers] Charakterisierte'.

In Kālidāsa, *RaghV.* 12.68 ist *ādiśya* höchst zweifelhafte Variante für trefflich in den Zusammenhang passendes *āviśya.* Mallinātha hat offenbar das letztere gelesen. Ein *ādiśya* hätte eine erläuternde Bemerkung (etwa : *ādiśya: upadiśyety arthaḥ*) herausgefordert.

Es ist aber kaum nötig, noch weiter auf Einzelheiten einzugehen. Niemand würde sich wohl sträuben, auf ein *ā+diś* 'lehren' zu verzichten, wenn nicht der älteste Beleg wäre, den das PW dafür anführt. Für *ChU* 3.18.1 *ity ubhayam ādiṣṭaṃ bhavati...* scheint sich — jedenfalls nach dem Urteil einer Mehrheit — sozusagen von selbst zu ergeben : 'so ist beides gelehrt...' (neben dem PW z. B. die Übersetzer Böhtlingk und Deussen, wie schon Śaṅkara : *ādiṣṭam: upadiṣṭam*).

2. — Ganz ähnlich wie mit *ā+diś* steht es nun mit dem Substantiv *ādeśa* m. 'Anweisung, Vorschrift', von dem zwar das PW kein *ādeśa* 'Lehre, Unterweisung' unterscheidet, wohl aber — in Beziehung auf Upaniṣadlehren und analog der angeführten Auffassung von *ādiṣṭa* in *ChU* 3.18.1 — Monier-Williams und die meisten Übersetzer. Sehr bekannte Textstellen :

ŚB 10.4.5.1 *ādeśā upaniṣadām* (Sāyaṇa : *ādeśāḥ:upadeśāḥ*, Eggeling : 'doctrines', Monier-Williams : 'instruction' ; *ChU* 6.1.3 *uta tam ādeśam aprākṣyaḥ* (Böhtlingk : 'Lehre', Hertel : 'Lehrsatz', Deussen, Hillebrandt, Ruben : 'Unterweisung', Senart : 'enseignement').

Immerhin weichen Einzelne ab. Z.B. K.F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, S. 110, überträgt in *ChU* 6.1.3 'Veranschaulichung (in Form eines Gleichnisses)' unter Verweis auf *KenaU* 4.4. (*o.c.* 149 nebst Anm. 836). Hier sagt er 'Verdeutlichung' ('die plötzliche Brahmanerleuchtung wird durch den Überraschungslaut

ah !... und durch das plötzliche aufleuchtende Erinnerungsbild veranschaulicht') und steht dabei wohl unter dem Einfluß Śaṅkaras, der zu *KenaU* 4.4. *ādeśa* mit *upamopadeśa* 'Unterweisung mittels Vergleichs' paraphrasiert (ohne übrigens bei der Erklärung von *ChU* 6.1.3. auf diese spezielle Ausdeutung, die hier auch gar nicht eigentlich paßt, zurückkommen). In der Tat würde die Annahme, *ādeśa* sei im Ernst eine solche spezialisierte 'Unterweisung', der Bestätigung gar sehr bedürfen, einer Bestätigung von einem Punkt aus, der möglichst außerhalb upanischadischer Ausdruckweise liegen sollte.

Eine solche ergibt sich weder in abstracto, aus der Analyse der Wortbildung ('Hin-weisung, Hin-zeigung'), noch auch, was noch wichtiger wäre, in concreto, aus dem Nachweis eines entsprechenden sonstigen Sprachgebrauchs. Nicht einmal innerhalb der *ChU* (vgl. die unten gegebenen Belege !) ließe sich ein Ansatz 'Belehrung durch Vergleich' oder 'Veranschaulichung' auch nur zur Not festhalten.

Dem Ansatz 'Lehre, Unterweisung' wie dem Ansatz 'Veranschaulichung' überlegen ist die Auffassung Oldenbergs, der sich von dem wohlbeglaubigten Wert 'Anweisung' nicht trennt (*ZDMG* 50, S.461), also z.B. ŚB 4.5.3.11 *(ādeśā upaniṣadām)* von den 'Anweisungen der Verehrungsformen' reden läßt. Vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus läßt sich nicht das Geringste gegen ihn einwenden. Es ist auch richtig, daß die upanischadische Unterweisung häufig — wenn auch nicht immer — in der Form einer Anweisung vor sich geht (Typ : *ChU* 1.1.1 *om ity etad akṣaram udgītham upāsīta* « er (der udgātṛ) soll den udgītha als die Silbe ōm [mystisch] verehren ».

Trotzdem erheben sich Bedenken. Man wird zwar keinen entscheidenden Wert darauf legen dürfen, daß die Unterweisung in Zusammenhängen, in der sie als *ādeśa* bezeichnet wird, mehrfach gerade nicht die Form der Anweisung, sondern vielmehr die einer schlichten Feststellung hat : *ŚB* 10.4.5.1 ; *ChU* 3.19.1 ; 7.25.1,2. Relevanter scheint, daß in *ChU* 6.1.3f. nicht nur der Form, sondern auch der Sache nach ganz offensichtlich nicht nach einer Anweisung sondern nach einem Verfahren gefragt wird. Haben wir nicht auch — und zwar vor allem — ein Recht zu erwarten, daß man die Unterweisung nicht nach einer der Formen, in der sie erscheint — so typisch diese immer sein mag —, sondern vielmehr nach ihrem Inhalt bezeichnet ? Tut man das nicht, wird man doch von der Unterweisung schlicht als 'Unterweisung' sprechen, was die meisten Übersetzer ja auch getan haben — damit die Berechtigung unserer Erwartung bestätigend. Man wird die Tatsache, daß die Unterweisung auch zugleich 'anweist', umso weniger in den Vordergrund

zu spielen Veranlassung gesehen haben, als dies ja schlechterdings keine Eigenheit lediglich upanischadischer Unterweisung ist.

3. — Nun ist *ādeśa* nicht nur als 'Anweisung, Vorschrift', sondern auch als wissenschaftlicher Terminus mit einer Spezialbedeutung bei den Grammatikern belegt. Pāṇini braucht *ādeśa* im Sinn von 'Substitution' (1.1.48, 7.2.86) und 'Substitut' (1.1.56, 8.3.59, 6.4.120, 8.2.5). Patañjali hat auch das Verb *ā+diś* 'substituieren', 'als Substitut lehren'[1]. Es liegt nahe zu fragen, ob wir in der vedischen Prosa ebenfalls mit einem *ādeśa* 'Substitution, Substitut' rechnen dürfen. Wir hätten damit, was wir suchen : die Benennung eines vom Lehrer gelehrten Verfahrens ('Substitution', 'Ersetzung') anstelle einer Bennung einer vom Lehrer gebrauchten Lehrmethode ('Vorschrift'). Zu untersuchen wäre, ob das in den (älteren) Upaniṣads gelehrte Verfahren adäquat als 'Substitution', 'Ersetzung' benannt werden kann.

Wir selbst würden wohl 'Identifizierung' sagen. 'Substitution' meint jedoch im Grund dasselbe, wenn auch in einer klein wenig anderen Beleuchtung. Wenn $a = b$ ist, heisst das ja, daß man im Prinzip b für a und a für b 'substituieren', a und b gegenseitig 'ersetzen' kann. Vielleicht darf man sogar meinen, der Ausdruck 'Substitution' sei angemessener als 'Identifizierung'. Denn in den meisten Fällen handelt es sich gar nicht um eine gegenseitige 'Austauschbarkeit' — also eine vollständige Identität —, sondern nur darum, zu erkennen, daß für den Wissenden a durch b zu ersetzen ist, wenn man es in seinem Wesen, seiner Essenz richtig fassen will, während nichts daran liegt b durch a zu ersetzen[2]. Nach *ChU* 1.1.1 ist der *udgītha* als die Silbe *ōm* zu 'verehren', das heißt : bei der Kontemplation ist der *udgītha* durch die Silbe *om*, die sein eigentliches Wesen darstellt, ihm seine heilige Wirkungskraft gibt, zu ersetzen — nicht aber heißt das, man soll die Silbe *om* als *udgītha* verehren, d.h. die Kontemplation über die Silbe *om* durch eine Kontemplation über den *udgītha* ersetzen.

4. — Die in Frage kommenden (außergrammatischen) Belege für *ādeśa* 'Substitution, Ersetzung' sind die folgenden :

ŚB 10.5.4.1 *athādeśā upaniṣadām : vāyur agnir iti ha śākāyanina*

1. Vgl. PATHAK-CHITRAO, *Word Index to Patañjali's Vyākaraṇamahābhāṣya* s.v. *ādeśa* und *diś-ā*.

2. Richtig über die Wichtigkeit der Unterscheidung von Subjekt und Prädikat im Nominalsatz und bei Konstruktion mit doppeltem Akkusativ WHITNEY, *AJPh* XI p. 422 ; leider hat er im Einzelfall falsch entschieden, da er nicht beachtet hat, daß das Prädikat im alten Sanskrit vorauszustehen pflegt (im Unterschied zu Deutsch und Englisch).

upāsata ādityo 'gnir ity u haika āhuḥ... « Nunmehr die Substitutionen (Ersetzungen : 'Identifizierungen') der mystischen Verehrungen (die darin bestehen, daß man ein *a* als in Wirklichkeit *b* andachtsvoll anschaut) : Die Śākāyanin verehren das Feuer, indem sie sagen : 'Das Feuer ist der Wind' ; Einzelne sagen auch : 'Das Feuer ist die Sonne'... »

ChU 3.19.1 *ādityo brahmety ādeśaḥ* « Das brahman ist die Sonne' so [ist/lautet] die Substitution (Ersetzung : 'Identifizierung') ».

ChU 7.25.1 *athāto 'haṃkārādeśa eva... aham evedaṃ sarvam iti 2 athāto ātmādeśa eva... ātmaivedaṃ sarvam iti* « Nunmehr die Substitution des Ich... : 'Dieses Universum ist das Ich' 2 Nunmehr die Substitution des Selbst... : 'Dieses Universum ist das Selbst'. »

ChU 3.18.1 *mano brahmety upāsītety adhyātmam. athādhidaivatam: ākāśo brahmety ubhayam ādiṣṭaṃ bhavaty adhyātmaṃ cādhidaivataṃ ca* « Man soll das *brahman* verehren indem man sagt : 'Das *brahman* ist der Verstand' — so mit Bezug auf das Selbst (den Mikrokosmos). Dann soll man das *brahman* verehren mit Bezug auf den Kosmos[1] (den Makrokosmos) [indem man sagt] : 'Das *brahman* ist der leere Raum.' [So] kommt zustande *(bhavati)* beiderlei Substitution[2], einmal mit Bezug auf das Selbst (hier wird *brahman* durch *manas*) und einmal mit Bezug auf den Kosmos (hier wird *brahman* durch *ākāśa* ersetzt). »

ChU 3.5.1... *guhyā evādeśā madhukṛtaḥ, brahmaiva puṣpam...* 2 *te vā ete guhyā ādeśā etad brahmābhyatapan...* « Die Bienen des Götterhonigs sind die geheimen Substitutionen ('die mystischen Identifikationen'), die Blume ist das *brahman* ('die heilige, magisch kräftige Formulierung')... Wahrlich, diese geheimen Substitutionen bebrüteten dieses *brahman...* »

Gerade weil solche — geheimen — Substitutionen, Ersetzungen durch das in Wahrheit Gültige, den eigentlichen Inhalt aller altupanischadischen Lehre bilden, ergibt sich die Übersetzung von *ādeśa* mit 'Lehre' so scheinbar selbstverständlich — aber eben nur mit Bezug auf diese. Bei Pāṇini ließe sich 'Substitution' nur sehr gelegentlich durch 'Lehre' ersetzen (so in 1.1.48), im allgemeinen ist das keineswegs möglich. Bei den grammatischen Operationen handelt es sich — zwar sehr häufig, aber doch — eben durchaus nicht immer um 'Substitutionen', sondern auch um ganz andere Verfahren (Anfügung von Bildungselementen, Komposition usw.).

Insofern in der upanischadischen Weltanschauung die eigent-

1. *daivata* n. « das aus den *devatās*, den 'Himmlischkeiten', d.i. den 'kosmischen Elementen', Bestehende ».

2. *ādiṣṭa* n. als Verbalsubstantiv nach geläufigem, schon von Pāṇini (3.3.114) notiertem, Sprachgebrauch.

liche Kraft, das wirkliche Wesen, die mystische Wahrheit einer Sache oder eines Begriffs sich mittels einer 'Substitution' enthüllt, kann *ādeśa* in einer Weise gebraucht werden, die es verführerisch nahe legt zu sagen : 'Offenbarung, Enthüllung, mystische Wahrheit'. 'Ersetzungen' wie : *ādityo brahma ; mano brahma ; ākāśo brahma ; aham evedaṃ sarvam ; ātmaivedaṃ sarvam*, sind in der Tat solche 'Enthüllungen', aber — das darf der Übersetzer nicht übersehen und, solange er wirklich als Übersetzer und nicht als Interpret auftritt, nicht korrigieren — sie sind nicht als solche sprachlich bezeichnet.

BĀU (M) 2.3.11 (K) 2.3.6 *athāta ādeśaḥ : neti neti* « Nunmehr seine (des makrokosmischen und mikrokosmischen Seelenwesens : *puruṣa*) Ersetzung (die seine mystische Wahrheit enthüllt). Sie lautet immer wieder : 'nicht'. » Das heißt : bei dem Versuch, dieses höchste Wesen durch irgend etwas anderes Konzentrierteres, Kräftigeres zu ersetzen (wie man gemäss *ChU* 1.1.1 den *udgītha* durch die Silbe *om* ersetzt), kommt man immer wieder zu einem negativen Ergebnis[1]. Der Text fährt ja hinreichend deutlich fort : *na hy etasmād iti nety anyat param asti . atha nāmadheyaṃ satyasya satyam iti* « Denn nicht existiert etwas anderes, Höheres als dieser [von dem man] : 'dies ist er nicht' [sagt]. Aber seine Benennung ist 'die Wahrheit der Wahrheit'. »

Die schwierigste Stelle, die hierher gehört, ist *KenaU* 4.4ff. (= *JaimU* 4.21.4ff.) : als Ausgangspunkt für die Begriffsbestimmung von *ādeśa* eignet sie sich am allerwenigsten. Ich stelle meinen Übersetzungsvorschlag zur Diskussion, ohne ihn ausführlich zu begründen, und sage nur soviel, daß ich es für selbstverständlich halte, daß zwischen dem Begriff *ādeśa* in 4.4. und dem Ausdruck *ity upāsitavyam* in 4.6 dieselbe logische Verbindung besteht wie in *ŚB* 10.5.4.1 zwischen *ādeśāḥ* und *iti...upāsate*, und in *ChU* 3.18.1 zwischen *ādiṣṭam* und *ity upāsīta*. Im übrigen wird es wohl klar werden, daß ich die Schwierigkeit nicht in der gedanklichen Tiefe

1. Der Gedanke ist zu unterscheiden von dem, der in dem mehrfach wiederholten, berühmten Satz ausgedrückt ist : *BĀU* (M) 3.9.28 = 4.2.6 = 4.4.27 *sa eṣa neti nety ātmā : 'agṛhyo' — na hi gṛhyate ; 'aśīryo' — na hi śīryate ; 'asaṅgo'sito' — na sajyate na vyathata iti* « Von diesem Selbst spricht man immer mit 'nicht' (d.h. es ist nur negativ zu bestimmen) : 'Er (der ātman, das Selbst) ist unfaßbar' — denn er wird nicht gefaßt ; 'er ist unzerstörbar' — denn er wird nicht zerstört ; 'er ist ohne (von ihm ausgehende) Haftung, ohne (ihm angetane) Bindung' — er haftet nicht (an 'Liebem'), er erfährt kein Leid (von 'Unliebem'). » —

Übrigens liegt hier wohl ein alter Vers zugrunde, etwa :

sa eṣa neti nety ātmā :
agṛhyo, na hi gṛhyate ;
aśīryo, na hi śīryate ;
na sajyate na vyathate,
asaṅgo asito [hi saḥ]

der Aussage, sondern in der schwerfälligen, ungenügend durchformten Konstruktion des Satzes sehe.

4 *tasyaiṣa ādeśaḥ : yad etad vidyuto vyadyutad ā itīn, nyamīmiṣad ā* (JaimU *nyamiṣad*) *iti*[1] *adhidaivatam ;*

5 *athādyātmam : yad etad gacchatīva ca manaḥ, anena caitad upasmaraty abhīkṣṇaṃ saṃkalpaḥ,*

6 *tad dha tadvanaṃ nāma . tadvanam ity upāsitavyam...*

« Nun die (mystische, seine Wahrheit enthüllende) Ersetzung dieses *brahman :* 'Dasjenige, was da als des Blitzes [Licht] geblitzt hat : 'ah !' ; was die Augen hat schließen lassen : 'ah !'[2] — so mit Bezug auf den Makrokosmos ; und nun mit Bezug auf das Selbst (den Mikrokosmos) : dasjenige, was da gleichsam in den Sinn kommt — und es erinnert sich (schafft ein Erinnerungsbild) dadurch plötzlich die Vorstellung —, das ist seine (des *brahman*) Materie[3]. Es (das *brahman*) ist also zu verehren indem man sagt : 'Seine Materie ist dies (das Zucken des Blitzes, das Aufleuchten der Erinnerung)'. »

Der *ādeśa* besteht also in der 'Identifikation' der Materie, der Substanz des *brahman* mit dem Zucken des Wetterstrahls (im Makrokosmos) und dem Aufleuchten der Erinnerung (im Mikrokosmos), also mit dem materiellen und dem geistigen Aufblitzen. Vgl. z.B. *BĀU* (M) 2.3.10 (K) 2.3.6 *tasya haitasya puruṣasya rūpam ...yathā sakṛd vidyuttam* « Und die Gestalt dieser höchster Seele

1. Streng genommen wäre ein doppeltes *iti* (also : *itīti*) zu erwarten, das erste zu *āḥ*, das zweite zu *adhidaivatam* gehörig. Aber auch sonst begegnet in ähnlichen Fällen ein einzelnes *iti*, z.B. *ChU* 6.4.5 *etad dha sma vai tadvidvāṃsa āhuḥ pūrve mahāśālā mahāśrotriyāḥ : na no 'dya kaścanāśrutam amatam avijñātam udāhariṣyatīti hy ebhyo vidāṃ cakruḥ ...* « Die die dieses (die Lehre von den drei komischen Elementen : Glut, Wasser, Nahrung) kannten — frühere Lehrer von großen [Unterrichts-] Hallen (= mit großem Schülerzulauf), große Vedakenner pflegten mit Bezug hierauf zu sagen : 'Nicht wird uns jetzt irgendeiner etwas Unerfahrbares, Undenkbares, Unerkennbares als Beispiel nennen können', denn so (in folgender Weise) kannten sie es (das Unerfahrbare usw.) von diesen (den drei Elementen) her ... » Das *iti* schließt die direkte Rede, gehört aber auch als 'so', 'in folgender Weise' zum nächsten Satz, der natürlich nicht mit *hi* beginnen kann. Vgl. z.*B.* auch *ChU* 3.18.1 ... *ākāśo brahmely ubhayam ādiṣṭaṃ bhavati*, o.S. 719. Auch z.*B.*, um aus einem sehr viel späteren Text einen Beleg zu geben, im Kommentar des *Nāgeśabhaṭṭa* zu Paribhāṣā 5 a.E. (*Paribhāṣenduśekhara* ed. KIELHORN p. 6 Z.2) müßte es logisch korrekt heißen : ... *nyāyyam itīti* (Text : *iti*) *dik :* das einzige überlieferte *iti* gehört zu *nyāyyam* (das letzte Wort eines Patañjali-Zitats) und zweitens zu *dik* : 'so ist die Richtung (die man einzuschlagen hat, um zu einer richtigen Auffassung zu gelangen)'.

2. Nach der (einfacheren) Lesung der *JaimU* müßte man übersetzen : « Dasjenige, was da als des Blitzes [Licht] geblitzt hat — man hat mit 'ah' die Augen geschlossen— ».

3. *vana* n. 'Holz' im Sinn von *'hyle*, Materie'. In *Eighteen Principal Upaniṣads* (Poona 1958) wird zur Stelle — treffend, wie mir scheint — auf RV 10.81.4 verwiesen. — Man beachte, daß *tadvana* im ersten Sätzchen als *tatpuruṣa*, im zweiten als *bahuvrīhi* übersetzt ist.

ist ...wie wenn es auf einmal aufgeblitzt hat » : *BĀU* 3.7.15 *yasya vidyuc charīram... sa la ālmā... amṛtaḥ.*

5. — Auf einem besonderen Blatt steht der Gebrauch, den Uddālaka Āruṇi in *ChU* 6.1.3ff. von dem Terminus *ādeśa* macht. Sein Sohn Śvetaketu ist nach 12 jährigem vedischen Unterricht nach Hause zurückgekehrt 'hohen Verstandes, selbstsicher, gelehrt sich dünkend' *(mahāmanāḥ stabdho 'nūcānamānī)* — voll, so dürfen wir hinzufügen, von den wahrheitsenthüllenden 'Ersetzungen' vedischer Mystik des oben belegten Typs : 'Das Feuer ist der Wind', 'Das Feuer ist die Sonne', 'Das *brahman* is die Sonne', 'Das *brahman* ist der Verstand', 'Das *brahman* ist der leere Raum' usw. Mit einer Spitze bemerkt also sein Vater : « Da du nun, mein Lieber, derartig hohen Verstandes, selbstsicher, gelehrt dich dünkend bist, hättest du auch nach derjenigen Ersetzung gefragt haben können (*uta tam ādeśam aprākṣyaḥ*[1]), durch die das Ungehörte zu etwas Gehörten, das Ungedachte zu etwas Gedachtem, das Unerkannte zu etwas Erkanntem wird. » Den 'Ersetzungen' mystischer Weisheit, wie sie dem in langem Vedaunterricht Geschulten vertraut sind, wird hier das Substitutionsverfahren logischen Denkens gegenübergestellt, das die am Besonderen gemachte Erfahrung verallgemeinert — also das Besondere durch das Allgemeine ersetzt — und die konkrete Beobachtung in eine abstrakte Erkenntnis verwandelt — also das Konkrete durch das Abstrakte ersetzt —, wie durch das Folgende deutlich wird :

6.1.3 « ... 'Wie geht denn, Ehrwürdiger, diese Ersetzung vor sich ?' 4 'Wie, mein Lieber, durch einen einzigen Lehmkloß (den man in seinem Wesen erkannt hat) alles, was aus Lehm besteht zu etwas Erkanntem (erkennbar) werden dürfte... ; 5 wie, mein Lieber, durch ein einziges Kupferkügelchen alles, was aus Kupfer besteht, zu etwas Erkanntem werden dürfte... ; 6 wie, mein Lieber, durch ein einziges Nagelmesser alles, was aus Eisen besteht, zu etwas Erkanntem werden dürfte..., so, mein Lieber, geht diese Ersetzung vor sich.' »

Der Ausdruck *ādeśa* wird so zum terminologischen Angelpunkt eines bedeutenden geistesgeschichtlichen Umschwungs. Die an die Wunderkraft übersinnlicher Wahrheit glaubende Magie mit ihren esoterischen Identifikationsersetzungen, 'den *ādeśa* der mystischen Verehrungen' (*ŚB* 10.5.4.1), wird abgelöst von einer an die Kraft der Vernunft glaubenden materialistischen Naturphilosophie — der Vorstufe des Sāṃkya —, bei deren Einführung (*ChU* 6.1) das

1. *aprākṣyaḥ* ist Kondizional (bei *uta* : Pāṇ. 3.3.141) mit verschlepptem *s*-Aoristablaut der Wurzelsilbe. Vgl. *AitB* 6.24.16 *agrahaiṣam : AitU* 3.3. *agrahaiṣyat.*

Abstrahieren und Generalisieren als eine noch von keinem Lehrer gelehrte Methode bewußt gemacht wird : Uddālaka Āruṇi verkündet sie als eine neue Art von *ādeśa*, ein besonderes 'Ersetzungsverfahren', mittels dessen man vom Bekannten auf das Unbekannte schließt — mit dem bisher gelehrten Verfahren hat es nur den Namen gemein.

6. — Einer Überlegung wert scheint schließlich die Frage, wie sich *ādeśa* 'Substitut, Substitution' und *ā+diś* 'substituieren' zu gewöhnlichen *ādeśa* 'Vorschrift, Anweisung' und *ā+diś* 'hinweisen' geschichtlich verhalten.

Man mag sich versucht fühlen, *ādeśa* 'Substitut' als Ausgangspunkt der Entwicklung zu setzen und dies — nicht als ein von *ā+diś* abgeleitetes Verbalnomen, sondern — als ein gemäß Wackernagel, *Altind. Gramm.* II 1 § 119b, gebildetes Kompositum zu erklären : 'was sich an Stelle *(deśa ā)* von einem anderen befindet' = 'Substitut'. *ādeśa* 'Substitution' müßte (und könnte sehr wohl) nach geläufigem Muster analogisch sich eingestellt haben : *upadéśa* 'Unterweisung, Handlung deren Objekt die Lehre ist' : *upadeśa* 'Lehre, Objekt der Unterweisung' = *ādeśa* 'Substitut' : x ('Handlung, deren Objekt das Substitut ist, Substitution'), was dann weiter zu einer verbalen Rückbildung : ā+*diś* 'substituieren' geführt hätte.

Die Belegchronologie spricht nicht dagegen. Bei Pāṇini herrscht *ādeśa* 'Substitut'. Auch in 1.1.48, 7.2.86, wo man zunächst an 'Substitution' denken möchte, läßt sich mit 'Substitut' auskommen: *hrasvādeśe* 'wenn ein Substitut, das ein kurzer Vokal ist, [gelehrt wird]' ; *anādeśe* 'wenn kein Substitut [gelehrt ist], wenn es sich um ein Nichtsubstitut handelt'. An den oben behandelten Stellen der vedischen Literatur ist mehrfach 'Substitut' neben 'Substitution' möglich : *ŚB* 10.5.4.1, *ChU* 3.19.1, 7.25.1,2.

Aber *ādeśa* 'Substitution' paßt besser oder allein in *BĀU* (M) 2.3.11, *ChU* 3.5.1, 6.1.3f. Außerdem zeigt *ādiṣṭa* n. 'Substitution' in *ChU* 3.18.1, daß ein Verb *ā+diś* 'substituieren' (häufig erst bei Patañjali) bereits in verhältnismäßig alter Zeit verwendbar war.

Die Belegchronologie spricht also auch nicht eindeutig für die erwogene Entwicklung. Man wird daher die folgende Möglichkeit ebenfalls in Betracht ziehen : *ā+diś* 'etwas hin-weisen', d.h. 'an einen Platz weisen', im besonderen Fall, der in bestimmten Zusammenhängen (in der Identitätsspekulation und in der Grammatik) typisch werden konnte : 'an einen Platz weisen, der bis dahin von etwas anderem eingenommen wurde' — 'substituieren'.

kiṃ punar atrārthasatattvam? devā etaj jñātum arhanti (Patañjali, *Mahābhāṣya* I S.492, Z.22 f.) « Was aber ist hier die tatsächliche Wahrheit ? — Götter [nur] brauchen (oder : 'dürfen beanspruchen') das zu wissen ! »

Tübingen.

KASHMIRI *SAGUN* 'TO IRRIGATE'

BY

R. L. TURNER

Vedic *siñcáti* "lets flow, pours out", passive *sicyáte*, has provided most New Indo-Aryan languages, outside the Kafiri and Dardic groups, with words meaning "to irrigate, water (plants), sprinkle": Pa. *siñcati*, Pkt. *siṁcaï*, Panj. *siñjṇā*, WPahari *sĩjṇu*, Nep. *sĩcnu*, Ass. *xĩsiba*, Beng. *sẽcā*, Or. *sĩcibā*, *chiñcibā*, Bhoj. *sĩ̃cal*, Aw. *sĩ̃cab*, Hi. *sĩ̃cnā*, *chĩ̃cnā*, Guj. *sĩcvũ*, Mar. *śĩ̃cṇẽ*, Sinh. *ihinavā*. Among Dardic languages it survives with the more general sense of "pouring" in Khowar *čɪčeik* "to pour (from one vessel to another)", a causative formed from passive *sicyáte* (found also in Panj. *sijjṇā* "to be watered" with *-jj-* for *-cc-* after active *siñj-* and, with acquired active meaning, in Ass. *xisiba* "to sprinkle, sow (seed), bale"). But in Kashmiri "to irrigate, water (plants)" is *sagun* (with causatives *sagawun*, *sag^{a}run* "to sprinkle water on a plant").

Owing to the fact that a large class of NIA. verbs have the same root form for both present and preterite stems (e.g. Hi. *calnā* ~ *calā*, *karānā* ~ *karāyā*, etc.), there has been a tendency, where the root form differs, to replace one with the other, e.g. in Hindi older *muā* (< *mṛtá-*) as preterite to present stem *mar-* has been replaced by *marā*. The formation of present stems based on the past participle or preterite stem is also frequent: *uktá-*: Sdh. *ułaṇu* "to say"; *chinná-* : Sdh. *chinaṇu* "to pluck", Lah. *chinnaṇ* "to cut a socket", Hi. *chīnnā* "to snatch", etc. (~ Ass. *sindiba* "to cut", Or. *chindiba*, Sinh. *hiṅdinavā*, etc. <**chindati*); *dagdhá-*: Hi. *dādhnā* intr. "to burn", Guj. *dādhvũ* (~ *dājhnā*, *dājhvũ* < *dahyáte* and *dahnā*, *dahvũ* < *dáhati*); *bhagna-*: Or. *bhāgibā* "to be broken" (~ *bhājibā* <*bhajyáte*); *liptá-*: WPah. (Bhalesi) *lĩtṇū* "to touch" (~ Jaunsari *lĩ̃bṇō* "to smear" <*limpáti*); *suptá-*: Or. *sutibā* "to sleep" (~ *soibā* < *svápati*).

In Middle Indo-Aryan there were some present stems with *-jj-* beside preterite stems with *-gg-* (<*-gn-*): e.g. *bhajjaï* (< *bhajyáte*) ~ pp. *bhagga-* (< *bhagna-*); *majjaï* (< *májjati*) ~ *magga-* (<*magna-*);

bhujjaï (< *bhṛjyate*) in Sdh. *bhuj̲aṇu* "to be fried" ~ **bhugga-* (<**bhṛgṇa-* replacing *bhṛṣṭá-*) in Sdh. pp. *bhuḡo*. On the analogy of these, other present stems with *-jj-* (of various origin) formed past participles with *-gg-*: Pkt. *vajjaï* "moves" (<**vrajyati*), Tor. *baǰ-* "to go", Mar. *vājṇẽ* "to flow" ~ Pkt. *vaggaï* "goes", Kash. *wagun* "to flow", Mar. *vāgṇẽ* "to move"; Pa *vajjati* "is played, is sounded" (< *vādyate*), Hi. *bājnā*, etc. ~ **vagga-* (replacing *vajjiła-*), Eur. Gy. *bag-* "to sing", Lah. *vaggaṇ* "to sound", Guj. *vāgvū*, etc.; Pa. *majjati* "is elated" (< *mádyati*), Kash. *māzun* "to become addicted to", Mar. *mājṇẽ* "to become arrogant" ~ **magga-* (replacing *matta-*) in Sdh. *maḡu* "filled with pride"; Pkt. *pujjaï* (< *pūryáte*), Lah. *pujjaṇ* "to be finished, to arrive" (pp. *punnā* < *pūrṇá-*) ~ Lah. *puggā* "having all eight teeth", *puggaṇ* = *pujjaṇ*; **hajjaï* "defecates" (<**hadyati*, cf. *hádati* and Gk. χέζω), Sdh. *haj̲aṇu* "to be overworked", Guj. *hājvū* "to persevere" ~ **hagga-* in Kash. *hagun* "to defecate", Lah. *haggaṇ*, Panj. *haggṇā*, Nep. *hagnu*, Ass. *hāgiba*, etc.

In Vedic √*sṛj* "makes flow" covers much the same ground as √*sic* (though in the meaning "emits" it became more generalised and metaphorical); it has much the same range of preverbs and, like √*sic*, has the same range of concrete things as object: *mádhu-* (and *súrā-*), *rétas-*, *khấni* (*avatá-*), *sóma-*, *dhấrā-* (*útsa-*), *hávis-* (*ghṛtá-*), *áp-* (and *vṛṣṭi-*), *sutá-*, *síndhu-*.

Sṛjáte survived possibly in Pkt. *sayaï* "drips" (~ *savaï* < *srávati*), while MIA. *sajj-* (pass. *sṛjyáte*, aor. (*á*)*sarji*, caus. *sarjayati* in Pa. *sajjeti*) produced analogical past participle **sagga-*, Kash. *sog*^{u} "irrigated, watered" from which was formed the present stem *sagun*.

Bishop's Stortford.

JINASENA AND HIS WORKS

BY

A. N. UPADHYE

As an able exponent of Jainism in its manifold aspects and as a successful master of Sanskrit language, Jinasena[1] occupies a unique place in Indian literature by both the quantity and quality of his contributions. Very little is known of his personal life. We get, however, some glimpses of his personality from some of his poetic expressions at the close of his commentary, namely, the *Jayadhavalā*[2]. Almost as a boy he appears to have accepted renunciation, leading a strict celibate life and devoting himself wholly and solely to religious and scholarly career. Though physically weak and not quite handsome, he was strong in his penances and gifted with intelligence, forbearance and modesty. He was an embodiment of knowledge and spiritualism.

As a monk Jinasena was more an institution than an individual. He was a great disciple of a greater teacher, Vīrasena, whose *Jayadhavalā* commentary he completed in A.D. 837, just as his pupil Guṇabhadra completed his *Mahāpurāṇa*[3] posthumously some years before A.D. 897. He belonged to the ascetic line or family called Pañcastūpānvaya[4] to which belonged Guhanandi, Vṛṣabhanandi, Candrasena, Āryanandi and Vīrasena. This Pañcastūpānvaya had once its home in the North, in Eastern India; the monks of this line were perhaps the greatest custodians of the knowledge of Karma Siddhānta; and they travelled via Rājasthān

1. This Jinasena (I), the author of the *Ādipurāṇa*, etc., is to be distinguished from Jinasena (II), the author of *Harivaṁśapurāṇa*, published by the Bhāratīya Jñānapīṭha, Varanasi, Sanskrit Grantha No. 27, Varanasi 1962.

2. *Kasāyapāhuḍa* with *Jayadhavalā*, Vols. 1-9 in progress, Mathura 1944 onwards.

3. *Mahāpurāṇa* is a name given to the *Ādipurāṇa* and *Uttarapurāṇa* together, published by Bhāratīya Jnānapīṭha, Sanskrit Grantha Nos. 8-9 and 14, 2nd ed. 1963-65, etc.

4. Vide my paper on the Pañcastūpānvaya, *Karnatak Historical Quarterly*, Dharwar, Vol VII, 1-2; also *Jaina Siddhānta Bhāskara*, XVI, 1, pp. 1-6 Arrah 1949.

and Gujarāt as far as Śravaṇa Bĕḷgoḷ in the South carrying with themselves the hereditory learning of the Karma doctrine and pursuing their religious path of severe penances. Vīrasena and Jinasena attained such a position and eminence that after them Senānvaya or Senagaṇa came to be mentioned as the family or line of teachers almost replacing the Pañcastūpānvaya.

Jinasena lived in an age of prosperity and political stability as well as academic fertility[1]. The contemporary kings were Jagattuṅga and Nṛpatuṅga or Amoghavarṣa (A.D. 815-877) of the Rāṣṭrakūṭa dynasty, with their capital at Mānyakheṭa which became a centre of learning. Amoghavarṣa was not only a mighty monarch but also a patron of letters and a man of academic aptitude and literary attainments. A Kannaḍa work on poetics, *Kavirājamārga*[2] by name, is attributed to him. He was a great devotee of Jinasena whose ascetic virtues and literary gifts must have captivated his mind. He soon became a devout Jaina and renounced the kingdom in preference to religious life as mentioned by him in his Sanskrit work *Praśnottararatnamālā*[3] and as graphically described by his contemporary Mahāvīrācārya in his *Gaṇitasāra-saṃgraha*[4]. His reign was victoriously prosperous and the span of his career pretty long.

After finishing his training in various branches of traditional learning like grammar, poetics, Nyāya, etc. under his teachers like Vīrasena and Jayasena, it seems, Jinasena began his literary career by composing (sometime before A.D. 783) the *Pārśvābhyudaya*[5], a Sanskrit Kāvya, a curio in Sanskrit literature. In this poem, he incorporates in every verse one or two lines of the *Meghadūta* of Kālidāsa in their serial order, the remaining lines being composed by himself. In this way the entire poem of Kālidāsa is subjected to the poetic art known as *samasyā-pūraṇa*. Though the stories are basically different, the lines of the *Meghadūta* get fitted admirably in the *Pārśvābhyudaya*. Composition by *samasyā -pūraṇa* puts a number restrictions on the poet who undertakes it. Jinasena has achieved it so naturally and skilfully that while

1. A. S. Altekar: *Rashtrakūṭas and their Times*, Poona 1934; K. K. Handiqui: *Yaśastilaka and Indian Culture*, Sholapur 1949, pp. 1-21.

2. E. P. Rice: *A History of Kanarese Literature*, Calcutta 1921, pp. 25 ff.

3. This work is attributed to Vimala and Śaṃkara in some mss.; but the renunciation referred to in the last verse is confirmed in the case of Amoghavarṣa by his contemporary Mahāvīrācārya.

4. Ed., M. Rangacharya, Madras 1912; also by L. C. Jain with Hindī Translation, etc. Sholapur 1963; see also *Jaina Siddhānta Bhāskara*, IX and *Anekānta*, V, p. 183.

5. Ed. Bombay 1909. See my Note « When was Pārśvābhudaya composed » in the *Bhāratīya Vidyā*, XI, 1-2, pp. 4-5, Bombay 1950.

reading the *Pārśvābhyudaya* by itself one hardly suspects that it embodies another poem of different theme as well as contexts. The *Pārsvābhyudaya* is a remarkable tribute to Jinasena's mastery over Sanskrit and abilities as a poet. His compliments to Kālidāsa's poem at once ennoble his personality and sense of appreciation. It is only a merited poet that can admire another poet. On this poem, Professor K. B. Pathak[1] has remarked thus: 'This poem is one of the curiosities of Sanskrit literature. It is at once the product and the mirror of the literary taste of the age. The first place among Indian poets is allotted to Kālidāsa by consent of all. Jinasena, however, claims to be considered a higher genius than the author of Cloud-messenger.'

After completing the *Dhavalā*[2] commentary on the *Ṣaṭkhaṇḍāgama* in 72 thousand Granthāgras, Vīrasena took up the *Jayadhavalā* commentary on the *Kaṣāya-prābhṛta;* but he passed away when he had composed just 20 thousand Granthāgras. It was left consequently to his worthy disciple Jinasena to complete that commentary by composing some 40 thousand Granthāgras more (in A.D. 837). These voluminous commentaries show their depth of learning and their mastery over the entire range of Jainology, especially the Karma Siddhānta. These works contain all that was worth knowing in that context, practically absorbing the earlier Sanskrit and Prākrit commentaries. The poetic abilities of Jinasena are explicit from his memorable poem, the *Pārśvābhyudaya*, and the depth of his wide learning from his *Jayadhavalā*. This twofold ability of Jinasena is seen all the more blooming in his *Mahāpurāṇa*.

The *Mahāpurāṇa*[3] or the *Triśaṣṭi-lakṣaṇa-mahāpurāṇa-saṃgraha*, as its title indicates, is a great narrative of the ancient times, basically describing the lives of 63 śalākāpuruṣas, namely, 24 Tīrthakaras, 12 Cakravartins, 6 Balabhadras, 9 Nārāyaṇas and 9 Pratināràyaṇas recognised and honoured by Jainism. These biographies do not cover only one life of theirs, but present a detailed account of the career of their souls through various earlier births and also indicate their further march on the path of religious and spiritual progress. In fact, these lives hold before the religious aspirants various facets of the spiritual career of a great many

1. *The J. of the Bombay Br. of the R.A.S.*, No. XLIX, Vol. XVIII, 1892; also his ed. of Kālidāsa's *Meghadūta*, 2nd ed. Poona 1916, Intro. pp. XXIII, etc.

2. *Ṣaṭkhaṇḍāgama* with *Dhavalā*, Vols. 1-16, Amraoti-Vidisha 1939-58.

3. For earlier observations etc. on this work see H. GLASENAPP: *Festgabe Jacobi* p. 336 ff., and M. WINTERNITZ: *A History of Indian Literature* (English), Vol. II, p. 497 ff.

souls that inspire religious confidence in others and lay down spiritual standards for them.

The entire narration is put in the mouth of Gautama and delivered in reply to the enquiry of king Śreṇika, both of whom are historical persons. These biographies of souls give many an occasion to the authors to introduce various topics of traditional and conventional character and to embody in the work mythological, religious, dogmatical sacramental and ritualistic details, and thus make the whole work almost an encyclopaedia of Jainism. We get here a graphic description of the evolution of human society along the march of time and of what the great souls of the past did for man in the beginning. The careers of migrating souls bring before one the glimpses of the whole universe and its ideological associations. No opportunity to introduce poetical descriptions, ethical sermons, moral exhortations, theoretical details about dreams, town-planning, polity, etc., religious dogmas and practices, polemical attacks and refutations, and technical information, is ever missed, with the effect that the narratives get enriched by a variety of stuff which at once demonstrates the deep learning and width of hereditary scholarship the author of this work possessed.

The *Mahāpurāṇa* is a magnificent traditional history so far as the great heroes of Śramaṇic culture are concerned. Rich details about the Kulakaras like Nābhi, about Tīrthakaras like Vṛṣabha, about Cakravartins like Bharata and others are presented with deep interest. It is here that we get the tales about Rāma and Rāvaṇa, about Kṛṣṇa and Pāṇḍavas, about Bāhubali, Brahmadatta, Jīvaṃdhara, Vasu, Nārada and many other personalities which are of immense significance for a student of comparative mythology.

In describing the military campaign of Bharata, the author introduces important geographical information, though conventional in many details. The descriptions of Kalpavṛkṣas, numerals, three worlds, various mountains, philosophical schools, divisions of knowledge, renunciation, rituals, saṁskāras, penances, meditation, Samavasaraṇa, etc. have enriched the work with religious and cultural details of great importance. Some socio-cultural topics deserve careful study and interpretation. Apart from the code of layman's and ascetic's morality which is elaborated throughout the work, many ideas on statecraft[1] and worldly wisdom are expressed in a striking manner.

1. Lately (1965) Dr. N. T. PUNDE has been awarded the Ph. D. of the University of Poona on his thesis « A Study of Jaina Political ideas with Special Reference to the *Ādipurāṇa* ».

While composing this *Mahāpurāṇa*, Jinasena and Guṇabhadra have drawn a good deal of information from canonical tradition and from post-canonical texts like the *Tiloyapaṇṇatti*[1] of Yativṛṣabha as well as the *Vāgarthasaṃgraha* of Kaviparameṣṭhi[2]. Models in classical Sanskrit and earlier Jaina Purāṇic Kāvyas like the *Varāṅgacarita*[3] of Jaṭāsiṁhanandi are fully availed of. Their performance proved so authoritative, magnificent and exhaustive that its prototypical predecessors were almost eclipsed. It may not be surprising, therefore, that works like that of Kaviparameṣṭhi came to be neglected and in due course of time lost beyond recovery.

This *Mahāpurāṇa* has served as a model, if not necessarily a direct and the only source, for many subsequent authors like Puṣpadanta, Hemacandra, Āśādhara, Cāmuṇḍarāja and the author of the Tamil *Śrīpurāṇa*, etc. who composed their works in Apabhraṁśa, Sanskrit, Kannaḍa and Tamil. Besides many Jaina authors are directly or indirectly indebted to this class of works for patterns of details and descriptions with which they enriched their poems on select themes centring round one or the other hero, a Tīrthakara, a Cakravartin, or any individual hero of antiquity like Bāhubali, Pradyumna, Jīvaṃdhara, etc.

The *Mahāpurāṇa* is divided into two parts, *Ādipurāṇa* in 47 Parvans and *Uttarapurāṇa* in 27 Parvans: the entire work has thus 76 Parvans. The total Granthāgra comes to about 20 thousand ślokas. Of the *Ādipurāṇa*, 42 Parvans and three verses more were composed by Jinasena (i.e., about 12 thousand ślokas) and the remaining work by his pupil Guṇabhadra. The *Ādipurāṇa* covers the biography of the first Tīrthakara and first Cakravartin; and the *Uttarapurāṇa* deals with the lives of the remaining Tīrthakaras and other Triśaṣṭi Puruṣas. The *Uttarapurāṇa* (about eight thousand ślokas in extent) obviously therefore becomes more enumerative than descriptive.

The *Mahāpurāṇa* as a systematic exposition of Jaina traditions and dogmatics is sufficiently appreciated by the specialist; but the literary qualities of this work have not attracted the attention of the students of Sanskrit literature to the extent that they deserve. Many sections of the *Mahāpurāṇa* present an exquisite specimen of Kāvya. Being a man of wide learning Jinasena shows an intelligent acquaintance with the works of his predecessors in the

1. Ed. Sholapur, in two Parts, 1943-51.

2. Vide my paper « Kavi Parameśvara or Parameṣṭhi » in the *Proc. and Trans.* of the A.-I.O.C. XIII, pp. 375-80, Nagpur 1946; also *Jaina Siddhānta Bhāskara* XIII, 2, pp. 81-86, Arrah 1947.

3. Ed. by the present writer, Bombay 1938.

field. He handles Sanskrit language with ease and facility and further invests it with dignity. The *Sahasranāma* (Parvan 25-99ff.) shows how fully he has availed himself of both the strength and weakness of Sanskrit language, grammar and vocabulary. He is a consummate master of versification, and now and then he has attended to even poetical and metrical tricks. His descriptions are exhuberantly rich and full of poetic embellishments, both of sense and sound. Professor Pathak was already attracted, though casually, by Jinasena's 'richness of fancy, copiousness of imagery and fluency of verse' seen in the *Mahāpurāṇa*. It is a sad event in the history of Sanskrit scholarship that Jinasena left this work incomplete. His pupil Guṇabhadra, with much hesitation and after waiting for some time, but as a sacred duty to his teacher, had to complete it which was later consecrated by Lokasena, a pupil of Guṇabhadra, in A.D. 897. It is a memorable event that Vīrasena, Jinasena and Guṇabhadra formed a continued and composite academic personality ushered into existence as if for the purpose of completing three significant works of Indian literature, namely, *Dhavalā*, *Jayadhavalā* and *Mahāpurāṇa* which were too big and profound to be completed in one span of life by any individual.

Kolhapur.

NOTES SUR LA *ŚIKṢĀVALLĪ*

PAR

Jean VARENNE

Le caractère composite de la Taittirīya Upaniṣad a été remarqué de longue date et les commentateurs indiens, à commencer par Śaṅkara, l'ont souligné en donnant à chacune des trois parties *(vallī)* un nom particulier : *śīkṣā*, *brahmānanda*, *bhṛgu*. Autonomie qui remonte aux origines mêmes de l'œuvre puisque celle-ci constitue, on le sait, les livres *(prapāṭhaka)* 7, 8 et 9 du Taittirīya Āraṇyaka. Cependant les rapports entre ces trois morceaux ne sont pas identiques : l'examen révèle en effet que la *śikṣā-vallī* (ou Śikṣā Upaniṣad comme la nomme Sāyaṇa) occupe une place à part dans l'ensemble, cependant que les deux autres parties forment un groupe solidaire appelé parfois Vāruṇī Upaniṣad.

Ceci apparaît d'abord dans l'usage qui est fait des formules de bénédiction qui encadrent habituellement le texte proprement dit des upaniṣad. Les *brāhmānanda*° et *bhṛgu-vallī* utilisent le *mantra : saha nāv avatu / saha nau bhunaktu / saha vīryaṁ karavāvahai / tejosvi nāv adhītam astu / māv idviṣāvahai* // « *Que (le Seigneur) nous aide l'un et l'autre ! qu'Il se plaise à nous favoriser ! Faisons ensemble une (œuvre) de valeur ! Puisse ce que (nous avons) appris nous valoir la lumière ! Ne nous voulons point de mal l'un à l'autre !* » Cette formule est originale et ne se retrouve authentiquement que dans la seule Kaṭha Upaniṣad (qu'elle clôt: 6, 19) ; avant que la Muktikā° n'en prescrive l'usage pour toutes les upaniṣad supposées relever du Yadur Veda noir. Or ce n'est pas cette bénédiction qui introduit la *śikṣā-vallī* (et par voie de conséquence l'Upaniṣad tout entière) mais un autre *mantra* emprunté directement au Ṛgveda (1.90.9) puisqu'il ne figure pas dans la Saṁhitā de l'école (non plus d'ailleurs que dans aucune autre) : *śám no mitráḥ śám váruṇaḥ śám no bhavatu aryamā́ / śám na índro bṛ́haspátiḥ śám no viṣṇur urukramáḥ* // « *Que Mitra soit notre sauvegarde ! et Varuṇa ! et Aryaman ! Qu'Indra, Bṛhaspati soient notre sauvegarde ! et Viṣṇu à la vaste enjambée !* » Bénédiction qui se prolonge par une série d'invocations : *namo*

brahmaṇe / namas te vāyo / tvam eva pratyakṣam brahmāsi // « Hommage au brahman ! hommage à toi, Vāyu, qui certes est le brahman rendu sensible aux yeux ! » Toutes sont originales, comme le sont celles qui les suivent immédiatement : *tvam eva pratyakṣaṁ brahma vadiṣyāmi / ṛtaṁ vadiṣyāmi / satyaṁ vadiṣyāmi / tan mām avatu / tad vaktāram avatu / avatu mām / avatu vaktāram // « Je vais dire que tu es, certes, le brahman sensible aux yeux ! (ce faisant) je dirai la vérité, je dirai la réalité ! que (le Seigneur) me soit en aide ! qu'Il aide celui qui parle (ainsi) ! »*. Fait remarquable les mêmes invocations sont reprises à la fin de la *śīkṣāvallī* mais en modifiant la forme des verbes, afin de transformer la prière en action de grâces. Ainsi a-t-on *avadiṣam* « je viens de dire » à la place de *vadiṣyāmi* « je vais dire » et de manière identique *āvīt* « Il m'est venu en aide » à la place *avatu*. Le fait est assez rare dans les textes de ce genre pour être remarqué. On n'échappe pas à l'impression que les auteurs ont voulu souligner ainsi l'unité du morceau encadré par ces bénédictions et le distinguer nettement de ce qui suit.

Impression confirmée par l'analyse du chapitre. Loin d'être « un enseignement secret sur la vraie nature de la phonétique » la prétendue Śikṣā Upaniṣad est un exposé des rites à accomplir par celui qui veut conserver dans sa mémoire les connaissances acquises durant le *svādhyāya* et, par ce moyen, être à même de voir venir à lui les élèves qui lui assureront la prospérité matérielle tant désirée (*śiṣyasaṁpādakahomārthān... mantrān āha*, Sāyaṇa). A ce noyau (anuv. 4) s'agrègent des indications sur les raisons qui président à la modification, pour ce but, des exclamations liturgiques usuelles (anuv. 5 et 6), sur la nature de *oṁ* (anuv. 8), sur les recommandations à faire aux étudiants qui achèvent leurs études (anuv. 11) ; plus quelques paragraphes célébrant l'importance du *svādhyāya* (anuv. 9 et 10) et enfin en tête du chapitre les anuv. 2 et 3 qui seuls semblent avoir un rapport avec la phonétique.

En fait, l'anuv. 3 est tout autre chose : *athātaḥ saṁhitāyā upaniṣadaṁ vyākhyāsyāmaḥ*, une upaniṣad concernant la phrase liée, c'est-à-dire non la *saṁhitā* dans les modifications phonétiques qu'elle entraîne, mais la *saṁhitā* en soi, si l'on peut s'exprimer ainsi, à laquelle on n'attribue peut-être une valeur secrète que dans la mesure où elle constitue le mode normal de récitation du Veda. Par là l'anuvāka en question se rattache directement à ce qui suit et n'a avec le paragraphe précédent qu'un rapport assez lâche : l'usage qu'il fait d'un vocabulaire technique emprunté à la phonétique, encore que les termes *saṁhitā*, *saṁdhi*, etc. ne figurent nullement dans l'anuvāka initial. Ce dernier se réduit en effet à une seule phrase : *śikṣām vyākhyāsyāmaḥ / varṇaḥ svaro mātrā balaṁ sāma saṁtānaḥ* / L'enseignement phonétique s'y résume, on le voit, à

six mots, et le texte tourne court, concluant abruptement : *ity uktaḥ śikṣādhyāyaḥ* suivi d'une bénédiction : *saha nau yaśaḥ saha nau brahmavarcasam*. Tout se passe donc comme si un chapitre était tombé ici, et de longue date puisqu'il n'en est nulle part question. Quant au nom de Śikṣopaniṣad donné par Sāyaṇa à cette *vallī* il a même valeur que celui de Iśopaniṣad, par exemple, c'est-à-dire : non pas « l'Upaniṣad du Seigneur », mais « celle des Upaniṣad qui commence par le mot *īśā* ».

Quant au caractère rituel du noyau central de notre texte il appert des *svāhā* qui ponctuent les invocations (type : *āmāyantu brahmacāriṇaḥ svāhā*). Les gestes cependant ne sont pas décrits, pas plus que ne sont indiqués les bénéfices à attendre de l'accomplissement des rites. Ceci aurait de quoi surprendre si le même procédé n'était justement celui qu'adopte la Mahānārāyaṇa Upaniṣad, laquelle n'est autre que le dixième prapāṭhaka de ce même Taittirīya Āraṇyaka. En fait ces divers morceaux (à quoi il faut ajouter le sixième prap. qui traite du *pitṛmedha*) constituent des *khila* de l'āraṇyaka proprement dit et, à ce titre, présentent des caractères communs : le fonds upaniṣadique s'y mêle à des éléments de rituel, soit domestique *(svādhyāya, pitṛmedha)*, soit « forestier » et il faut entendre par là « anormal ». Si nous risquons ce dernier terme, ce n'est point pour qualifier les rites en question d'aberrants ou de fautifs, mais pour indiquer qu'il s'agit de pratiques qui ne sont pas à l'usage de tout un chacun (Oldenberg, *Zur Religion und Mythologie des Veda, II*, Göttingen, 1915). Lorsque, par exemple, notre Śikṣā Upaniṣad prescrit l'usage (5e anuv.) d'une quatrième *vyāhṛti :* l'exclamation *mahas*, elle se place en marge de la tradition « régulière » qui n'en connaît que trois, et l'identification qu'elle fait de *mahas* avec le *brahman* montre qu'elle se propose d'ajouter à la norme classique un élément à valeur ésotérique, donc destiné aux seuls initiés : ceux qui agiront de la sorte seront, par là-même, au-dessus de leurs confrères puisque, nous dit le texte, les Dieux eux-mêmes viendront leur faire offrande *(sarve...devā balim āvahanti)*. Et il est intéressant de noter que l'usage de cette quatrième exclamation liturgique et plus largement l'adjonction d'un élément quelconque (autre que *oṁ* et *svāhā*) aux *vyāhṛti* ne se retrouve que dans le seul Taittirīya Āraṇyaka en ses 7e (Śikṣā Up.) et 10e (Mahānār. Up.) prapāṭhaka (cf. Bloomfield, *A vedic concordance*).

Le lien entre les 7e et 10e prap. est encore marqué par l'usage que fait la Śikṣā Up. du *mantra : śaṁ no mitraḥ*, etc. emprunté justement à un hymne de la ṚS qui fournit à la Mahānār. Up. trois strophes de son *madhukhaṇḍa* (357-359 = Taitt. Ār. 10, 49), lesquelles n'ont de correspondants que dans le seul Yajurveda, et cela dans des contextes à caractère « spéculatif » (ainsi Śatapatha

Brāhmaṇa 7.5.1.4 *agnicayana*, installation de la tortue) ou « forestier (Bṛhadāraṇ. Up.). Des remarques similaires peuvent être faites à propos du *mantra : yaś chandasām ṛṣabhaḥ*, etc. (commun aux 7e et 10e prap.) et à propos du début du 6e anuv. de la Śikṣā Up. qui est comme une première version, elliptique, de la section centrale de la Mahānār. Up (nos 247 à 260 = Tait. Ār. 10, 11, 1), concernant l'espace à l'intérieur du cœur où l'*ātman* élit domicile.

Ce réseau de correspondances de l'une à l'autre Upaniṣad montre que ces textes ont été conçus simultanément et solidairement, et que leur intégration au Taittirīya Āraṇyaka n'est pas arbitraire, dans la mesure où l'une et l'autre font place, au moins partiellement, à un rituel de type forestier.

Aix-en-Provence.

ASPECTS DU MYTHE DE *KṚṢṆA-GOPĀLA* DANS L'INDE ANCIENNE

PAR

Charlotte VAUDEVILLE

Les nombreux critiques qui se sont attachés à l'élucidation du mythe krishnaïte, tels que WEBER, BHANDARKAR, FARQUHAR, KENNEDY, HOPKINS et d'autres[1], s'accordent à reconnaître dans le Kṛṣṇa de la légende une divinité synthétique. Même si on laisse de côté la question du Kṛṣṇa védique et du Kṛṣṇa Devakīputra mentionné dans Ch. U. III.17.6[2], et des rapports possibles de ce dernier avec le Vāsudeva-Kṛṣṇa des Pāñcarātras et avec le héros épique, les origines du mythe et les étapes de son développement sont mal connues. Les historiens de l'hindouisme s'accordent cependant pour distinguer le Kṛṣṇa épique, le prince Yādava de

1. WEBER, *Indische Streifen* I p. 78, III p. 428 f.

BHANDARKAR, *Vaishnavism, Saivism and other religious systems*, Coll. works vol. IV ; *Allusions to Kṛṣṇa in Patañjali's Mahābhāṣyā* Coll. works vol. III, p. 14 f.

FARQUHAR, *An outline of the religious literature of India*, Oxford 1920.

H. C. CHAUDHURI, *Early History of the Vaishnava sect*, Calcutta 1920.

HOPKINS, *The great Epic of India.*

KENNEDY. *The child Kṛṣṇa, Christianity and the Gujars* JRAS 1907, p. 951 f ; *The child Kṛṣṇa and his critics* JRAS 1908 p. 505 f ; *Gospels of the infancy* JRAS 1917, p. 469 f.

Berriedale KEITH, *The child Kṛṣṇa* JRAS 1908, p. 169 f.

Buddha PRAKASH, *Kṛṣṇa, an ethnological study* P. K. Gode Comm. vol., Poona 1960 ; v. aussi : BURNOUF, *Introduction à la traduction française du Bhāgavata-Purāṇa ;* WILSON, *The Viṣṇu-Purana, Preface ;* HAZRA, *Studies in the Puranic records on Hindu rites and customs ;* FOUCAUX, *Introduction au Lalitā-vistāra ;* KAUSAMBI, *Myth and Reality*, Bombay 1962 ; V. MACHEK, *Origin of god Viṣṇu* Archiv Or. vol. 28, p. 103 f ; V. S. PATHAK *Early Vaishnava Pantheon* JUPUS, vol. 24-25 f, etc.

2. Dans RV VIII.85, 3-4, Kṛṣṇa est le nom d'un *ṛṣi* censé être l'auteur de l'hymne suivant, VIII.86. MACDONELL, *Vedic Index* I p. 184, considère ce Kṛṣṇa comme identique au Kṛṣṇa Āṅgirasa mentionné dans le *Kauśitakī brahmaṇa* XXX.9. La Ch.U. mentionne un Kṛṣṇa Devakī-putra comme élève du sage mythique Ghora Āngirasa, ce dernier identifié avec le Kṛṣṇa-Vāsudeva de la Bhagavad-Gītā par certains critiques tels que GRIERSON (ERE, *Bhakti*) et GARBE *(Bhagavad-gītā).*

Dvārakā, allié des Pāṇḍavas dans leur querelle avec les Kauravas, de Kṛṣṇa-Gopāla, héros divinisé des tribus pastorales nomades ou semi-nomades anciennement établies dans le territoire des Śūrasenas, sur les deux rives de la rivière Yamunā. BHANDARKAR et les autres se sont particulièrement attachés à retracer les étapes de l'identification du Kṛṣṇa-Vāsudena de l'épopée d'une part avec le dieu Vāsudeva, divinité suprême de la secte des Pāñcarātras ou Bhāgavatas (celui-là même qui est mentionné comme « dieu des dieux » sur la colonne du Macédonien Heliodorus à Besnagar c. 180 ap. J.-C.), et d'autre part avec le dieu védique Viṣṇu, lui même assez tôt identifié à Nārāyaṇa. Dans cette synthèse, le dieu bouvier Kṛṣṇa-Gopāla semble tenir peu de place. En effet sa légende n'est que tardivement incorporée à celle du Kṛṣṇa-Vāsudeva de l'épopée ; elle n'apparaît pas dans la version authentique de l'épopée, mais seulement dans ses interpolations, et surtout dans la littérature postérieure : *Harivaṃśa*, *Viṣṇu-* et surtout *Bhāgavata-Purāṇa*, textes où les deux Kṛṣṇa, le héros de Dvārakā et le dieu bouvier du Gokula, ne forment plus qu'un seul personnage divin, identifié au dieu Viṣṇu, qui est lui-même considéré comme identique au *Bhagavat*, l'« Adorable », le « dieu des dieux ».

Si la légende épique de Kṛṣṇa constitue bien le noyau de la geste krishnaïte, et si la légende de Kṛṣṇa-Gopāla n'est qu'une adjonction tardive, celle-ci ne devrait revêtir qu'une importance épisodique. Mais l'histoire religieuse et littéraire de l'Inde témoigne d'une évolution toute différente : à partir au moins de l'ère post-Gupta, en dépit de l'importance anciennement attachée à d'autres « avatāras » de Viṣṇu (tels que le *varāha* et le *nṛsiṃha-avatāra*) la dévotion vishnouite, en se développant et en se répandant dans l'Inde entière, tend à devenir principalement — quand elle n'est pas exclusivement — krishnaïte, et à se centrer sur la geste de Kṛṣṇa-Gopāla, aux dépens de la geste épique, présumée plus ancienne : celle-ci ne revêt plus qu'une importance secondaire. A partir au moins de la composition du Bhāgavata-Purāṇa et dans toutes les littératures vernaculaires, c'est la légende de Kṛṣṇa-Gopāla, et tout particulièrement son aspect érotique, les jeux amoureux de ce dieu avec les *gopī* (bouvières) du Vṛndāvana, qui deviennent le thème préféré de toute la littérature de la bhakti. En somme, c'est le dieu bouvier qui recueille l'héritage de Vāsudeva-Kṛṣṇa, le dieu suprême des Bhāgavatas : c'est lui qui donne sa forme définitive à la synthèse vishnouite et qui devient pour l'Inde moderne Bhagavat, « l'Adorable », « le dieu des dieux ».

L'origine et le développement du mythe de Kṛṣṇa-Gopāla pose de nombreux problèmes difficiles à élucider. N. M. CHAUDHURI remarque à ce propos :

"We know very little of the original cult of Kṛṣṇa-Govinda and the more we penetrate the problem, the more complex it appears."

Il est certain en effet que Kṛṣṇa-Gopāla n'est pas une divinité monolitique. Au contraire, il se présente à nous, du plus loin que nous puissions le saisir, comme une divinité complexe. BHANDARKAR, KENNEDY et d'autres ont affirmé son origine anaryenne et sa relation étroite avec les tribus pastorales, Abhīras, Gurjāras et autres, ses affinités avec les divinités telluriques pré-aryennes, génies des bois, des arbres et des eaux, et avec les cultes primitifs centrés sur la fertilité ; pourtant aucune étude systématique des différents aspects du culte du Gopāla n'a été entreprise depuis l'article de N. M. CHAUDHURI, *The Indian cowherd-god*, article qui n'utilise ni les matériaux iconographiques, ni les témoignages fournis par l'ancienne littérature tamoule[1]. Les matériaux, aussi bien iconographiques que littéraires, sont abondants, mais les dimensions de cet article ne permettent pas de faire une étude exhaustive de l'origine et du développement de la légende du dieu bouvier : son objet est simplement de proposer à la réflexion des indianistes quelques indications fournies par la comparaison des matériaux iconographiques avec un certain nombre de sources empruntées à des types de littérature divers, en y ajoutant quelques observations qu'il m'a été donné de faire moi-même sur le terrain, c'est-à-dire dans la région de Mathurā.

On sait qu'une première ébauche de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla apparaît dans une série d'interpolations trouvées dans le *Sabhā-parvan* de la recension méridionale du Mahābharata : dans Mbh. II.41, répondant au discours de Bhīṣma qui a fait l'éloge de Kṛṣṇa (ch. 38), le roi Śiśupāla mentionne ironiquement les prouesses accomplies par Kṛṣṇa enfant au Gokula, le village des pasteurs dans le voisinage de Mathurā. Śiśupāla énumère le démon-oiseau tué par le bébé Kṛṣṇa, le lourd chariot renversé, puis l'épisode du mont Govardhana soulevé par Kṛṣṇa pour la protection des Gopas et la grande quantité de victuailles absorbées par le héros au sommet de la montagne du Govardhana, enfin les épisodes du démon-cheval (Keśin) et du démon-taureau tués par Kṛṣṇa[2]. (HOPKINS remarque à ce sujet que, dans cette énumération, seul l'épisode de l'oiseau

1. N. M. CHAUDHURI, *The Indian cowherd-god* J. Bih. Or. Res. Soc. vol. 28, 1942, p. 384 f. Voir aussi : A. P. KARMARKAR, *Some nude gods in Hindu Pantheon* ABORI vol. 23, 1942, p. 214 f ; A. E. ARMSTRONG, *Ritual of the plough* FL vol. 54, p. 250 ; S. R. DAS, *A study of folk-cattle rites* Man in India vol. 33 (3) p. 232 ; Buddha PRAKASH, *Govardhana-Pūjā* Poona Orientalist vol. 18, 1953, p. 13 f ; O. C. GANGOLY, *Indra-cult versus Kṛṣṇa-cult* J. Ganganāth Jhā Inst. vol. 7, 1949 (I) p. 1.

2. Dans Mbh.II, 41, Śiśupāla fait allusion aux prouesses de Kṛṣṇa-enfant que Bhīṣma aurait vanté dans son discours sur la grandeur de Kṛṣṇa (ch. 38). Mais, en

est expressément attribué au petit Kṛṣṇa et que l'enfance du dieu ne semble pas recevoir une attention particulière.) Les célèbres épisodes de Kaṃsa et de Kāliya ne sont pas mentionnés dans ce passage. Il semble donc que le discours de Śiśupāla fasse allusion à une séquence d'événements, « le meurtre de l'oiseau et autres », concernant seulement les prouesses accomplies par Kṛṣṇa-Gopāla en tant que protecteur des habitants du Gokula et destructeur des êtres démoniaques qui menaçaient leur sécurité, en particulier celle des enfants. Évidemment les prouesses de Kṛṣṇa en tant que meurtrier de l'Asura Kaṃsa, roi de Mathurā, et en tant que dompteur du Nāga Kāliya n'appartiennent pas à la même série. Nous touchons ici à cette dualité qui caractérise le personnage de Kṛṣṇa-Gopāla : sa double capacité de héros légendaire, protecteur des habitants du Gokula, dont il est en quelque sorte le gardien attitré, et aussi divinité tellurique le plus souvent associée à une autre divinité plus ancienne, le dieu à la charrue Halāyudha ou Balarāma. Cette dualité se reflète dans l'hésitation des compilateurs épiques et puraniques sur le « motif » à attribuer au Kṛṣṇa-avātara : dans le Harivaṃsa et les Purāṇas, à partir du Viṣṇu-Purāṇa, il est dit que Kṛṣṇa est né pour la destruction des démons du Gokula ; dans la section *Nārāyaṇīya* du Mahābharata, au contraire, c'est pour le châtiment de l'Asura Kaṃsa que Nārāyaṇa-Viṣṇu s'incarne en Kṛṣṇa-Vāsudeva.

Un trait caractéristique de la geste du dieu bouvier, Dāmodara ou Kṛṣṇa, c'est l'association étroite de celui-ci avec le dieu à la charrue, Halāyudha ou Sankarṣaṇa, dit encore Baladeva ou Balarāma, une très ancienne divinité agreste dont l'origine nāga est attestée par l'iconographie[1]. De Halāyudha il est dit que son teint est blanc « comme le nuage non-chargé de pluie » ; quant à Dāmodara dit Kṛṣṇa, au teint bleu-noir comme le nuage de pluie, la rivière

fait, l'éloge de Kṛṣṇa par Bhīsma ne mentionne pas ces prouesses : le passage est donc interpolé. Cf. BHANDARKAR VS. p. 50.

On trouve un autre catalogue des prouesses du jeune Kṛṣṇa dans Mbh.VII.11 (également interpolé) : Kṛṣṇa a tué le démon-cheval et le démon-taureau, aussi Pralambha et Narakāsura ; cette fois, le meurtre de Kaṃsa lui est aussi attribué, de même dans Mbh.130.47, mais l'épisode de Kāliya est omis.

1. La plus ancienne représentation de cette divinité se trouve au musée de Lucknow et montre le dieu portant le soc de charrue dans une main et un gobelet dans l'autre, un grand Nāga lui servant de dais. V. AGARWAL remarque à ce sujet : « The image cannot be later than the 2nd century B.C. and must be regarded as the earliest representation of any Brahmanical deity in the whole field of Hindu iconography. » ; cf. V. AGARWAL, *Guide to the Lucknow Museum*, aussi *Catalogue of the Brahmanical images in Mathura art* JUPHS 1949, p. 102. L'image est donc antérieure de plusieurs siècles à la plus ancienne représentation de Kṛṣṇa *Govardhana-dhara* qui ne peut être antérieure au IIIe siècle ap. J.-C. (cf. GOETZ, *o. c.*).

Yamunā ou l'océan, il est né au milieu de la saison des pluies et passe pour être son frère cadet. Tous deux prennent leurs ébats de compagnie avec les Gopas et les vaches, dans le *vraja* (pâturage) sur les rives boisées de la Yamunā, fille du soleil. Ils vont de *vana* en *vana*, débarrassant un lieu-dit après l'autre des démons à forme animale dont ils sont régulièrement infestés — mais le séjour d'élection des deux héros est le Vṛndā-vana : c'est là qu'ils se livrent à certaines époques de l'année, en particulier pendant la nuit de pleine lune du mois de Kārttika *(kaumudī)* à des jeux et des danses à caractère licencieux, en compagnie des gopīs, les femmes et filles des pasteurs.

Dāmodara-Kṛṣṇa et Balarāma, parcourant les bois du Vraja, sont représentés comme de jeunes garçons, des adolescents plutôt que des enfants. Dans les épisodes de la petite enfance de Kṛṣṇa au Gokula, Balarāma n'a aucune part, au moins jusqu'à une date très tardive : l'enfant chéri de Yaśodā et des laitières du village, c'est le seul Kṛṣṇa-Gopāla, le bébé à la beauté ravissante, le voleur de beurre *(makhan-cor)*.

La légende relative au meurtre de Kaṃsa par Kṛṣṇa est très ancienne puisque nous savons par la *Mahābhāṣya* de Patañjali (sur Pāṇ. III.1.26) que cet épisode faisait l'objet de représentations dramatiques dès le IIIe siècle av. J.-C.[1]. Mais il n'est pas certain que cet épisode doive être rapporté à l'enfance de Kṛṣṇa, comme le montre HOPKINS : dans *Mbh.* XII.148, Kṛṣṇa, encore petit garçon, tue son cousin Kaṃsa ; mais ce passage est postérieur à II.14 et VII.11 où Kṛṣṇa et Balarāma, adultes, tuent Kaṃsa et son frère Sudāman à cause de l'alliance de Kaṃsa avec Jarāsandha. La stature adulte de Kṛṣṇa quand il tue Kaṃsa et la participation de Balarāma sont confirmées par la plus ancienne représentation iconographique de cet épisode à Paṭṭadkal (cf. *infra*, pp. 751-52).

Si l'on omet la geste enfantine de Kṛṣṇa au Gokula, qui a trouvé dans les Purāṇas (et plus encore dans les littératures krishnaïtes en vernaculaires) un large développement, il ne reste que deux épisodes importants où Kṛṣṇa-Gopāla agisse seul, indépendamment de Baladeva : l'épisode du Govardhana, où Kṛṣṇa soulève la montagne pour protéger les Gopas et le bétail de la colère d'Indra, et l'épisode de Kāliya, où l'on voit Kṛṣṇa aller combattre au fond des eaux de la rivière Yamunā le grand Nāga Kāliya, qui empoisonnait ses eaux, les rendant ainsi dangereuses pour les habitants du Vraja. Dans ces deux cas, Kṛṣṇa fait figure de personnage divin, dieu de la montagne ami des pasteurs ou bon génie de la rivière, protégeant

1. Cf. R. G. BHANDARKAR, *Allusions to Kṛṣṇa in Patañjali's Mahābhāṣya* IA vol. 3, 1874, p. 14 f.

les habitants du Vraja contre la tyrannie du dieu de la pluie, Indra, ou contre la traîtrise du Nāga Kāliya.

Ces deux épisodes caractéristiques semblent bien appartenir au fonds le plus ancien de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla. Ceci est confirmé par l'iconographie ancienne, qui souligne ces deux scènes — ou plutôt trois scènes, la seconde étant liée à la première : *a.* Kṛṣṇa adulte soulevant sur un doigt levé au-dessus de sa tête le mont Govardhana représenté par une sorte de crête rocheuse, les Gopas et les vaches qu'il protège étant représentés en verticale des deux côtés de son corps gigantesque *(govardhana-dharaṇa); b.* Kṛṣṇa recevant l'offrande d'une Gopī, ou d'un groupe de Gopas et Gopis *(dāna-līlā); c.* Kṛṣṇa enfant en posture de danseur (dansant de joie ?) et tenant à la main la queue du Nāga Kāliya qu'il vient de dompter *(Kāliya-damana)*[1].

Les deux représentations iconographiques de Kṛṣṇa-Gopāla qui passent pour les plus anciennes concernent toutes deux l'épisode du Govardhana : il s'agit de deux bas-reliefs trouvés dans la région de Mathurā et conservés au musée de Mathurā, bas-reliefs attribués par COOSMARASWAMY et DISKALKAR à la période Kuṣaṇa tardive (IIIe siècle ap. J.-C.). Plusieurs bas-reliefs représentant la même scène et datant de l'époque Gupta (IVe-VIe siècle) ont été trouvés au Rājputāna : la stèle trouvée à Maṇḍaur, près de Jodhpur (IVe ap. J.-C.), montre un *Kāliya-damana* parallèlement au *Govardhana-dharaṇa;* de même au fort de Sūratgaḍh (province de Bikaner), qui fournit aussi un spécimen de *Govardhana-dharaṇa.* Le bas-relief déposé au Bharat Kalā Bhavan à Bénarès et la statue du musée de Sarnāth se rapportent à la même scène, que l'on retrouve encore à Deogaḍh, Tumain, Kārvaṇ etc. antérieurement au VIIe-VIIIe ap. J.-C. De même, dans l'Inde méridionale, le temple rupestre des « Cinq Pāṇḍavas » fournit un Kṛṣṇa *Govardhana-dhara* et un Kṛṣṇa *dūdhadharī* (« porteur d'un pot de lait »). Les représentations de Kṛṣṇa comme *Govardhana-dhara*, occasionnellement accompagnées d'une scène rappelant la prédilection du dieu pour les offrandes de lait ou de beurre, sont donc assez nombreuses entre le IIIe et le VIIe siècle de notre ère. La scène du *Kāliya-damana* apparaît un peu plus tard dans l'iconographie : sur un fragment de terracotta

1. Cf. COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art,* London 1927 ; DISKALKAR, *Some Brahmanical sculptures in the Mathura Museum* JUPHS vol. 5, 1932, p. 18 f. ; J. N. BANERJEA, *Development of Hindu iconography,* 2d ed. Calcutta 1956 ; R. C. CHANDA, *Archaeology and Vaishnava tradition,* Memoirs of A.S.I. nº 5, Calcutta 1920 ; V. AGRAWAL *o. c.,* et aussi *The Gupta temple of Deogadh;* cf. aussi A.S.I., A.R. 1905-1906 et 1917-1918 ; Ann. Rep. A.S.W.C. 1908-1909 ; H. GOETZ, *The art and architecture of the Bikaner State,* Oxford 1920 ; aussi *The earliest representation of the myth of Kṛṣṇa-Govinda* JOI (Baroda) vol. I (1952), p. 51.

provenant de Mathurā (figure nº 1 du musée de Baroda, époque Gupta ve-vie siècle) et à Māmallapuram sur un bas-relief décorant le *Dharmarājaratha*.

L'iconographie ancienne, donc, souligne l'importance de l'épisode de Govardhana dans la légende ancienne de Kṛṣṇa-Gopāla et suggère même qu'antérieurement au ve-vie siècle la légende du dieu-pasteur s'identifiait à celle du Govardhana-rāja. On sait du reste que les vocables de *Giridhar*, *Girirāj* sont restés jusqu'à ce jour très populaires dans l'Inde du Nord-Ouest, en particulier au Rājasthān : au xve siècle, la poétesse du Rājasthān, Mīrā Bāī, grande dévote de Kṛṣṇa, appelait de préférence son *iṣṭadeva* « Giridhar » ou « Giridhar Lāl ». Un autre nom de Kṛṣṇa, presqu'aussi populaire dans ces régions est *Dānī-rāī (dānī-rājā)* ou *Dānī-deva* : « celui qui reçoit des offrandes abondantes », et encore *Bhogī-rāī* « Celui qui jouit de », ou « qui consomme [des offrandes abondantes] » : dans son appétit insatiable pour les offrandes comestibles, et en particulier pour le lait et le beurre, le dieu bouvier se montre l'émule de l'Indra védique[1]. De fait, les récits puraniques relatifs à l'épisode du Govardhana-dharana nous montrent le Gopāla en rivalité ouverte avec Indra. Ds V.P. v, ch. *10*, Kṛṣṇa persuade le chef du Gokula, Nanda, de refuser à Indra le sacrifice qui lui est dû à la fin de la saison des pluies : les Gopas, dit-il, habitants des bois, n'ont rien à voir avec Indra :

« Nous autres, Père, ne sommes pas cultivateurs, ni marchands ; nous sommes des habitants des bois, et les vaches sont nos divinités »... Qu'avons-nous affaire à Indra ? Le bétail et les montagnes, voici nos dieux... Adressons nos prières et nos offrandes au mont Govardhana et tuons une victime selon les rites. »

« Après avoir présenté nos offrandes et nourri les Brahmanes que les Gopas accomplissent le *parikrama* autour du bétail, décoré de guirlandes de fleurs automnales. Si les Gopas se conforment à ces instructions, ils obtiendront les faveurs du mont Govardhana, du bétail et aussi la mienne. »

Nanda et les Gopas suivent le conseil de Kṛṣṇa. Indra, frustré des offrandes, se venge en mobilisant son armée de nuages qui déchaînent sur le Vraja une effroyable tempête : c'est alors que Kṛṣṇa déracine le mont Govardhana et en fait une ombrelle pour la protection des Gopas et du bétail. Indra vaincu, les Gopas procèdent à l'adoration du mont Govardhana et de Kṛṣṇa tout ensemble :

1. Cf. la fête tamoule du *pogibandigei*, fête hivernale d'Indra sous le nom de *Bhogin* (tamoul *Pōgi*) ; le lendemain, premier jour du mois de *tei* (correspondant au *makara-saṅkrānti*) est le *pongal* (« ébullition » du riz). Du riz bouilli dans du lait est offert à diverses divinités et aux vaches ; le second jour du mois est le *māttupongal* (« ébullition pour les bovidés »), jour où un culte est rendu au bétail. Le parallélisme avec le *Govardhana-pūjā*, où Kṛṣṇa-Gopāla est le « *bhogin* » est évident ; cf. B. Prakash *o. c.* et O. C. Gangoly *o. c.*

« Là-dessus les habitants du Vraja rendirent leur culte à la montagne en lui présentant du caillé, du lait et de la viande, et ils nourrirent des centaines et des milliers de Brahmanes et d'autres hôtes qui se rendirent à la cérémonie selon les injonctions de Kṛṣṇa; et lorsque les Gopas eurent présenté leurs offrandes, ils firent cérémonieusement le tour de la montagne avec les vaches et les taureaux qui mugissaient d'un mugissement profond comme le tonnerre des nuages. Et voici qu'au sommet du mont Govardhana, Kṛṣṇa lui-même apparut, disant : « Je suis la montagne », et il mangea la nourriture offerte par les Gopas — tandis que sous sa propre forme de Kṛṣṇa il montait sur la montagne en compagnie des Gopas, en sorte qu'il se rendait un culte à lui-même. Ayant promis aux Gopas de nombreuses bénédictions, le Kṛṣṇa en forme de montagne disparut et, la cérémonie étant achevée, les Gopas s'en retournèrent à leurs campements. »

Le récit puranique semble très proche des traditions locales. Au sommet de la crête rocheuse du « Govardhan », on trouve aujourd'hui un petit sanctuaire en ruine, en partie rupestre, dédié à Kṛṣṇa sous le vocable de *Dānī-rāī* « le Roi qui reçoit des offrandes » (cf. *supra*). Le sanctuaire semble avoir été profané et abandonné lors des invasions musulmanes. Mais jusqu'à ce jour les habitants du village situé au pied du mont Govardhan affirment que Kṛṣṇa et la montagne ne font qu'un. Kṛṣṇa-Govardhan (Girirāj) est adoré dans le temple du village sous la forme d'un rocher noirâtre de forme conique recouvert de vêtements jaunes et décoré de la guirlande de fleurs sauvages *(vanamālā)* qui sied à Kṛṣṇa-Gopāla.

Il s'agit évidemment d'une fête propre aux castes pastorales et destinée à assurer la fertilité et la prospérité du bétail ; cette fête est encore célébrée aujourd'hui dans le nord et l'ouest de l'Inde (jusqu'au pays marathe) sous le nom de *Govardhana-pūjā*, ou encore *Dang* (dans la région de Kānpur), ou *Poḷā* (au Berār)[1]. Le jour qui suit la fête de Dīvālī, c'est-à-dire le premier jour de la quinzaine claire du mois de Kārttika, on fait dans la cour de la maison une représentation du mont Govardhan en bouse de vache séchée. Le « Govardhan » est décoré de brins d'herbe et de touffes de coton, représentant arbres et végétation, et entouré de petits personnages (qui sont souvent de simples boulettes de bouse) représentant les Gopas et les vaches. Le soir on dispose autour du Govardhan un grand nombre d'offrandes comestibles et un Gopa vient chanter la gloire de Kṛṣṇa-Govardhan. Le jour suivant on fait la pūjā au bétail. Cette fête s'accompagne de chants et de danses exécutés par les Gopas et Gopīs. Les bouviers du village vont danser chez les

1. La fête a été décrite par CROOKE, *Popular Religion and folk-lore of Northern India* vol. II ch. 6 ; Buddha PRAKASH, *o. c.* ; aussi TOD, *Annals of Rajasthan* I p. 476 (ed. 1957) ; d'après TOD, au Rājasthān, cette fête est dite *Bhrātrī dvitīyā*, « le deuxième jour consacré aux frères », parce que la déesse Yamunā est censée fêter en ce jour son frère Yama (?). Il s'agit bien en tous cas d'une fête du bétail, et en ce jour, dit Tod, tous y compris les princes « se font gopas pour vénérer les vaches ».

fermiers, leurs patrons, et recueillent leurs dons. CROOKE déclare qu'il s'agit d'une fête « purement rurale » et Buddha PRAKASH signale qu'aucun brahmane n'est invité à y officier. La fête qui a un caractère de rite archaïque est célébrée du nord au sud de la Péninsule après les pluies saisonnières (dans l'Inde méridionale, la fête du bétail se place le second jour du mois de *tei*, janvier-février, qui suit le *Pongal* cf. p. 743, note 1). Bien que fête krishnaïte, le *Govardhana-pūjā* n'a pas de caractère vishnouite. CROOKE note que, dans les villages du nord-ouest, les femmes dressent à côté du « Govardhan » une petite hutte où elles placent les images de Gaurī et Ganeśa, qui sont ainsi censés présider la cérémonie.

Les matériaux iconographiques anciens, l'épisode puranique du Govardhana, ainsi que la fête archaïque de la Govardhana-pūjā suggèrent que, du moins jusque vers la fin de l'ère Gupta, Kṛṣṇa-Gopāla n'était guère qu'une divinité secondaire, le grand *yakṣa* de la montagne Govardhana, protecteur des pasteurs établis dans la région de Mathurā. Divinité associée et sans doute longtemps subordonnée au dieu à la charrue Halāyudha ou Bālarāma, le grand Nāga dont il est censé être le frère cadet. Les références les plus anciennes au culte de Vāsudeva et Baladeva, celles que nous trouvons dans la Mahābhāṣya de Patañjali et dans le canon bouddhique en pali confirment l'association de ces deux divinités avec le culte prébouddhique des Nāgas et des Yakṣas[1].

La scène du *Kāliya-damana* qui apparaît un peu plus tard que le *Govardhana-dharaṇa* dans l'iconographie de Mathurā rappelle

1. Pour Balarāma, cf. p. 740, n. 1. Patañjali (sur Pāṇ. II.2.34) indique que certains instruments étaient joués dans le temple de Dhanapati (Kubera), Rāma (Balarāma) et Keśava (Kṛṣṇa). La référence suggère une relation entre le culte de Balarāma et Kṛṣṇa et celui de Kubera, censé roi des yakṣas. D'autre part le *Niddeśa* pali (p. 89 dans l'édition PTS) énumère un certain nombre de divinités brahmaniques (cf. BHANDARKAR VS pp. 3-4) : après une série d'animaux : éléphant, vache, chien, corbeau etc. le *Niddeśa* énumère « Vāsudeva, Baladeva, Puṇṇabhadda, Maṇibhadda, Aggi » et enfin toute la kyrielle des divinités anonymes : *Nāga, Supaṇṇa, Yakkha* etc. Donc aussitôt après Vāsudeva, nous avons Baladeva — anciennement un Nāga (cf. *supra*, p. 740, n. 1) — puis deux noms de « grands yakṣas » bien connus dans les légendes bouddhiques, Puṇṇabhadda (Pūrṇabhadra) et Maṇibhadda (Maṇibhadra) ; quant à Aggi, il n'a pas la majesté du dieu védique : dans le contexte Bouddhiste et Jaina, il apparaît comme une divinité inférieure, présidant à la constellation Kṛttika. Comme l'a noté LAW (*Some Jaina canonical Sutras*, pp. 29-30), le *Niddeśa* pālī distingue deux groupes de dévots : ceux de Baladeva et ceux de Vāsudeva ; il semble que Baladeva avait anciennement la précédence sur Vāsudeva, ce qui expliquerait qu'il soit toujours donné comme l'aîné des deux frères. Ces deux divinités, sont mentionnées ensemble dans deux inscriptions : celle de Ghosuṇḍi au Rājputāna qui ne peut être postérieure au IIe siècle B.C. (Saṅkarṣaṇa y est nommé en premier ; cf. LÜDERS, *List of Brahmi inscriptions*, n° 6) et celle de Nānāghāṭ (*ibid.* n° 1112), où les noms des deux divinités sont mentionnés avec ceux d'autres divinités dans l'invocation.

cependant un autre aspect de la personnalité de Kṛṣṇa-Gopāla : son association avec la Yamunā et son caractère de danseur, deux traits qui semblent bien appartenir au fonds le plus ancien de sa légende : ceci paraît confirmé par l'examen de deux documents iconographiques provenant de la même région : un fragment de bas-relief datant de la période Kuṣaṇa ancienne (Ier-IIe siècle ap. J.-C.) déposé au musée de Mathurā et une terracotta de l'époque Gupta, conservée au musée de Delhi.

Le premier spécimen, qui a été étudié par DISKALKAR, représente une rivière (la Yamunā ?) avec des animaux aquatiques. Un grand Nāga à sept capuchons s'avance d'une rive vers l'autre. A une extrémité du bas-relief, on aperçoit un personnage corpulent marchant avec un objet sur la tête. DISKALKAR interprète cette scène comme représentant le passage de la Yamunā par le Yādava Vasudeva, père de Kṛṣṇa, qui porte le nouveau-né au Gokula, selon le récit puranique : il s'agirait donc de « la plus ancienne sculpture se rapportant à la légende krishnaïte ». Mais ce bas-relief ne suggère pas que le prsonnage ait passé lui-même la Yamunā : dans ce cas, on devrait le voir dans l'eau ; or le personnage principal, qu'on voit dans l'eau, est un Nāga, et le personnage ventru qui porte un paquet sur sa tête ressemblerait davantage à un bouvier (Nanda ?) qu'au Kṣatriya Vasudeva. On sait d'autre part que toutes les versions puraniques de la naissance de Kṛṣṇa mentionnent que Vasudeva, au lieu de passer la rivière en crue en bateau, comme on s'y attendrait, la passa *à gué* (quoique ce soit impossible à la saison des pluies) avec de l'eau jusqu'au menton, si bien que l'enfant porté sur sa tête paraissait flotter sur l'eau... Toutes les versions populaires de la légende, en particulier celles qui viennent du pays Braj, insistent sur la couleur bleu-noir du corps de l'enfant, qui est la couleur même de la Yamunā dont il sort. Dans l'Inde méridionale, le bébé Kṛṣṇa, identifié à Narāyaṇa, est souvent représenté reposant sur une feuille de banyan, qui suggère un radeau en miniature[1]. Il semble que, dans la tradition populaire, et en particulier dans la tradition locale du pays Braj, l'enfant Kṛṣṇa soit « sorti des eaux » plus précisément du sein de la rivière Yamunā avec laquelle il est constamment associé. Vāsudeva est un nom propre et n'est pas un patronyme comme l'a montré Bhandarkar (*o. c.* p. 15). La paternité attribuée à Vasudeva et le passage de la rivière par celui-ci sont probablement une invention tardive. Il est assez raisonnable d'admettre que, dans une version plus ancienne de la légende, l'enfant Kṛṣṇa, né des eaux de la Yamunā, avait été miraculeuse-

1. Cf. L. B. KENY, *The origin of Narāyaṇa* ABORI vol. 22 (1942), p. 250, sur l'origine dravidienne de Narāyaṇa, un ancien dieu de l'océan.

ment déposé sur la rive par un Nāga (Balarāma ?), habitant du monde aquatique souterrain. C'est à cette forme plus ancienne de la légende que se référerait donc le fragment de bas-relief Kuṣaṇa étudié par Diskalkar[1].

Le musée de Delhi conserve deux terracotas de l'époque Gupta (ve-vie siècle) provenant d'Ahicchatra dans la contrée des Sūrasena et représentant l'un la Gangā et l'autre la Yamunā sous forme humaine. La Gangā se tient debout sur un dauphin et la Yamunā sur une tortue et chaque divinité est flanquée sur sa gauche d'un petit personnage féminin portant un dais. L'image de la Yamunā montre en plus, du côté droit, un autre personnage lui aussi debout sur la tortue : il s'agit d'un petit personnage rondelet qui n'a pas le ventre protubérant caractéristique des yakṣas, mais plutôt les proportions d'un enfant. Il est entièrement habillé à la façon des occidentaux ; *dhoti* et courte veste, fermée sur le côté par une série de nœuds (costume que l'on peut voir encore aujourd'hui dans les campagnes du Saurāṣṭra). La tête de l'enfant est couverte d'une sorte de bonnet allongé sur les oreilles (le *ṭopa*, dit encore « Gosāvī cap »). Il porte de très longues boucles d'oreilles qui semblent prolonger les lobes jusqu'aux épaules et il se tient dans la position régulièrement attribuée au dieu danseur *(nartana Kṛṣṇa)*, une jambe passée devant l'autre et reposant sur la pointe du pied. Dans ses deux mains, l'enfant tient ce qui paraît être une double corde, probablement la *dāmanī* pour entraver les pattes du bétail. Le conservateur du musée m'a affirmé que cette figure n'avait pas été identifiée. Il est très probable qu'il s'agit de Dāmodara-Kṛṣṇa, le héros enfantin du Gokula, sorti des eaux de la Yamunā.

Le site ancien de Bhuteshvar, maintenant situé à un mille environ de Mathurā, mais qui fut jadis le centre de la ville, conserve ce qui paraît être des reliques d'une forme ancienne du culte de Kṛṣṇa-Gopāla. On y trouve un petit temple dédié à Jagannāth, Baladeva et Subhadrā ; un autre petit temple dédié à Badrī-Narāyaṇa, contenant une pierre noirâtre représentant le « Govardhan » avec un *śāligrām* placé devant ; vient ensuite le temple principal dédié à « Bhuteshvar » : le nom est évidemment sivaïte et le sanctuaire contient un lingam qui a l'apparence d'un

1. Le rapport étroit de Kṛṣṇa à la Yamunā est souligné dans les Purāṇas, particulièrement dans le Bhāgavata-Purāṇa. Ainsi dans Bhāg. P. X.39, 38 f, Akrūra, en se baignant dans la Yamunā, aperçoit dans l'eau profonde Hari (Kṛṣṇa) se reposant étendu sur le Nāga Śeṣa (ici identifié à Balarāma). Dans le *Ghata-jātaka* pāli, Vāsudeva et Baladeva sont fils de Upasāgara et Devagabbhā *(devagarbhā)*, établis au village de Govaḍḍhamāna, qui est censé appartenir à une sœur aînée de Vāsudeva et Baladeva, Añjanādevī (Subhadrā ?) ; c'est dans ce village, qui porte le nom du mont Govardhana, et non à Mathurā, que naît Vāsudeva Kānha.

pilier bas avec une tête humaine émergeant de la base (Nṛsiṃha ?). A côté du temple de Bhuteshvar on trouve un vieux bassin en ruines dit « Balabhadra kuṇḍ » (Balabhadra est un nom de Baladeva), et tout autour plusieurs petits sanctuaires dont l'un est dédié à Baladeva sous le nom de « Dāūji » (le frère aîné), un autre à Ganeśa et un autre à Narasiṃha. Vient enfin le temple de Gokarneshvar — encore un nom sivaïte : ici l'idole est une pierre noire grossièrement taillée et représentant un dieu mâle avec une haute coiffure *(mukuṭa)* au-dessus de deux oreilles de vache, ce qui justifie le nom particulier de cette divinité, « Gokarneśvar ». Le dieu a une guirlande autour du cou, un gobelet dans la main droite et une sorte de vase (un pot de lait ?) dans la main gauche. L'objet paraît très ancien et d'un type tout-à-fait primitif. Ne s'agirait-il pas d'une représentation archaïque du dieu Paśupata-Rudra, associé (ou confondu ?) avec Dāmodara-Kṛṣṇa ? GROWSE (*Mathurā*, p. 131) estime que le site remonte à la plus haute antiquité, et suggère que le culte de Kṛṣṇa fut précédé par celui de Bhuteshvar.

> "In the earlier days of Brahmanism, before the development of the Kṛṣṇa cultus, it may be surmised that Bhuteshwar was the older divinity"

En tous cas le site de Bhuteshvar paraît rassembler les formes les plus primitives du culte krishnaïte : la pierre noire adorée sous le nom de « Govardhan », Jagannāth avec Balarāma et Subhadrā, associés à une divinité du nom de Bhuteshvar ou Gokarneshvar, probablement Rudra-Śiva, dieu de la fertilité et du bétail, comme le Paśupa védique (cf. RV I.114.9). Si, comme le suggère GROWSE, le culte de Bhuteshvar ou Gokarneshvar a précédé à Mathurā le culte de Kṛṣṇa-Gopalā, on peut supposer que celui-ci a hérité des attributs de son prédécesseur[1].

La relation particulière de Kṛṣṇa-Gopāla d'une part avec le mont Govardhana, d'autre part avec la Yamunā et le Vraja, n'implique pas qu'il soit né à Madhupuri ou Mathurā, cité de l'Asura Kaṃsa. L'ancienne Madhupuri, d'ailleurs, n'était pas située directement sur la rive de la Yamunā, comme la Mathurā moderne. De plus, si Madhupuri ou Mathurā était bien le lieu

1. Cf. N. M. CHAUDHURI, *Rudra-Śiva an agricultural deity* IHQ, vol. 15 (1939), p. 183 f. L'auteur étudie les associations anciennes de Rudra-Śiva avec le culte des arbres et du bétail, en particulier avec la semence et la fertilité des hommes, du bétail et des champs. Au Bengale, et dans d'autres régions de l'Inde, Śiva est propitié particulièrement en vue d'obtenir une progéniture et de guérir les maladies des enfants (cf. aussi WHITEHAD, *Village-gods of South India* I, pp. 41-42) ; les jeunes filles le vénèrent en vue d'obtenir un époux. N. M. CHAUDHURI remarque que, dès l'époque puranique, cet aspect de Śiva tend à s'effacer, au moins dans la religion officielle, et que la plupart de ses attributs sont transférés à son épouse, la Devī.

traditionnel de la naissance de Vāsudeva-Kṛṣṇa, comme l'affirment les récits puraniques, on s'explique mal comment cette cité n'est pas mentionnée dans les listes de *tīrtha* ou lieux-saints du Brahmanisme trouvées dans l'épopée[1]. Par contre les découvertes archéologiques ont prouvé que la cité de Mathurā avait été un centre de rayonnement du Jainisme, puis du Bouddhisme au moins jusqu'à la fin de la période Gupta.

GOETZ a souligné comme une anomalie, la longue obscurité du culte de Kṛṣṇa-Gopāla dans l'Inde du Nord-Ouest où ce culte a pris naissance, depuis la fin de la période Gupta : en effet, les représentations iconographiques du *Govardhana-dhara* et autres, se font rares, tandis que le culte de Śiva et celui de Sūrya-Nārāyaṇa, puis de Viṣṇu-Nārāyaṇa, sont en progression. Le premier d'ailleurs, sous le nom de Mahādeva, « le grand dieu », dont la ville sainte est Kāśī (Bénarès), dominera longtemps encore dans la plaine gangétique jusqu'aux confins du Bengale et de l'Orissa, où son culte se heurte à des cultes plus primitifs : celui de la Devī Durgā et celui de Jagannāth, qui n'est autre que Kṛṣṇa-Gopāla. Il faudra attendre jusqu'au XIIe siècle, après les invasions musulmanes, et peut-être jusqu'au XVe, après Caitanya[2], pour que Kṛṣṇa-Gopāla devienne, grâce à l'invasion de la bhakti vishnouite venue du sud et du Bengale, le centre de la dévotion populaire.

L'infériorité de Kṛṣṇa-Gopāla, au moins en tant qu'objet de culte, durant cette longue période, ne peut s'expliquer simplement par le statut inférieur des castes pastorales, Abhīras et Gurjāras, où ce culte avait pris naissance. Bien que considérés comme Śūdras et Mlecchas par la tradition brahmanique, ces tribus, dont la plus célèbre est celle des Abhīras, étaient nombreuses et formaient des clans puissants qui avaient atteint une certaine importance politique dès les premiers siècles de notre ère, en particulier dans l'ouest et le sud-ouest de la plaine Gangétique et dans le nord du Deccan[3] ; ce sont probablement les Abhīras et les castes apparen-

1. Cf. GROWSE, *Mathurā, A District Memoir;* GOETZ, *o. c.* JUPHS, vol. 5 (1932) p. 29, remarque que le site de Mathurā, pas plus que celui de Dvārkā, ne semble avoir été l'objet d'aucune vénération particulière jusqu'à l'époque de Caitanya (XVe siècle).

2. Si le *Gītā-govinda* de Jayadeva témoigne de la popularité des mystères krishnaïtes — dont certains épisodes au moins faisaient déjà l'objet de représentations dramatiques au temps de Patañjali (cf. *supra*) — il s'agit évidemment d'une œuvre profane (en dépit de la signification mystique qu'on lui a parfois attribuée), même si le héros, « Dāmodara se livrant au plaisir », est identifié à Hari (Viṣṇu) ; on peut en dire autant du *Śrīkṛṣṇakīrtana* du poète bengali Baḍu Caṇḍīdās et de l'œuvre de poète Maithilī, Vidyāpati (XIVe siècle) qui montrent Kṛṣṇa sous les traits d'un galant peu scrupuleux, et Rādhā sous les traits d'une ingénue de village, naïve et touchante.

3. Mbh. II. 32. 1192 ; III.188. 12840 ; VI.9. 354-57. Les Abhīras sont un objet de haine, puisque la Sarasvatī les a haï au point de disparaître à Vinaśana, Mbh. IX.37.

tées qui ont propagé dans toute l'Inde la légende de leur héros, Kṛṣṇa-Gopāla. Mais rien n'indique que ces tribus étaient vishnouites, ou même que leurs croyances et traditions particulières présentaient des affinités avec le culte brahmanique de Viṣṇu-Nārāyaṇa — et encore moins avec l'enseignement de la Bhagavad-Gītā. Comme toutes les castes anaryennes du Nord au Sud de l'Inde, les tribus pastorales reconnaissaient comme divinité supérieure la grande déesse, la Devī, sous sa forme guerrière de Durgā ou sa forme féconde et maternelle d'Umā, épouse de Rudra-Śiva. Aujourd'hui encore, même après l'invasion de la bhakti vishnouite, le culte de la Devī reste la religion dominante dans les couches inférieures des populations rurales, tout particulièrement dans l'ouest et au Bengale. Les chefs Abhīra dont les inscriptions nous ont conservé les noms semblent avoir été officiellement śivaïtes, Rudra étant leur divinité favorite[1].

Si les parties les plus récentes de l'épopée témoignent d'un effort pour identifier le Kṛṣṇa épique au dieu Viṣṇu-Nārāyaṇa, l'on ne peut rien en inférer de précis quant à un lien pré-existant entre le culte de ce dieu et Kṛṣṇa-Gopāla. Il existe une certaine ressemblance entre le dieu védique Viṣṇu et le dieu bouvier, la ressemblance reste vague, bien que Ray CHAUDHURI ait suggéré de faire dériver le second du premier. A date ancienne, la relation de Hari-Viṣṇu à Kṛṣṇa-Gopāla, dont la geste a dû être très tôt célèbre, semble plutôt du domaine de la métaphore poétique que des croyances religieuses. C'est le cas de la référence trouvée dans le *Meghadūta* de Kālīdāsa (cf. *infra* p. 756)[2].

2119. Cependant Mbh. XIV.29.832 suggère qu'ils revendiquaient une origine plus noble : c'est pour avoir omis leurs devoirs de kṣatrīya qu'ils sont devenus Śūdras. La littérature védique les mentionne comme une peuplade « méridionale » (*Br. S.* 14. 12) et « vivant au sud-ouest » (*Br. S.* 14.18). Mais ils semblent avoir émigré du Panjab oriental au voisinage de Mathurā et plus au sud à travers le Rājputānā et le Saurāṣṭra jusqu'au Kāthiawāḍ et au Deccan. En tous cas, leurs propres traditions se refèrent principalement au pays Braj et au Kāthiawāḍ, de Mathurā à Dvārkā. En dépit de leur statut inférieur dans la société brahmanique, il est certain que ces tribus jouèrent un rôle politique important au moins dans l'Inde occidentale et dans le nord du Deccan dès le IIe ou IIIe siècle ap. J.-C., comme le montre une inscription du roi Abhīra Īśvarasena à Nāsik, datée de la fin du IIe siècle ap. J.-C. Sur les migrations des Abhīras, et leur rôle politique dans l'Inde ancienne, cf. BHANDARKAR, *o. c.* pp. 51-52 et R. N. SALETORE, *The Abhiras in the Deccan* QJMS p. 147 f.

1. Ainsi l'inscription sanskrite de Rudradāman à Girnār (c. 150 ap. J.-C.) mentionne un *senapati* (général) du Satrape, qui était un Abhīra du nom de Rudrapati. Une autre inscription à Guṇḍa, au Kāthiawāḍ (180 ap. J.-C.). mentionne un autre chef Abhīra du nom de Rudrabhuti ; cf. aussi la liste des princes Abhīra donnée dans le *Vāyu-Purāṇa* II.37, Bibl. Indica ed. p. 453.

2. Ray CHAUDHURI, *o. c.* attribue une origine védique à Kṛṣṇa-Gopāla en s'appuyant sur RV I.22.18 où Viṣṇu est appelé « gopa » et RV I.154.6 où il est question des vaches « aux cornes nombreuses et à la course rapide » dans la demeure céleste de Viṣṇu.

Ce n'est pas dans l'Inde du Nord, mais au Karṇāṭak, au VIe-VIIe siècle, que nous trouvons les premières représentations iconographiques de la légende de Kṛṣṇa, non plus isolées mais sous forme de séquence à Bādāmī et à Paṭṭadkal[1] : ici, pour la première fois, Kṛṣṇa-Gopāla paraît identifié avec Viṣṇu-Nārāyaṇa, et leurs légendes sont confondues.

A Bādāmī, dans la véranda du temple rupestre n° 2, nous trouvons une succession de scènes où les deux légendes sont entrecroisées : Kṛṣṇa-Viṣṇu se reposant sous l'arbre Parijāta (conquis sur Indra) avec ses deux épouses, Rukmiṇī et Satyabhamā, et son *vāhana*, Garuḍa ; Kṛṣṇa-Viṣṇu sur Garuḍa ; Kṛṣṇa-Narāyaṇa étendu sur le Nāga Śeṣa ; puis viennent les prouesses accomplies par Kṛṣṇa-Gopāla au Gokula : le petit Kṛṣṇa aux prises avec un oiseau maléfique, suçant la vie de la nourrice démoniaque (Pūṭana), brisant le chariot, tuant le démon-veau et le démon-taureau avec ses mains nues ; Kṛṣṇa ramenant à la surface, dompté, le grand Nāga Kāliya ; finalement une scène bucolique : Kṛṣṇa assis sous un arbre entouré par les Gopas, les Gopīs et les vaches ; on voit aussi Kṛṣṇa livrant bataille à l'armée d'Indra montée sur les éléphants-nuages et une partie de l'épisode de Kaṃsa : Kaṃsa, ayant jeté à terre pour la tuer une petite fille [fille de Yaśodā ?] la voit assumer la forme terrible de Durgā. Dans une autre frise, qui semble légèrement postérieure à la première (c. VIIe siècle) et qui est située sur l'une des portes monumentales conduisant au fort de Bādāmī, on retrouve la même séquence plus développée : quelques exploits sont ajoutés, et les scènes bucoliques montrant Kṛṣṇa-Gopāla au milieu des Gopas et des vaches sont traitées avec plus d'art et de détail. La version vishnouite de la légende krishnaïte apparaît donc déjà bien développée à Bādāmī, avant la fin du VIIe siècle ap. J.-C. — avec cependant une omission importante : l'on n'y trouve aucune scène de musique ou de danse et aucune allusion aux liens particuliers de Kṛṣṇa avec les Gopīs : ni Kṛṣṇa à la flûte *(muralī-dhara)*, ni danse champêtre en compagnie des Gopis *(rāsa-līlā)* : on n'y voit pas non plus Kṛṣṇa volant du beurre *(makhan-cor)* ni subtilisant effrontément les vêtements des Gopīs pendant leur bain

Les vaches représentent probablement les nuages, et Viṣṇu est représenté comme leur pasteur. La coïncidence est curieuse, surtout si on la rapproche de Meghadūta v. 49 où il est question de « Viṣṇu en vêtements de bouvier *(gopaveśasya viṣṇoḥ)*. N. M. CHAUDHURI, *o. c.* p. 138 rejette l'hypothèse de l'origine védique du dieu bouvier, et se rallie à l'opinion de BHANDARKAR, partagée par la quasi-totalité des critiques modernes qui voient en Kṛṣṇa-Gopāla une divinité indépendante, d'origine Abhīra.

1. Cf. BURGESS, *Rock-cut temples at Bādāmī in the Dekhan* IA vol. 6 (1877), p. 364 f. ; A. BANERJEA, *Bas-reliefs of Bādāmī*, Calcutta 1928 ; R. S. PANCAMUKHI, *Progress of Kannaḍa Research in the Bombay Province* 1941-46 (Kannaḍa Research Institute, Dharwar, 1946).

(cīra-haraṇa) : la relation particulière de Kṛṣṇa aux femmes des pasteurs semble ignorée.

A Paṭṭadkal, environ 12 milles au nord-est de Bādāmī, capitale secondaire des premiers Cāḷukyas et important centre sivaïte, se trouvent une dizaine de temples pour la plupart sivaïtes, mais riches également en iconographie vishnouite, en particulier les deux temples de Virūpakṣa et de Mallikārjuna : sur leurs piliers se trouve retracée la légende de Kṛṣṇa-Viṣṇu, comme à Bādāmī. Mais, ici encore, on ne trouve pas de scènes décrivant les jeux érotiques de Kṛṣṇa-Gopāla avec les Gopīs. PANCAMUKHI qui a étudié ces bas-reliefs estime que, à Bādāmī comme à Paṭṭadkal, la représentation iconographique de la légende de Kṛṣṇa est basée sur les récits du Viṣṇu et du Bhāgavata-Purāṇa[1]. Mais il faudrait alors supposer que les sculpteurs de Bādāmī et de Paṭṭadkal ont volontairement expurgé la légende de toute une série d'événements qui ont reçu dans les Purāṇas le développement que l'on sait. Il est plus simple d'admettre que la version vishnouite de la légende de Kṛṣṇa courante à cette époque au Karṇāṭak ne faisait place qu'à l'aspect héroïque et bucolique de la légende du dieu bouvier, mais excluait les épisodes érotiques, qui, s'ils étaient connus, étaient sans doute jugés incompatibles avec la dignité du Seigneur Viṣṇu-Nārāyaṇa. C'est en effet l'époque où la synthèse vishnouite faisant de Viṣṇu-Nārāyaṇa le Seigneur Suprême adoré des bhaktas dans ses diverses « descentes » *(avatāra)* ou manifestations, tend à s'affirmer comme religion dominante dans l'Inde méridionale aux dépens du jainisme et même du sivaïsme.

Les panneaux en terracotta trouvés à Paharpur au Bengale et étudiés par DIKSHIT[2] semblent appartenir également à la fin de la période Gupta. Mais outre l'incertitude de leur date, ils n'apportent pas d'éléments bien nouveaux en ce qui concerne le développement de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla, à part un panneau représentant un *mithuna* qui a été interprété par Dikshit comme « la première représentation du couple Rādhā-Kṛṣṇa » — interprétation qui ne repose sur aucune preuve. Avant le XIIe siècle, Rādhā n'a pas

1. PANCAMUKHI (*o. c.* p. 62) en tire des conclusions quand à la date du Bhāgavata-Purāṇa, qui devrait donc être antérieure au VIIe-VIIIe siècle avant J.-C. ; la raison qu'il donne : « We have no other recognized popular work except the Bhāgavata on the subject which must have furnished material to the Chalukyan artist of the 7th-8th century » — mais le *Bālacaritam* et l'ancienne littérature tamoule, montrent que la légende était populaire dans l'Inde méridionale avant la compilation du Bhāgavata-purāṇa.

2. K. N. DIKSHIT, *Excavations at Paharpur, Bengal*, Delhi 1938, pl. 27 c. ; cf. aussi A.S.I. for 1926-27 pl. 32 c. et GOETZ, *The Art and Architecture of the Bikaner State* p. 26 f : GOETZ n'accepte pas l'identification du *mithuna* de Paharpur avec le couple Kṛṣṇa-Rādhā.

de place dans l'iconographie, pas plus qu'elle n'apparaît dans la littérature puranique, du moins jusqu'au *Brahma-vaivarta-Purāṇa*, qui ne peut guère être antérieur au XVe siècle. De fait le couple Kṛṣṇa-Rādhā n'apparaît dans l'iconographie qu'à une date très tardive, et seulement dans la peinture rajpute et moghole, à partir du XVIe siècle.

L'examen des matériaux iconographiques et littéraires dont nous disposons tendent donc à prouver que l'absorption du cycle de Kṛṣṇa-Gopāla dans le cycle vishnouite a dû s'opérer dans l'Inde méridionale[1], plus probablement au Karṇāṭak, vers la fin de l'ère Gupta et que cette première synthèse laissait de côté les épisodes érotiques de la légende du Gopāla. Ceci vient corroborer l'opinion de WILSON sur la date relativement tardive qu'il convient d'attribuer aux textes puraniques, Harivaṃśa, Viṣṇu-Purāṇa et Bhāgavata-Purāṇa, qui intègrent ces épisodes à la légende du Kṛṣṇa épique, identifié avec le dieu Viṣṇu-Nārāyaṇa. De ces trois textes, le plus ancien est le Viṣṇu-Purāṇa, dont la compilation ne peut guère être antérieure au VIIIe siècle. Le plus tardif est le Bhāgavata-Purāṇa, qui a dû être composé au Xe siècle[2]. Dans les deux premiers textes cités, le Harivaṃśa et le Viṣṇu-Purāṇa, la légende de Kṛṣṇa-Gopāla est simplement ajoutée à la légende épique de Kṛṣṇa ; les deux sont soudées ensemble par un récit assez confus et alambiqué de la naissance de Kṛṣṇa et Balarāma en même temps que de la Devī (appelée ici *Yoganidrā*) et du transfert miraculeux des embryons entre Mathurā et le Gokula. Dans le Viṣṇu-Purana et le Harivaṃśa, la geste de Kṛṣṇa-Dāmodara et Balarāma et leurs exploits au Vraja, y compris l'épisode du *rāsa-līlā*, sont contés de façon réaliste et en quelque sorte « objective », apparemment sans souci de chercher une excuse à ces histoires ou de leur conférer un caractère plus conforme à la dignité de Viṣṇu-Nārāyaṇa ou une valeur religieuse particulière. Ces épisodes appartiennent désormais à la légende de Viṣṇu-Kṛṣṇa, ils ne sont pas encore intégrés, semble-t-il, au répertoire édifiant de la bhakti vishnouite.

C'est seulement dans les chansons des Āḻvārs tamouls, à partir du VIIIe siècle, que la légende de Kṛṣṇa-Gopāla identifié à Viṣṇu-Nārāyana, devient objet de dévotion. Les Āḻvārs connaissent la plupart des prouesses du Gopāla, « l'enfant de la Mathurā du Nord », mais s'attendrissent particulièrement sur sa geste enfantine — sur l'enfant chéri de Nanda, de Yaśodā et des Gopīs, l'époux bien-

1. Ce n'est probablement pas un hasard, si la première liste des prouesses de Kṛṣṇa-Gopāla apparaît interpolée dans la recension *méridionale* du Mahābharata.

2. Cf. J. FILLIOZAT, *Les dates du Bhāgavata-Purāṇa et du Bhāgavata-mahātmya*, Indological studies in honour of Norman Brown, p. 70 f.

aimé de la bergère NappiNNai[1]. Bien des détails ne coïncident pas avec les récits puraniques et on a l'impression que les Āḻvārs ont puisé à une autre source, lyrique celle-là : les chansons des femmes des tribus pastorales sur l'enfant Kṛṣṇa. C'est en effet le côté féminin de la dévotion krishnaïte qui apparaît pour la première fois dans les poèmes et les chansons des Āḻvārs. Mais si leur dévotion à Kṛṣṇa-Gopāla est empreinte de sentimentalité et parfois (surtout chez Āṇḍāl) de passion, il ne s'y mêle aucun érotisme. La tendresse des Gopīs pour Kṛṣṇa est fréquemment évoquée, mais non la licence qui caractérise les récits du *rāsa-līlā* dans le Harivaṃśa et le Viṣṇu-Purāṇa. Cet aspect de la légende du dieu bouvier, à l'époque des Āḻvārs, n'est pas encore intégré à la bhakti vishnouite. Il ne le sera véritablement que dans le Bhāgavata-Purāṇa ; là, ces épisodes apparaissent dans une toute autre lumière, empreints de signification mystique, et font alors figure de « grand mystère » où le Dieu insondable, le Seigneur Kṛṣṇa manifeste de façon sublime et incompréhensible pour le commun des mortels, la tendresse infinie qu'il porte à ses dévots.

Le fait que la geste propre au dieu bouvier n'ait été que progressivement et tardivement intégrée à la geste épique de Kṛṣṇa, puis à la bhakti vishnouite, ne signifie pas que cette geste était inconnue ou peu connue dans la tradition brahmanique ancienne. Nous avons même la preuve du contraire. Ainsi le nom « Dāmodara », qui n'apparaît pas dans la Bhagavad-Gītā mais qui est fréquent dans l'épopée et dans la littérature sanskrite ancienne, appartient en propre au dieu bouvier, dont Kṛṣṇa semble avoir été un nom secondaire, peut-être simplement un sobriquet relatif à la couleur sombre de son teint. *Dāmodara* signifie littéralement « celui qui a une entrave (à bétail) autour du ventre » (ou peut-être « dont le ventre porte la trace d'une entrave »)[2] : il s'agit évidemment d'un nom de gopa et non de kṣatrīya. Dans l'acte III du *Bālacaritam* attribué à Bhāsa, Kṛṣṇa menant la danse des Gopas est appelé

1. NappiNNai ou PiNNai, « la jeune femme à la belle chevelure », est considérée par les Āḻvārs et toute la tradition tamoule comme épouse de MayoN et belle-fille de Nandagopa et de Yaśodā. Māyon étant identifié à Viṣṇu-Nārāyaṇa, NappiNNai est parfois identifiée à la déesse Nīla-Devī ou Lakṣmī, épouse du dieu Viṣṇu, cf. Āṇḍāḷ *Tiruppavai* vv. 18-20 (Hooper, *Hymns of the Alvars*, Calcutta 1917). Pourtant cette identification est plutôt théorique, il ne semble pas que NappiNNai soit l'objet d'un culte. Il faut noter à ce propos que la tradition populaire du pays Braj fait de Rādhā l'épouse de Kṛṣṇa (et non sa maîtresse, comme le veut la tradition bengalie). Le mariage de Kṛṣṇa et de Rādhā est décrit dans le *Sūr-sāgar* en langue braj, par le grand poète krishnaïte du XVIe siècle, Sūr-Dās.

2. *damana* de la racine DAM° : « subjuguer, contrôler » : un lien pour entraver les pattes du cheval ou du bétail, cf. RV 1.162.8 ; Hindī mod. *dāmanī;* cf. *supra* la description de l'enfant Kṛṣṇa représenté à côté de la Yamunā au musée de Delhi.

simplement de son nom propre, Dāmodara, tandis qu'un autre gopa porte le nom de Dāmaka « celui qui entrave ». Le caractère vulgaire du nom est évident, et il est impliqué dans un passage du *Dūtakāvyam*, un autre drama krishnaïte attribué à Bhāsa, où Duryodhana appelle dédaigneusement Kṛṣṇa « cet esclave Dāmodara »[1]. Le sens vulgaire du nom est aussi impliqué dans un passage du Viṣṇu-Purāṇa (v. 24) ou les Gopīs, irritées contre l'inconstant Kṛṣṇa, déclarent que ce vilain, ce rustre « mérite bien ses noms de Dāmodara et de Govinda ».

Il est probable que l'interférence des deux légendes, celle du Kṛṣṇa de Dvārakā et celle du dieu bouvier du Vraja avait déjà commencé lors de la compilation du Mahābharata, où Kṛṣṇa est souvent appelé Dāmodara, particulièrement lorsqu'il se trouve associé avec Saṅkarṣaṇa (Balarāma) et parfois avec Phālguna (Arjuna)[2]. Dāmodara est mentionné dans Mbh. XII.149, dans la liste des mille noms de Viṣṇu. Les commentateurs expliquent le nom par l'épisode puranique du mortier *(ulūkhala)* auquel Yaśodā avait attaché l'enfant Kṛṣṇa pour le punir : Kṛṣṇa traînant le lourd mortier avait déraciné les deux arbres jumeaux Arjuna (VP. v ; Bh.P. X). Mais cet épisode n'apparaît pas dans l'iconographie ancienne (à Bādāmī et à Paṭṭadkal, non plus qu'à Māmallapuram) et doit être relativement tardif. Une autre explication de ce nom — à vrai dire assez obscure — est mise dans la bouche de Kṛṣṇa lui-même dans Mbh. XII. 347 : ❧

« Désireux d'obtenir le succès par le contrôle de leur sens, les êtres s'efforcent de m'atteindre, moi qui suis le ciel et la terre et le firmament entre les deux. »

Cette explication semble avoir pour but de rapprocher Kṛṣṇa-Dāmodara du dieu Viṣṇu conquérant des trois mondes sous la forme d'un nain *(vāmana)* dans la légende de Bali. Un autre passage encore, Mbh. V. 70, suggère que Kṛṣṇa porte le nom de Dāmodara parce qu'il brille par le « contrôle de soi ». C'est ainsi en tous cas que RAY CHAUDHURI interprète *damād* dans la phrase : *devānāṃ svaprakāśatvād damād dāmodar° vibhuḥ.*

L'importance de Dāmodara et des rites célébrés en son honneur pendant la quinzaine claire du mois de Kārttika est impliquée dans

1. Traduction WOOLNER et SARUP, *Trivandrum plays attributed to Bhāsa*, vol. II, p. 6.

2. Dāmodara est associé avec Phalguna (Arjuna) dans l'épisode de la fête printanière au Khāṇḍavaprastha (Mbh. I.223 f.), suivi par l'épisode de l'incendie de la forêt Khāṇḍava, brûlée par les deux frères, complices d'Agni. Le caractère licencieux de la fête, suivie de l'embrasement de la forêt, suggère qu'il s'agit d'une légende basée sur la célébration du Phāgu ou Holi. Ici Phalguna, censé identique au héros épique Arjuna, n'est autre que Halāyuddha ou Balarāma, le dieu-blanc du printemps.

Mbh.XII.109 où Bhīṣma, discourant sur les mérites de Kṛṣṇa-Viṣṇu, déclare qu'il convient de jeûner le douzième de chaque mois en l'honneur de cette divinité, chacun de ces jeûnes conférant des mérites comparables à ceux d'un sacrifice particulier. Il y a donc équivalence entre le culte de Kṛṣṇa et le culte védique. Le premier mois mentionné est celui de Mārgaśīrṣa, pendant lequel Kṛṣṇa doit être honoré sous le nom de Keśava, et le dernier est celui de Kārttika, pendant lequel il doit être honoré sous le nom de Dāmodara : ce dernier jeûne est dit supérieur à tous les autres et confère « les mérites combinés de tous les sacrifices ». La quinzaine claire du mois de Kārttika est précisément l'époque où les castes pastorales célèbrent les mystères krishnaïtes avec des chants et des danses en l'honneur de Dāmodara-Kṛṣṇa. Le jeûne mentionné dans le discours de Bhīṣma se place deux jours avant la *kaumudī* ou *śārad*, la nuit de la pleine lune de Kārttika, où Dāmodara est censé mener avec les gopis du Vṛndāvana la célèbre danse que le Harivaṃśa appelle *hallīsaka* et le Bhāgavata-Purāṇa, *rāsa-krīḍa*.

Les documents littéraires de l'ère post-Gupta témoignent de la popularité de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla, légende qui devient un thème exploité par la littérature savante en sanskrit, le *kāvya*. Si l'on met à part le *Bālacaritam* attribué à Bhāsa (dont la date reste incertaine), la plus ancienne référence à la légende de Kṛṣṇa-Gopāla, Balarāma et son épouse se trouve dans le *Meghadūta* de Kālidāsa (vv. 48-49) : décrivant au nuage-messager le pays des Kurus *(kurukṣetra)* à l'est de la Yamunā, le yakṣa esseulé dit que là-bas demeure le dieu au teint blanc épris de liqueur forte (Balarāma) avec son épouse Revatī, et aussi, sombre comme le nuage de pluie, « Viṣṇu en vêtements de bouvier » *(gopaveśasya viṣṇoḥ)* décoré de plumes de paon : à l'époque de Kālidāsa, l'identification du dieu Viṣṇu avec le dieu bouvier « au teint sombre comme le nuage de pluie » avait donc déjà commencé, au moins en littérature.

Le *Śiśupāla-vadha* composé par le poète Magha vers 700 ap. J.-C. développe sous forme romanesque un épisode épique : la revanche prise par Kṛṣṇa de Dvārakā sur son ennemi Śiśupāla, roi des Cedis (cf. Mbh. III.27). Mais ce roman, composé dans le style du *kāvya* fait une place importante aux exploits galants de Kṛṣṇa et décrit les jeux licencieux auxquels celui-ci se livre avec les femmes des Gopas et autres, en compagnie de son frère Balarāma et d'autres Yādavas. En dépit des sympathies vishnouites de l'auteur, le *Śiśupāla-vadha*, tout autant que le *Meghadūta*, est une œuvre profane : mais il est probable que la légende des jeux érotiques de Kṛṣṇa avec les belles du Vraja était célèbre à la cour comme aux champs, et que les poètes du *kāvya*, vishnouites ou non, y avaient librement recours comme à tout autre récit propre au développe-

ment du *śṛṅgāra-rasa*. De même, dans le *Mahāpurāṇa* du poète Jaina Puṣpadanta, un *mahakāvya* en *Saurasenī Apabhraṃśa* composé au xe siècle au Karṇāṭak, nous trouvons un récit circonstancié de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla, y compris une description du *rāsa-līlā* très proche de celle du Bhāgavata-Purāṇa. Mais Kṛṣṇa-Gopāla apparaît dans le Mahāpurāṇa sous les traits d'un héros purement humain : les amours de Kṛṣṇa sont traités comme un thème profane.

Des trois drames krishnaïtes attribués à Bhāsa[1], seul le *Bālacaritam* concerne la légende de Dāmodara-Kṛṣṇa : ici le thème central est le *Kaṃsavadha*. Le passage de la Yamunā par Devakī (et non Vasudeva) portant le bébé Kṛṣṇa est représenté au premier acte. Le deuxième acte met en présence Kaṃsa et la redoutable déesse Durgā-Kārtyāyanī, qui s'apprête à se venger de lui. Au troisième acte, plusieurs épisodes de l'enfance de Kṛṣṇa sont évoqués par des Gopas du Gokula[2], puis on voit entrer le bouvier Dāmodara qui vient « mener la danse circulaire faite pour les Gopas ». Mais il n'est pas question de jeux érotiques avec les femmes des Gopas ; l'auteur du *Bālacaritam* semble ignorer complètement la relation particulière de Kṛṣṇa aux femmes de la tribu, comme l'ignoraient les sculpteurs de Bādāmī et de Paṭṭadkal. Peut-être ces légendes n'étaient-elles pas acceptables pour un « pieux krishnaïte »[3] comme l'auteur du *Bālacaritam*. Si elle expurge de la légende krishnaïte les épisodes érotiques, la version du *Bālacaritam* souligne l'association de Dāmodara avec l'eau, avec la prospérité des pasteurs et la fertilité du bétail[4] : il est certain que cette version n'est pas basée sur les récits puraniques, mais plutôt sur les traditions des castes pastorales. Le rôle joué par la déesse Durgā-Kārtyāyanī dans cette version est caractéristique : la redoutable déesse, suivie de son

1. *Dūtakavyam*, WOOLNER and SARUP, *Trivandrum plays attributed to Bhasa*, vol. II, p. 1 f ; *Dūta-Ghaṭotkacam*, *ibid.* p. 17 f ; *Bālacaritam*, *ibid.* p. 109 f.

2. Au début de l'acte III, les Gopas causent entre eux des prouesses accomplies au Gokula par Dāmodara dans son enfance : comment il tua Pūṭana, détruisit le chariot infernal, délivra les deux arbres Arjuna à l'aide du mortier auquel Yaśodā l'avait attaché, comment il tua aussi le démon-âne Dheṇuka et le démon-cheval Keśin. La victoire sur le démon Pralambha déguisé en Gopa est attribuée à Saṅkarṣaṇa (Balarāma).

3. Dans le Prologue, l'auteur du *Bālacaritam* loue « Celui qui était blanc et s'appelait Narāyaṇa dans l'âge *kṛta* ; qui était doré et mesura les trois mondes comme Viṣṇu dans l'âge *treta* ; qui était sombre comme l'herbe *dhruva*, s'appelait Rāma et tua Rāvaṇa dans l'âge *dvapāra* ; qui est maintenant noir comme le collyre dans cet âge *kali* et s'appelle Dāmodara ». A. GAWRONSKI, *Étude sur les sources de quelques drames indiens*, Krakowie 1921, p. 33 f, appelle Bhāsa « un pieux krishnaïte ».

4. Dès que Nanda prend l'enfant dans ses bras, l'eau sort du sable (Acte I) ; dans l'acte III, les pasteurs se disent l'un à l'autre que, depuis que Dāmodara est arrivé au Gokula, le bétail est délivré des maladies, il y a des racines et des fruits en abondance.

armée, fait une apparition majestueuse au début de l'acte II, et déclare qu'elle est née dans la demeure de Kaṃsa (et non dans celle de Yaśodā comme dans les récits puraniques) pour la destruction de celui-ci et de sa race. Les guerriers de Durgā jurent tour à tour d'abattre Kaṃsa comme jadis Skanda tua Tāraka et fendit la montagne Krauñca. Finalement les partisans de Kārtyāyanī déclarent qu'ils vont se déguiser en gopas, non pas pour tuer Kaṃsa mais pour aller contempler au Gokula « les exploits du bienheureux Viṣṇu sous sa forme enfantine » !

Pourtant les Gopas eux-mêmes ne semblent pas avoir conscience que c'est le dieu Viṣṇu qui est né parmi eux. Les vaches sont toujours leurs divinités. La danse circulaire menée par Dāmodara est précédée d'une invocation aux vaches :

« Puisque le soleil est tout-à-fait levé, inclinons la tête en l'honneur des vaches, les mères du monde toujours pleines de nectar... »

Ainsi, dans le *Bālacaritam*, le parti-pris vishnouite de l'auteur se surimpose à une version de la légende du *Kaṃsa-vadha* où la déesse Durgā-Kārtyāyanī joue un rôle dominant, version certainement plus ancienne que les versions puraniques. Ceci expliquerait sans doute de façon satisfaisante la mention que fait Patañjali (sur Pāṇ. III.1.26) de la représentation dramatique de cet épisode : Patañjali dit en effet que Kaṃsa et ses partisans étaient représentés avec des visages noirs *(kālamukhaḥ)* — comme il convient d'ailleurs à des Asuras — et Kṛṣṇa et les siens avec des visages rouges *(raktamukhaḥ)*[1] : si Vāsudeva-Kṛṣṇa et ses partisans sont les champions de Durgā-Kārtyāyanī, la couleur rouge, que toute la tradition attribue à cette déesse, leur convient parfaitement.

La dévotion des Gopas à Durgā-Kātyāyanī, et l'association du culte de Dāmodara-Kṛṣṇa avec le culte de la grande déesse sont impliqués dans l'épisode du *vrata*[2] des Gopīs à la déesse raconté dans le Bhāgavata-Purāṇa X. 22 : Kṛṣṇa vole les vêtements des jeunes Gopis et les cache dans un arbre, tandis que celles-ci se baignent nues dans la Yamunā pendant le mois de Mārgaśīrṣa en vue d'obtenir de la déesse Kārtyāyanī la faveur d'« un époux tel

1. Discuté par KEITH JRAS 1874, p. 1008 ; BHANDARKAR, IA 1874 p. 15.

2. Cf. V. R. R. DIKSHITAR, *Studies in Tamil Literature and History* pp. 300 f, « The Doll festival ». Ce *vrata* est encore vivant dans le Nord en particulier dans la région de Mathurā. L'histoire des vêtements cachés par Kṛṣṇa dans l'arbre Kadamba (*cīra-haraṇa*, histoire qui apparaît seulement dans le Bhāgavata-Purāṇa) est à rapprocher du culte que la tribu primitive des Kols (une tribu dravidienne principalement localisée au sud du Doab (Mirzapur) et dans les monts Vindhya), voue au « Chittariya Bīr », « le *vīra* des lambeaux d'étoffe » : cette divinité vit dans un arbre (il s'agit évidemment d'un ancien *vṛkṣa-devatā*) et les Kols lui rendent un culte quand ils sont

que Kṛṣṇa ». Il s'agit d'un ancien *vrata* encore pratiqué aujourd'hui. Il est mentionné par Āṇḍāl dans le *Tiruppāvai*, sous le nom de *pāvai nōNbu* et connu encoure aujourd'hui en pays tamoul sous le nom de *mārgaḻi nōNbu*. Si Kṛṣṇa est l'« époux » désiré, il est certain que le rite n'a pas d'association vishnouite : il s'adresse à la grande déesse, Umā ou Gaurī, censée épouse de Rudra-Śiva et mère de Ganeśa.

La popularité de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla dans l'Inde méridionale à partir du VIe ou VIIe siècle de notre ère doit être largement due aux chants et aux danses dont les castes pastorales accompagnaient leurs fêtes et leurs cérémonies. Nous en trouvons un écho dans la littérature du dernier *Sangam*, en particulier dans l'épopée tamoule le *Śilappadikāram*, où une version méridionale du *rāsa-līlā* apparaît sous le nom de *Ācciyarkuravai* « Danse des pasteurs »[1] : ici pourtant il ne s'agit pas d'un récit « historique » à la manière puranique, mais de la description d'une danse exécutée par les femmes de la tribu des Ācciyar pour écarter les mauvais présages qui se manifestent dans le bétail. La danse représente les jeux de MāyoN (nom tamoul de Kṛṣṇa[2]) avec son frère Balarāma et sa bien-aimée NappiNNai dans le Vraja sur les bords de la Yamunā, pays d'origine des Ācciyar. Ici encore, il n'y a aucune association vishnouite. Le *Śilappadikāram*, qui est une œuvre profane, raconte la légende humaine de KovalaN et Kaṇṇakī ; celle-ci est le type même de l'épouse chaste et persécutée qui deviendra la déesse Kaṇṇakī ou Pattinī, une forme de la Devī, dont le culte est particulièrement répandu parmi les tribus montagnardes du sud de l'Inde. Le héros divinisé de ces tribus est MurugaN (Subrahmanyam ou Skanda). C'est en son honneur et en l'honneur de son épouse Vaḷḷi, la montagnarde, que les femmes de ces tribus dansent le *kuravai*, tandis que les femmes des pasteurs dédient le *kuravaikūttu* à MāyoN et

attaqués, par exemple par des animaux féroces, en suspendant des lambeaux d'étoffe aux branches de l'arbre. Une autre divinité appelée Bāsdeo (Vāsudeva) et censée demeurer dans un arbre Pīpal, est particulièrement honorée des femmes de la tribu, probablement dans un but de fertilité, de la même manière ; cf. CROOKE, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and of Oudh* vol. III, pp. 312-13. Crooke considère le culte de Bāsdeo comme « une adaptation du culte de Kṛṣṇa-Vāsudeva ». Mais il est plus probable que ces pratiques appartiennent au fonds primitif de la légende du dieu bouvier. Aujourd'hui encore on montre sur la rive de la rivière Yamunā l'arbre Kadamba sur lesquel Kṛṣṇa est censé avoir caché les vêtements des Gopīs : aux branches de cet arbre pendent quantité de lambeaux d'étoffe, qui sont les ex-voto des femmes du pays, venues prier pour l'obtention d'un époux ou d'un enfant.

1. Cf. V. R. R. DIKSHITAR, *The Silappadikāram* (Engl. tr.) Oxford Un. Press 1939, Canto XVII *Ācciyarkuravai ;* aussi *Maṇimekalai,* XIX, 65-6.

2. Cf. V. R. R. DIKSHITAR, *Kṛṣṇa in early Tamil Literature* Indian culture, vol. IV, p. 267 f.

NappiNNai, la bouvière. Le parallélisme entre les deux jeunes dieux danseurs, dont l'un est censé présider à la région des forêts *(mullai)* et l'autre à la région montagneuse *(kuḷindi)*, est frappant.

Dans le *Āccīyarkuravai* du *Śilappadikāram*, NappiNNai « à la belle chevelure » danse au centre, ayant à gauche MāyoN et à sa droite Balarāma, bien qu'elle soit censée être l'épouse du premier (qui devrait donc être à sa droite). On reconnaît le célèbre trio adoré à Purī : Subhadrā ayant à sa droite Balarāma et à sa gauche Jagannāth (Kṛṣṇa) dont elle est censée être la sœur... La première représentation iconographique de ce trio (dont les idoles originales sont censées avoir été en bois, tout comme les statues actuelles) se trouve dans l'Inde méridionale, dans un bas-relief Pallava de Māmallapuram.

L'examen et la comparaison des sources d'origine diverse que nous avons pu utiliser prouve que le dieu bouvier, Dāmodara-Kṛṣṇa, appartient au fond le plus ancien des croyances hindoues et que son culte, au-delà des formes actuellement observables, plus ou moins brahmanisées, plonge ses racines dans la pré-histoire religieuse de l'Inde. L'examen des sources montre aussi qu'il ne s'agit pas d'une divinité isolée : au contraire, Kṛṣṇa-Gopāla appartient à une série bien connue de divinités pré-aryennes avec lesquelles il est étroitement associé : Paśupata-Rudra, la grande déesse Durgā ou Umā, le dieu à la charrue Halāyudha ou Balarāma, ancienne divinité d'origine Nāga, enfin Skanda ou Kārttikeya (appelé aussi Viśākha), le jeune dieu né des eaux de la Gangā, dont le caractère et la légende montrent avec le caractère et la légende de Dāmodara-Kṛṣṇa de curieuses analogies. Comme c'est le cas pour Balarāma, Skanda est un dieu très ancien, et il est probable que c'est lui qui a prêté au dieu bouvier, plutôt que le contraire[1].

Certains épisodes de la légende de Kṛṣṇa-Gopāla laissent deviner que son culte se développa en concurrence avec le culte brahmanique d'Indra ; ainsi la fête krishnaïte la plus ancienne, la *Govar-*

1. D'après Mbh. IX. 44, Skanda (Viśākha, Kārttikeya) est né du semen de Śiva tombé dans le feu. Agni, incapable de le brûler, rejeta la divine semence « qui possédait l'énergie du soleil » dans la rivière Gaṅgā. Du sein de la Gaṅgā, l'enfant fut jeté sur le mont Himāvat où il grandit, choyé par les dix *Kṛttika* ou *Mātṛkā*, ses mères adoptives. Ce récit montre l'enfant divin Skanda né des eaux de la Gaṅgā, comme (probablement) l'enfant divin Dāmodara-Kṛṣṇa des eaux de la Yamunā. Skanda ou « Besākho » apparaît tôt dans l'iconographie de Mathurā : un bas-relief de l'époque Kuṣaṇa déposé au musée de Mathurā le représente comme un jeune garçon monté sur un paon — l'oiseau danseur des forêts — qui devient ensuite son *vāhana* ; cf. Diskalkar, *Some brahmanical sculptures in the Mathurā Museum* JUPHS vol. V (1932) p. 48-49. Kṛṣṇa-Gopāla n'a pas de *vāhana*, mais les plumes de paon dont il est décoré (sans que sa légende indique rien à ce sujet) sont peut-être un emprunt à Viśākha.

dhana-pūjā, commémore la victoire du bouvier terrestre, Kṛṣṇa-Gopāla, sur Indra, maître des vaches célestes que sont les nuages de pluie. S'il ne peut être identifié avec certitude avec Vāsudeva-Kṛṣṇa, le « dieu des dieux » adoré par la secte des Bhāgavatas, le dieu bouvier présente des ressemblances avec Nārāyaṇa (lui-même identifié au dieu védique Viṣṇu), en particulier son origine aquatique et sa couleur : sorti des eaux de la Yamunā, Dāmodara-Kṛṣṇa en a la couleur, tout comme Nārāyaṇa, dit *Perumāl* « le Noir » dans l'ancienne littérature tamoule, a la couleur de l'océan dont il sort. Il semble que l'entrée de Kṛṣṇa-Gopāla dans le cycle de Viṣṇu-Nārāyaṇa se soit accomplie lentement, vers la fin de l'ère Gupta, en dehors de l'aire géographique où son culte avait pris naissance et en dehors des castes pastorales, qui ne furent jamais vishnouites. Célèbre et partout répandue par le chant et la danse, sa légende resta longtemps en dehors de la synthèse vishnouite. Si le dieu bouvier vient des rives de la Yamunā, s'il est « enfant de la Mathurā du Nord », c'est pourtant dans l'Inde méridionale qu'il fit fortune et que sa légende, tout imprégnée de ses origines primitives, fut progressivement décantée et assimilée par la bhakti vishnouite. Ce processus s'achève, dans le sud, vers le xe siècle, avec la compilation du Bhāgavata-Purāṇa, véritable Bible krishnaïte, qui sera le point de départ du développement du vishnouisme médiéval et moderne dans l'Inde entière.

Paris.

THE ṚGVEDIC ORIGIN OF THE STORY OF NACIKETAS (*Ṛv.* X.135)

BY

† H. D. VELANKAR

1. The Ṛgvedic hymn namely X.135, has often been discussed in its relationship with the Upaniṣadic story of Naciketas found in the *Kaṭha Upaniṣad.* I offer below a few remarks on the same.

2. On a close observation it will be found that the story of Naciketas as presented in the *Kaṭha Upaniṣad* has a clear resemblance with the story which forms the basis of the Ṛgvedic hymn X.135. The few main factors of the story are unmistakably common to both: The first of these is the deplorable behaviour of a father who, evidently in a fit of bad mood, sends his young son i.e., proposes to do so, to the realm of Yama where the ancestors happily live along with the gods under the rulership of Yama. The second is that the boy somehow secures his entrance to the realm of Yama, succeeds in pleasing him and secures his return to his home. In both the stories the boy is slightly annoyed at the father's behaviour at first, but later feels attracted to him owing to his natural love for him. In both again we find Yama's sympathetic inquiry about the boy and his adventure and the hospitality which Yama extends to the boy.

3. In the Ṛgvedic story the ancestors themselves do not figure in the latter part of it, their place being taken by their king Yama. Nor are we told about the occasion on which the boy was proposed to be sent to the old ancestors in the kingdom of Yama. Yet it is evident that it was in a fit of displeasure that he was thus proposed to be sent by his father. The words *cáranīam pāpáyā amuyá* used of the father in v.2 leave no doubt about the unnaturalness of the father's behaviour, even though the boy is trying to put a charitabe interpretation upon it by saying that it was due to his greater love (!) for his ancient forefathers. The words *purāṇā́m ánu venati*

in v.1 and *purāṇā́m anuvénlanlaṁ* in v.2 need not be interpreted as ironical; they merely convey that the father had a greater regard for his old ancestors than for his young son and this has naturally raised a feeling of jealous displeasure in the boy *(asūyán abhyàcāka-śam)*, who however soon rose above this temporary inadvertance and began to entertain his natural affection for his father *(tásmā aspṛhayam púnaḥ)*. That the father had ultimately meant his son to go to Yama the king of the ancestors (Purāṇas) is to be gathered from the reference to Yama in v.1 and v.7. The first mentions that the old ancestors whom the father loved lived happily with Yama who enjoyed his immortal drink along with the gods under the shade of a thickly leaved tree and this may be considered as a figurative description of Yama's happy abode. That this is so is confirmed by v.7 which mentions a mansion of Yama *(devamānám sádanam)* where he was praised with glorificatory hymns to the accompaniment of instrumental music.

4. Hereafter however, the two stories branch off in different directions, though the common source of the two is not completely obscured. In the Ṛgvedic story the boy prepared a new and strange chariot (v.3) for himself in which to travel to Yama's palace and this he did with the help of his mental powers *(mánasā)*. The boy then mounted upon it without actually knowing the exact place where Yama's palace was situated *(ápaśyan)*, but being absolutely certain that his new wonderful chariot would take him to his destination by means of its mysterious powers. In v.4 we get some suggestion about the nature of this chariot. Here we are told that the boy started his chariot away from the priests and that a Sáman well placed in a boat started after this chariot, evidently to help it when necessary. The whole atmosphere is surely that of a sacrificial session. The boy did not know what regions he may have to traverse in the course of his journey and so as a matter of precaution he also prepared a boat in the form of a Sáman in case there were rivers to be crossed on the way. This Sáman was to assist the chariot and is itself placed in a boat which alone can be really helpful to the chariot. In the next stanza (v.5) this Sáman as a boat seems to have been called an *anudéyī* (a supplementary gift) which was to go after the chariot. This would mean that the chariot itself was conceived as *déya* or a gift by some one to some one. The description of the *anudéyī* in v.6 is characteristic of a Sáman, the front or the commencement being extensive and the rear being a complete exit, the two corresponding to the Prastāva and the Nidhana. Thus we may infer that the boy's *rátha* was a Ṛk or a collection of Ṛks and the Sáman based on

it was the *naú*, both the container and the contained being conceived as identical; or perhaps the Sáman placed on a boat was the Sáman being based upon basic Ṛks or the Yonis, these latter being called *naú* or a boat, as distinct from the hymn itself which is called a *rátha*. For such an idea we may compare *yajñám vimáya kaváyo manīṣá ṛk-sāmábhyām prá rátham vartayanti* at Ṛv. 10.114.6.

5. After having known the nature of the *rátha* which the boy had prepared for his journey we have now to find out why the Sáman based on it was called *anudéyī*, implying thereby that the *rátha* itself was conceived as a *déya* or the main gift. In this connection I draw attention to the significant word *mánasā* in *yám rátham mánasā ákṛṇoḥ* in v.3 and suggest that all this journey to the world of the *pitáraḥ* and their king Yama was a mental or imaginary affair and that as the next stage the boy offered this chariot itself as a substitute for himself. This of course implies that the boy was offered as a *déya* to his *Pitáraḥ* by the father, but I think this is a very legitimate conclusion from the actual wording of the hymn. We are further to understand that Yama to whom this substitute was offered was highly pleased with the boy (vv. 4-6) and felt quite happy at being *decorated with the giraḥ (gīrbhiḥ páriṣkṛtaḥ)* and on hearing the flute being sounded *(iyám asya dhamyate nāḷīr)*, the first being a reference to the Ṛk hymn and the other to the Sáman which was sung on it (v. 7). We are naturally here reminded of another boy namely Rohita who had similarly offered a substitute for himself, this time of a different type in view of the nature of the gift, to serve a double purpose namely fulfilment of the father's promise and liberation of his own person.

6. It will be seen that this same basic story with its sacrificial setting has been utilised by the author of the Kaṭha Upaniṣad, but for a different purpose, namely the demonstration of the futility of all worldly pleasures to be obtained from sacrifices in comparison with the knowledge of the self. To make the story more attractive, the father is represented as offering a sacrifice called the *sarvavedas*, in which all the (important) property is to be donated to the Brahmins by the sacrificer. Further to give a little colouring to the ungenerous nature of the father the Dakṣiṇā which he gives is described as one which had only the appearance of a Dakṣiṇā, but was in reality a rank deception. The boy, the principal figure of the story, being of an honest temperament, mildly but persistently puts an impertinent question to his father, indirectly suggesting that the Dakṣiṇā which was being offered was a fraud and that it should be replaced by a really valuable gift which could take the place of the *sarvavedas*. This could only be a son and hence the

question (whom will you give me?). The guilty conscience of the father, however, exasperates him and in a fit of anger he declares that the boy was to be given as a Dakṣiṇā to Yama! The boy at first felt a little disappointed since he had expected to be given in adoption to some mortal Brahmin, but his natural affection for his father soon asserted itself and he coolly proceeded to fulfil the father's promise.

7. The author of the Upaniṣad does not bother to tell us how the boy effected his entrance into Yama's world and at once proceeds with his story representing Yama as a very hospitable host. As such Yama makes an offer of three boons to the boy as a sort of compensation for the three nights during which the boy was made to wait before he could meet Yama. The first of the three was naturally utilised by the boy for securing his return to his father; the second pertains to a sacrificial rite called the Nāciketa Citi, thus confirming the sacrificial atmosphere and setting of the original story. It is only in the third boon that the author of the Upaniṣad gives a new twist to the story in keeping with the general trend of the spirit of the Upaniṣadic thought. It may be noted here that the sacrificial ritual is not yet wholly condemned, but recommended, along with the knowledge of Self, for all those who yet cared for the Svarga.

8. The Ṛgvedic story-teller had the purpose of glorifying the Ṛk and the Sāman, while that of the Upaniṣadic author was to glorify the knowledge of the Self side by side with the sacrificial ritual. Accordingly the imaginary means of the chariot of the Ṛk helped by the boat of Sāman was devised by the Ṛgvedic author for undertaking a journey to the world of Yama, while in the Upaniṣad a lively conversation between the boy and Yama stressing the futility of worldly pleasures and the importance of the knowledge of the Self, was arranged. The conversation was dropped in the Ṛgvedic story and the account of the journey together with its double means was dropped in the Upaniṣad as these were of no account to the respective story-tellers. But the frame of the story and its sacrificial environment remain the same.

9. In conclusion it may be remarked that the basic motif of the story namely an absurd promise of a gift made by the father about his son and its ingenious fulfilment by the latter seems to be an old one and was evidently at the basis of the story of Hariścandra in the *Aiteraya Brāhmaṇa*, too. Going a step further, the still wider motif of a father's promise though absurd and extremely difficult of fulfilment, being carried out by the son, is also a favourite one,

but was probably utilised in the post-Vedic or the Epic period. It is seen in the stories of the two great Rāma figures, the Dāśarathī and the Jāmadagnya, the one undertaking an exile in a forest for fourteen years and the other killing his own mother, for fulfilling their fathers' absurd promises.

10. The text and an annotated translation of the hymn are appended for a ready reference:

Ṛv. X. 135 Text and Translation

The Boy to Yama:

yásmin vṛkṣé supalāśé
deváiḥ saṁpíbate yamáḥ /
átrā no viśpátiḥ pitā́
purāṇā́ṁ ánu venati // 1.

Here, where Yama drinks happily with the gods on a tree thickly covered with leaves, our father the lord of the house, loves the ancient ones. 1.

purāṇā́ṁ anuvénantaṁ
cárantam pāpáyāmuyā́ /
asūyánn abhyàcākaśaṁ
tásmā aspṛhayam púnaḥ // 2.

While he loved the ancient ones and behaved on this wretched way, I looked at him with jealous displeasure. But I began to long for him again. 2.

Yama to the Boy:

yáṁ kumāra návaṁ rátham
acakrám mánasākṛṇoḥ /
ékeṣaṁ viśvátaḥ prā́ñcam
ápaśyann ádhi tiṣṭhasi // 3.

Without looking ahead you have mounted on that new chariot which has a single pole, but which can move in any direction, which is without wheels and which you fashioned with your mind, O Boy. 3.

yáṁ kumāra právartayo
rátham víprebhyas pári /
táṁ sámánu právartata
sám iṭó nāvy áhitaṁ // 4.

After it was placed in a boat, the Sāman closely followed from behind that chariot which you, O Boy, started away from the priests, away from here. 4.

káḥ kumārám ajanayad
rátham kó niravartayat /
káḥ svit tád adyá no brūyād
anudéyī yáthā́bhavat // 5.

Who created this boy? Who completely moved out the chariot? Who indeed can speak out to us how the supplementary gift behaved (i.e. moved)? 5.

yáthā́bhavad anudéyī
táto ágram ajāyata /

The front (of the chariot) turned just in the direction where the

purástād budhná ástalaḥ
paścán niráyaṇaṁ kr̥tám // 6.

supplementary gift moved. The bottom was spread out in front; the exit was made behind. 6.

The Boy:

idáṁ yamásya sádanaṁ
devamānáṁ yád ucyáte /
iyám asya dhamyate nāḷír
ayáṁ gīrbhíḥ páriṣkr̥taḥ // 7.

This is the abode of Yama which is called the mansion of the gods. Here is the trumpet blown for him; here is he adorned with hymns. 7.

X.135 *(Notes)*

(1) Yama's world is metaphorically described here as a 'tree thickly covered with leaves'; cf. the famous tree with two birds on it at 1.164.20,22. The shady foliage of the tree suggests the happy and prosperous circumstances in which the residents live and which are partly described ad 10.14.2-3; 10.154.1. *viśpátiḥ pitá́* is the father of the boy-hero of our story, viz. the human sacrificer, the head of the family, as at 7.55.5. *Purāṇán ánu venati:* These are the words of the boy who is thus trying to account for the wretched, unfatherly behaviour of his father who has decided to send him to his early ancestors living happily with Yama. Supply *pitŕn* after *purāṇán;* cf. *pū́rve pitáraḥ* at 10.14.2.
(2) The words in *a* explain the reason of what is said in *b*. The father was behaving in a wretched manner since he loved his ancient fathers more dearly than his own son; this is why he was ready to sacrifice the interests of his son for the sake of pleasing his ancient fathers, at least in an ostensible manner; so the boy argues either to himself or to Yama after being asked about the reason of his visit to Yama's world. The third line records the result of the father's behaviour on the mind of the boy namely that he felt jealous about the ancient fathers and looked at his own father with a feeling of jealous displeasure. The fourth line explains however, how the natural instinct of love for a father proved stronger than the temporary feeling of jealousy and displeasure and how therefore, he began to love him *as before (púnaḥ). anuvénantam-ánu venati:* The root seems to convey 'loving as an after thought', 'loving after having disliked' also at 4.18.11. *pāpáyā amuyā́: pāpáyā* is adverbial instrumental meaning 'in a wretched, evil manner'; cf. 1.29.5; 10.85.30. The word *pāpá* in the *Ṛgveda* seems to have expressed the positive side of 'meanness, wretchedness' which stoops to low acts, while *aprašastá* and *níṣṭya* (cf. 2.41.16 ; 4.28.4 and 8.1.13) refer only to its negative side.

Thus *pāpá* is one who wantonly and unrepentently indulges in a mean behaviour; cf. 1.190.5; 4.5.5; 10.10.12; also *pāpáḥ saṁkalpáḥ* 10.164.5; and *pāpṭḥ tanvàḥ* at 10.108.6. *pāpatvá*, however, may not have conveyed this positive side, as its use at 7.32.18; 7.94.3 and 8.19.26 shows. In the second of these three passages the word is coordinated with *abhiśasti* and *nid*, while in the third it is mentioned with *abhiśasti* alone. These two are not of one's own making and hence *pāpatvá* means only 'misfortune' such as is caused by slander and curses by others. The two halves of the last stanza (8.19.26) seem to make this distinction between *pāpatvá* and *pāpáyā́* quite clear: — 'I may not expose you, O god, to imprecation nor to wretchedness, O Reliable one! My singer shall not be (ignorant), ill-placed, O Agni, or given to wretched behaviour'. Here the poet tells Agni what he would do if the god would exchange places with him! He would not expose him to dangers whose source does not lie within oneself and these are *abhiśasti*, *nid* and *pāpatvá*. The second half says that he would also guard him against dangers that arise from oneself: These are 'ignorance', which is followed by 'straightened circumstances' like poverty and which very naturally lead to *pāpáyā* or wicked behaviour. In short *pāpáyā amuyā́* in the passage under discussion must be taken to refer to intentional wickedness or meanness and this evidently suggests the father's intention to send the boy to Yama's kingdom while yet alive as a sort of disproportionate punishment to him for some offence which is not mentioned. It may have been some impudent question about a wrong procedure in the ritual as in the story of Naciketas. *asūyán:* The *asūyā* or 'jealous displeasure' is due to the father's apparent greater regard for the dead ancestors when compared with his living son. *abhí acākaśam:* supply *pitáram* to which *tásmai* in the next line refers. *aspṛhayam púnaḥ:* i.e. after the temporary fit of jealous anger had receded, 'once more loved him as before', says the boy.

(3) After listening to the narration of what had happened to the boy by the boy himself in vv.1 and 2 some one, probably Yama asks him how and with whose help he undertook the journey to the distant and unknown world of the Pitṛs, when the boy presented before him the wonderful vehicle in which he had travelled. On seeing it Yama exclaims with a feeling of wonderment and admiration and this is recorded in vv. 3-5. The wonderful new chariot which the boy prepared by means of his imaginative mind *(mánasā)* is no other than the Ṛk, or Ṛk-stoma. This chariot had no wheels and yet moved about at the will of its maker. It was possessed of a single pole and yet it could advance in all directions. Generally the chariot moves only in the direction in which the *īṣā́* or

yoke-pole is fixed. This chariot could proceed even in the opposite direction of the *īṣā́* or both to its right and left. *ápaśyan ádhi tiṣṭhasi:* This is a still greater wonder. A man mounts upon a chariot, looking in the direction towards which he wants to go. Here, however, the boy who mounted on it did not know the direction in which Yama's kingdom lay, where he was asked to go to meet the ancestors. Hence he did not look in any direction *(ápaśyan).* He merely wished and this wonderful self-propelled chariot took the owner where exactly he wanted to go. In order to know the true nature of this wonderful chariot we should take note of a similar chariot produced by wise sages of the hoary past; cf. *yajñám vimáya kaváyo manīṣā́ ṛ́ksāmā́bhyām prá rátham vartayanti* 'having carefully measured the sacrifice by means of their potent thought, the kavis start the chariot with the help of Ṛk and Sāman'; Ṛv. 10.114.6 *cd.* In the Ṛgveda the *manīṣā́*, especially of the great kavis, signifies a very potent mystic thought which can comprenhend ordinarily incomprehensible things and work out miracles; see e.g. 3.38.1-2; 10.129.4. Our *mánasā* corresponds to this *manīṣā́;* this and the mention of the *sā́man* in the very next stanza very naturally lead to the conclusion that the wonderful chariot of the boy was a composition of a hymn consisting of Ṛk stanzas.

(4) *prā́vartayaḥ* 'started it on its journey'. *víprebhyas pári:* 'away from the priest-poets' who were officiating at the sacrifice. This would show that the scene of the story is laid at the sacrificial session of the father. This is quite similar to the story of Naciketas which commences with a *sarvavedas* sacrifice. The chariot namely the Ṛk composition was started by the boy away from the sacrificial yard towards its destination viz. the ancestors in the world of Yama. After it, the *sā́man* too went forward from here i.e. from the sacrificial yard, being placed in a boat. *nāví áhitam* is significant; the *sáman* was placed in a boat and was made to follow the chariot of the Ṛk-composition. This was a sort of precaution taken by the boy for the safe journey of the chariot, the exact nature of which was unknown. So, the arrangement of a boat was made in case there were waters to cross on the way to Yama's world. The Sāman follows i.e. is based on the Ṛk-stoma, and the individual *ṛ́caḥ*, the *yoni*, on which it is sung, are here conceived as a boat. The *rátha* is the hymn composed in Ṛks, and is supposed to be different from the basic stanzas, the yonis of the *Sáman.* The former is recited in three accents while in the latter the accents disappear and the individual letters undergo modification and receive padding here and there in the course of the melody of the song. For such a boat see Ṛv.2.16.7*a* and 2.42.1.

(5) Yama inquires about the father of this wonderful boy. Sāyaṇa thinks that the question is derogatory to the father who sent such a boy to him; cf. *adhikṣepe kiṁśabdaḥ īdṛśam bālam yamasamīpam prahiṇvan katham pitā samīcīnaḥ syāt.* But probably the question only expresses wonderment at the father's performance, namely the creation of such a boy of a wonderful creative faculty. I may compare 4.17.4*ab* also 6.19.1; 7.62.1. *níravartayat:* This is the second stage in the journey of the *rátha*, the first being expressed by *prá avartayaḥ* in v.4. In the second stage the *rátha* was wholly out of the sacrificial precincts and heading towards its destination. In the last stanza (v.4) we were told that the Sáman placed in a boat followed closely after the *rátha*, which owing to the mention of the *sáman* could be easily determined to be the *Ṛk*. In the present stanza this *sáman* is evidently called an *anudéyī;* the words *anudéyī yáthā-bhavat* seem to refer to the words *ánu prá avartata* in v.4. The questioner wants to know how this *sáman*, which started on its way immediately after the *rátha*, moved or behaved. But he employs the very significant word for it and from this we can see that the speaker meant to say that the *rátha* was the *déya* or the chief gift and the *sáman* in the boat was an *anudéyī* or a supplementary gift. The word *anudéyī* is employed along with the word *nyócanī* in the Sūryā-vivāha Sūkta at 10.86.5. Of the two, *anudéyī* was a part of the principal gift, namely the gift of a bride, while the *nyócanī* (from *ni*+*uc*) is only a temporary companion of the bride, meant to stay with her until she becomes familiarised in the new atmosphere. Literally the word means 'one who helps in becoming familiar'. *anudéyī* goes as a part of the possession of the bride, as her paraphernalia; but the *nyócanī* is only a friend, a companion (a *sakhī* and not a *dāsī*). The word *anudéyī*, therefore, in our stanza, must mean that the *rátha* or the Ṛk-stoma which it followed was to be meant the principal gift to Yama, to which the *sáman* was added to make it complete and perfect. Now if we remember that originally the boy himself was conceived as an unusual and unnatural gift offered by the evil-intentioned father to Yama, we can easily see that the clever boy prepared an acceptable substitute for himself; and this was the *rátha* in the form of the Ṛk-stoma supplemented by the *Sáman* in the boat. All this was created by the imagination of the boy as we saw above from the word *mánasā* in v.3. Yet it is also true that the boy mounted upon this imaginary vehicle and confronted Yama, as is further seen from the word *ádhi tiṣṭhasi* in v.3 and Yama's address to him in v.4, where the vocative *kumāra* is employed. Here then we have a clue to the whole story. Like the boy Rohita in the Brāhmaṇa story of

Hariścandra, our Kumāra devised a substitute for himself in the form of a Ṛk-stoma allied with a *sáman* and offered it to Yama, personally visiting him, in spirit. The reply to Yama's inquiry about the *anudéyī* and its behaviour is given in v.6.

(6) *ágram* is the front of the chariot i.e. of the Ṛk-stoma. It moved according to the needs and guidance of the *anudéyī* or the *Sáman.* This is as it should be; the *Ṛk-yoni* must yield itself to the operations of the Sāman and must undergo changes in its wording and some padding of syllables here and there, according to the needs of the melody. In *cd budhnáḥ átataḥ* refers to the first part or the *prastāva* of the *Sáman* which is more extensive than the other parts, while the *nirayáṇa* is an allusion to the last or the shortest part of it, namely, the *nidhana.* Both these i.e. *budhnáḥ* and *niráyaṇa*, are of course of the *Anudéyī* viz. the *Sáman.* Perhaps in the context of the vehicle, *ágra* or the entrance is in the chariot, while the *niráyaṇa* or the exit is in the boat. One is in the front, the other is in the rear.

(7) The visionary boy is admitted to Yama's palace by Yama himself and in v.7 the boy describes what happened there. *devamānám:* It is called the mansion of the gods because the gods too along with the fathers lived happily there in the company of Yama, as we know from v.1. *mána* is a mansion, a palace; cf. 7.88.5 (Varuṇa's palace); also the *devánām mána* at 10.27.23. In the concluding portion of his mental excursion the boy reverts to the true form and nature of his creation (namely the *rátha* and the *naú*) and describes how the two, the Ṛk and the Sāman, serve as a means to praise and glorify the great god. *dhamyate nāḷīḥ* refers to the music of the Sāman, while *gīrbhiḥ páriṣkṛtaḥ* expresses the praise of Yama by means of the Ṛk-stoma. In short the boy tells us in this stanza how on meeting Yama in his palace he praised him and pleased him with his composition of Ṛk and Sāman. The author of the hymn leaves the narrative here and we may easily conjecture how as a result of this propitiation the boy returned to his father by Yama's favour and everything ended happily. The words *tásmā aspṛhayam púnaḥ* in v.2 leave no doubt about it.

Bombay.

EIN BEITRAG ZUR ÜBERLIEFERUNG VOM *STHAVIRA ŚROṆA KOṬIVIṂŚA*

VON

Ernst WALDSCHMIDT

atṭho ca vutto aṭṭā ca anupanīto[1]

Der Buddha hat eine Anzahl seiner Jünger durch die Erklärung ausgezeichnet, sie stünden in dieser oder jener hervorstechenden Eigenschaft an der Spitze seiner persönlichen Schüler. Śāriputra war nach seiner Aussage der erste in Hinsicht auf Erkenntniskraft (Einsicht, *prajñā*), Maudgalyāyana in Hinsicht auf Wunderkraft *(ṛddhi)*. Einen dritten, den Sthavira Śroṇa Koṭiviṃśa (Pāli : Soṇa Koḷivīsa [Koṭivīsa]) erklärte er für den ersten in Hinsicht auf Energie *(vīrya)*[2]. Im Aṅguttaranikāya des Pāli-Kanons gibt es ein nach dem Mönche Soṇa benanntes Sutta[3], dessen besonderes

1. Diesen Satz (s. unten S. 787) dürfen wir als Motto der bewunderungswürdigen wissenschaftlichen Leistungen des zu früh dahingegangenen L. Renou betrachten. Die bei Abfassung des Beitrags daran geknüpfte Hoffnung, dass ihm Verderben *(vighāta)* fern bleiben und langes Glück zuteilwerden möge, ist leider unerfüllt geblieben (Zusatz Oktober 1967).

2. So *Manorathapūraṇī*, Ed. PTS, Bd. I, S. 237 : *atha satthā ... theraṃ āraddhaviriyānaṃ aggaṭhāne ṭhapesī ti.* Über die besondere Qualifikation des Sthavira s. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli Proper Names*, Bd. II, S. 1293, sowie H. BECHERT, *Bruchstücke buddhistischer Verssammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften*, I, Die *Anavataptagāthā* und die *Sthaviragāthā*, Berlin 1961, S. 116. In den Anavataptagāthās rühmt sich Śroṇa Koṭiviṃśa, vom Buddha als der erste unter den die Energie Betätigenden qualifiziert worden zu sein : *agryo 'smy ārabdhavīryāṇāṃ nirdiṣṭaḥ sarvadarśinā.* In Becherts Werk werden auf S. 118-128 die Sanskrit-Gāthās des Sthavira Śroṇa Koṭiviṃśa im Zusammenhang mit ihren Pāli-Parallelen (in *Therāpadāna* 389 bzw. 386, Ed. PTS, Part I, S. 298) behandelt. Vorauf gehen (S. 116 f.) allgemeine Bemerkungen Becherts über Śroṇa Koṭiviṃśa. Auch die Herkunft seines Namens wird besprochen, worauf hier daher nicht mehr eingegangen zu werden braucht.

3. Ed. PTS, Teil 3, S. 374-379. — Der gesamte Text findet sich auch im Abschnitt über den Gebrauch von Leder *(cammakkhandaka)* des *Mahāvagga* (*Vinaya-Piṭaka*, Ed. H. OLDENBERG, Vol. I, S. 182-185). Soṇa hatte behaarte und besonders empfindliche Fußsohlen, was dem Buddha Veranlassung gab, den Mönchen den Gebrauch bestimmter Arten von Sandalen zu gestatten (*V.* 29-30). Dem Abschnitt im Mahāvagga, der dem Soṇa-sutta entspricht (*V.* 13-27) geht ein Bericht über einen Besuch Soṇas beim König

Merkmal das darin vorkommende Gleichnis von der Harfe *(vīṇā)* ist. Fragmente einer Sanskritversion des gleichen Textes, die unter den von den deutschen Turfan-Expeditionen herrührenden Handschriften aus Chinesisch-Turkistan aufgefunden werden konnten, geben Anlass zu der folgenden Betrachtung.

I

Nach dem Pāli-Text wurde der Mönch Soṇa, während er sich einsam im Sītavana bei Rājagaha aufhielt, von Bedenken befallen. Er gehöre zwar, sagt er sich, zu den Schülern des Buddha, die sich der Energie befleissigt hätten, jedoch habe sein Bemühen nicht dazu geführt, sein Inneres restlos von unreinen Neigungen *(āsava)* zu befreien ; ob es nicht besser für ihn sei, der mönchischen Schulung zu entsagen, zu seiner Familie zurückzukehren und im Genuss seiner früheren Reichtümer gute Werke zu tun. Der Buddha, welcher sich auf dem Berge Gijjhakūṭa bei Rājagaha aufhält, erkennt, welche Überlegungen Soṇa anstellt, verschwindet an seinem Aufenthaltsort so schnell, wie man einen Arm zu beugen oder wieder auszustrecken vermag, und erscheint vor Soṇa im Sītavana. Dort hält er dem Mönch sein Verzagen vor und belehrt ihn eines Besseren, indem er sich zunächst bestätigen lässt, dass Soṇa, bevor er Mönch wurde, ein geschickter Harfenspieler war. Daran anknüpfend fragt er ihn nacheinander, ob er die Harfe zum Wohlklang habe bringen können, wenn ihre Saiten (1.) zu locker und (2.) zu straff gespannt waren, was Soṇa beides verneinen muss. Entsprechend führe, verkündet der Buddha, ein Überspannen der Energiebetätigung zur Aufgeregtheit, und ein Nachlassen an geistiger Anspannung, ein Lockern der Energie, zur Bequemlichkeit ; es komme (für einen Jünger) darauf an, ein Ebenmahs an Fähigkeiten zu entwickeln. Nach dieser Belehrung Soṇas durch das Gleichnis von der Harfe hebt sich der Buddha wiederum so schnell, wie man einen Arm zu beugen oder auszustrecken vermag, vom Sītavana hinweg und kehrt auf den Berg Gijjhakūṭa zurück. Damit endet der erste Teil des Sutta, das nach dem Gleichnis von der Harfe *(vīṇā)* auch unter dem Namen Vīṇūpamovāda bekannt ist.

Eine inhaltliche Parallele zu dem behandelten Pāli-Text bietet ein Sanskrittfragment[1] aus den Berliner Turfanfunden mit folgendem Wortlaut :

Bimbisāra in Rājagaha und über seinen anschliessenden Eintritt in den Orden vorauf (*V.* 1-13). Auf diesen Teil der Überlieferung, zu dem ebenfalls ein Sanskritfragment vorliegt, werde ich an anderer Stelle zurückkommen.

1. Rechter Teil eines Blattes im üblichen Pustaka-Format aus Murtuq. In fünf

Kat.-Nr. 1113 M 648 V Schrifttypus VI *b*

1 /// *yena bhagavāṃs=ten=opajagāma upetya bhagavatp[ā]dau śirasā vanditvā ekānte asthād=ekāntasthitam=ā*
2 /// *gatasya pratisaṃlīnasy=aivaṃ cetasi cetaḥparivitarka udapādi yāvantaḥ khalu bhagavataḥ śrāva*
3 /// *[ṇa]sya koṭiviṃśasy=aitad=abhavat jānāti me bhagavāṃ[ś=ce]tasā cittam=iti viditvā bhitas=trastaḥ [sa]ṃ*
4 /// *va prakṣyāmi yathā te kṣamati tath=aitaṃ vyākurū kiṃ manyase śroṇa kuśalas=tvam=abhūḥ pūrve āgārika*
5 /// *tā bhavaṃti api nu tasmiṃ samaye viṇā (valgusva)[r]ā vā bhavati [mano]jñasvarā vā svaravati vā ka*

R

1 /// *[va]lgusvarā vā bhavati manojñasvarā vā svara[vat](ī vā) [ka]-maṇyā*[1] *v[ā] na (bhada)nta ‖ yasmiṃ vā samaye viṇāyā*
2 /// *viṇā valgusvarā vā bhavati manojñasvarā va svaravati va karmaṇyā va evaṃ bhandanta evam=eva śroṇa atyā*
3 /// *samatāṃ pratividdhyasvaḥ tena ca mā manyasvaḥ tasmiṃś=ca mā pramādiṣvas=tatra ca nimittam=udgrahāṇa ‖ [e]*
4 /// *śirasā vanditvā bhagavato=ntikāt=prakrāntaḥ ath=āyuṣmāṃ śroṇaḥ koṭiviṃśo bhagavatā anena viṇo*
5 /// *(v)yapakṛṣṭaḥ apramatta ātāpi prahitātmā viharan=yasy=ārthe kulaputrāḥ keśaśmaśrūṇy=avatā*

Aus V 1 ersieht man, dass eine Person, deren Name im Fragment nicht erhalten ist, sich zum Buddha begibt, ihn ehrfurchtsvoll begrüsst und sich ihm zur Seite hinstellt. Es handelt sich um Śroṇa Koṭiviṃśa, wie sich aus einem Vergleich des bruchstückhaften Wortlauts des Fragments mit zwei in chinesischer Übersetzung vorliegenden Sūtras gleichen Inhalts, nämlich dem Sūtra 254 im *Tsa-a-han-ching (Saṃyuktāgama)*[2] und dem Sūtra 123 im *Chung-a-han-ching (Madhyamāgama)*[3], ergibt. Diese beiden Sūtras stim-

Zeilen doppelseitig mit Charakteren in nordturkistanischer Brāhmī, Typ b, beschrieben; 7,1×22,3 cm gross. Schon bei der Herstellung einer ersten Abschrift hatte Frau Dr. LÜDERS einen Hinweis auf *Aṅguttaranikāya*, Bd. 3, S. 374 ff., gegeben.

1. So statt *karmaṇyā*.

2. T. I., Bd. 2, S. 62 b-63 b.

3. T. I., Bd. 1, S. 611 c-613 a. Zu der Wiederholung des Soṇa-sutta an der oben (S. 773, Anm. 3) erwähnten Mahāvagga-Stelle gibt es eine Parallele im *Saṅghabhedavastu* des Vinaya der Mūlasarvāstivādins (T. I., Bd. 24, S. 184 b-187 b), auf die in einem weiteren Artikel über Śroṇa Koṭiviṃśa zurückzukommen ist.

men sowohl mit dem Sanskrittext wie miteinander[1] in wesentlichen und vom Pāli des öfteren abweichenden Punkten überein, jedoch ist das Madhyamāgama-sūtra ausführlicher gehalten, vor allem, weil es Abkürzungen sich wiederholender Wortlaute vermeidet, die im *Saṃyuktāgama-sūtra* häufig sind. Der Vereinfachung halber beziehe ich mich in der nun folgenden Betrachtung der Texte in erster Linie auf das Sūtra 254 im *Tsa-a-han-ching* und berücksichtige das Sūtra 123 im *Chung-a-han-ching* nur da, wo die Fassung dieser Übersetzung für das Verständnis der Fragmente des Sanskrittextes von Wichtigkeit ist.

Im Unterschied vom Pāli-Text, der als Aufenthaltsort des Buddha den Gṛdhrakūṭa bei Rājagṛha nennt, befindet sich der Buddha nach dem Saṃyuktāgama-sūtra zwar auch in der Nähe von Rājagṛha, aber nicht auf dem genannten Berge, sondern beim Kalandakanivāpa (Eichhörnchenfutter[platz])[2] des Veṇuvana. Śroṇa Koṭiviṃśa dagegen weilt auf dem Berge Gṛdhrakūṭa[3], und man erfährt über ihn, was im Pāli-Text fehlt, dass er ein energisches Training in den Gliedern der Erleuchtung *(bodhyaṅga)* betreibt. Er bleibt jedoch offenbar ohne den erhofften Erfolg, denn genau wie im Pāli kommen bei ihm Bedenken auf. Er möchte nach fruchtlosem Bemühen ins Weltleben zurückkehren und im Genuss des Reichtums gute Werke tun. Wieder erschaut der Buddha, der Gedanken zu lesen vermag, welche Überlegungen der von ihm meilenweit entfernte Śroṇa anstellt. Während er sich im Pāli selbst mit zauberhafter Schnelligkeit in die Nähe seines von Zweifeln befallenen Jüngers versetzt, schickt er im Saṃyuktāgama-sūtra jedoch einen Mönch zu Śroṇa, um diesen zu sich zu rufen[4]. Śroṇa kommt der

1. Die in Chinesisch-Turkistan gefundenen kanonischen Texte gehören ganz überwiegend der Schule der Sarvāstivādins an, was vor allem an Vinaya-Texten nachgewiesen werden konnte, aber auch für die kanonischen Sūtras gelten wird. Nachdem eine grössere Anzahl von Sūtra-Texten identifiziert worden ist, die mit den Texten des *Tsa-a-han-ching (Saṃyuktāgama)* nahezu wörtlich übereinstimmen, ist mit Sicherheit anzunehmen, dass diese Textsammlung eine Übersetzung des *Sarvāstivāda-Saṃyuktāgama* darstellt. Die Zugehörigkeit des Chung-a-han-ching zur Schule der Sarvāstivādins ist kürzlich ausführlich begründet worden in dem Buch des Bhikṣu Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya (a comparative study)*, Saigon (1964). Meine Studie spricht für die Richtigkeit der Annahme, doch sind bisher nur wenige Sanskritfragmente, die zum *Madhyamāgama* gehören könnten, genauer untersucht worden. Die Reihenfolge der Sūtras in einigen für den Vergleich in Frage kommenden Manuskripten stimmt nicht mit der im *Chung-a-han-ching* vorliegenden überein, so dass letzte Klarheit noch nicht erreicht ist.

2. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 1937, s.v. : « A woodland in Veḷuvana. Here food *(nivāpa)* was regularly placed for the squirrels » *(kalandaka)*.

3. Es fällt auf, dass der Text des Sūtra 123 des Chung-a-han-ching den Vorgang nicht in die Umgebung von Rājagṛha, sondern von Śrāvastī verlegt.

4. Dasselbe geschieht im *Madhyamāgama-sūtra*.

Anordnung des Buddha auch sogleich nach und begibt sich zu seinem Meister. Dies ist die oben bereits erörterte Situation in V 1 des Sanskrittextes, wo eine Person (Śroṇa) beim Buddha ankommt und ihn ehrfurchtsvoll begrüsst. Dem bei ihm eingetroffenen Śroṇa hält der Buddha alsdann, in ganz ähnlichem Wortlaut wie im Pāli, vor : Ob er nicht, in der Einsamkeit weilend, die Rückkehr ins Weltleben erwogen habe, in der Überlegung[1], dass er zwar einer der energiebeflissenen Schüler des Buddha sei[2], trotz allem sich aber nicht restlos von unreinen Neigungen habe freimachen können ? Im Pāli bestätigt Śroṇa das einfach mit « jawohl, Herr » *(evaṃ bhante)*. Im *Tsa-a-han-ching*[3] ist davor eingeschoben — und das ist in V 3 des Sanskrittextes erhalten — dass Śroṇa heftig erschrickt[4], als er hört, dass der Buddha seine heimlichsten Gedanken kennt. Der Saṃyuktāgama-Text fügt nun eine im Pāli fehlende höfliche Ankündigung des Buddha an Śroṇa ein, er wolle ihm jetzt eine Frage stellen, wenn es ihm gefalle, möge er antworten[3]. Dahin gehört im Sanskritfragment der Anfang von V 4 : *(praśnam e)-va prakṣyāmi yathā te kṣamati tathaitaṃ vyākuru*. Die anschliessende Frage, ob er als Haushalter früher ein geschickter Vīṇā-Spieler gewesen sei, entspricht im Chinesischen wie im Sanskrit (erhalten ist : *kiṃ manyase śroṇa kuśalas tvam abhūḥ pūrve āgārika...*) ziemlich genau dem Pāli, wo es heisst : *taṃ kiṃ maññasi soṇa, kusalo tvaṃ pubbe āgārikabhūto vīṇāya tantissare ti*. Der Buddha stellt darauf nacheinander die Fragen, ob die Harfe wohlklingende Töne von sich gegeben habe, wenn die Saiten (a) zu straff und (b) zu locker gespannt gewesen seien, was Śroṇa beides verneint. Zum Wortlaut der ersten Frage über den Fall der zu straff gespannten Saiten gehört das Erhaltene in V 5 des Fragments, das sich aus dem Pāli in Verbindung mit Teilwiederholungen in R 1 und R 2 noch ein wenig ergänzen lässt : *(yasmiṃ vā samaye vīṇāyās*[5] *tantiyo 'lyāya)tā*[6] *bhavaṃti api nu tasmiṃ samaye vīṇā (valgusva)rā vā*

1. Hierher gehören die in V 2 erhaltenen Wörter. Die entsprechende Pāli-Stelle lautet a.a.O., S. 375 : *nanu te soṇa rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi : ye kho keci bhagavato sāvakā āraddhaviriyā viharanti ahaṃ tesaṃ aññataro* usw. — Der Sanskrittext muss anschliessend eine Abkürzung durch « wie oben » *(pūrvavat)* vorgenommen haben, da in V 3 die Handlung schon einen Schritt weitergeführt ist.

2. Im Madhyamāgama-Text bezeichnet sich Śroṇa ausdrücklich als den an Energie *(vīrya)* ersten unter den Mönchen.

3. Ebenso im *Chung-a-han-ching*.

4. Zum Wortlaut vgl. *Dīghanikāya*, Ed. PTS, Bd. 2, S. 240 : *bhīto saṃviggo lomahaṭṭhajāto*.

5. *yasmiṃ vā samaye vīṇāyā* ist R 1 erhalten.

6. *atyā* findet sich am Schluss von R 2.

bhavati manojñasvarā vā svaravatī vā karmaṇyā vā / na bhadanta[1].

Von der zweiten Frage, ob sich wohlklingende Töne bei sehr locker gespannten Saiten ergeben hätten (Pāli ... *yadā te vīṇāyā tantiyo atisithilā honti*), ist im Sanskrit (R 1) nur der Schluss erhalten, dessen Wortlaut sich mit dem der voraufgegangenen Frage deckt. Es folgt die Verneinung : *na bhadanta*. Die nächste Frage, ob sich Wohlklang ergeben hätte, wenn die Saiten weder zu straff noch zu locker gespannt gewesen seien, bejaht Śroṇa Koṭiviṃśa sodann mit : *evaṃ bhadanta*. Von der Frage selbst sind im Fragment (Übergang von R 1 zu R 2) nur die ersten und die letzten Wörter vorhanden. Der Buddha schliesst im Chinesischen wie im Pāli die Belehrung an, ebenso führe zu straffe oder zu lockere Anspannung der Energie zu Aufgeregtheit oder Bequemlichkeit[2]. Von der Mahnung, ein harmonisches Verhältnis unter seinen Fähigkeiten zu entwickeln, ist im Sanskrit R 3 einiges erhalten. Es ist zu ergänzen zu : *(tasmāt tvaṃ śroṇa... indriya)samatāṃ pratividdhyasvaḥ tena ca mā manyasvaḥ tasmiṃś ca mā pramādiṣyas tatra ca nimittam udgrahāṇa*[3] « deswegen, o Śroṇa, entwickle (ein Gleichmass an Energie), ein Gleichmass der Fähigkeiten, sei darauf weder versessen noch sei darin nachlässig und nimm dir daran ein Leitbild ». Nach Empfang dieser Belehrung verabschiedet sich Śroṇa Koṭiviṃśa vom Buddha und begibt sich davon. In R 4 finden wir den Abschluss dieses ersten Teiles des Sūtra : *(bhagavatpādau) śirasā vanditvā bhagavato 'ntikāt prakrāntaḥ*. Im Pāli dagegen hören wir, wie oben erwähnt, dass der Buddha im Sītavana verschwindet und sich so schnell, wie man einen Arm zu krümmen und wieder auszustrecken vermag, zurück auf den Berg Gijjhakūṭa versetzt.

II

Ein zweiter Abschnitt des Śroṇa-sūtra berichtet zunächst, dass Śroṇa in Beherzigung der Belehrung des Buddha seine Energie und seine Fähigkeiten in einem ausgewogenen Mahse betätigt. Er erreicht daraufhin bald den Stand eines Heiligen (Arhat), das

1. Im Pāli lautet der Text : *yadā te vīṇāya tantiyo accāyatā honti, api nu te vīṇā tasmiṃ samaye saravatī vā hoti kammaññā vā ti? no h'etaṃ bhante.* Die Verbindung *valgusvaraś ca manojñasvaraś ca* findet sich Mahāvadānasūtra (Ed. WALDSCHMIDT), Vorg. 7e. 1.

2. Im Pāli heisst es : *evam eva kho soṇa accāraddhaviriyaṃ uddhaccāya saṃvattati, atilīnaviriyaṃ kossajjāya saṃvattati.* Dazu gehört am Schluss von R 2 : *evam ēva śroṇa atyā(rabdhavīrya).*

3. Pāli : *tasmā ti ha tvaṃ soṇa viriyasamataṃ adhiṭṭhaha indriyānañ ca samataṃ paṭivijjha tattha ca nimittaṃ gaṇhāhī ti. — pratividdhyasvaḥ* für *pratividhyasva, manyasvaḥ* für *manyasva, pramādiṣyas* für *pramādyasva, udgrahāṇa* für *udgṛhāṇa.* EDGERTON *BHSG* verzeichnet zu *grah* die Imp.-Formen *udgṛhṇa* und *anugṛhṇāhi.*

höchste Ziel des mönchischen Strebens, um dessenwillen, wie es in den Texten heisst, Söhne aus guten Familien aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen. In unserem Sanskritfragment sind aus diesem Beginn des zweiten Abschnitts in R 4-5 noch einige Wörter erhalten, die sich in folgenden zusammenhängenden Wortlaut einordnen lassen[1] : « *Nachdem der ehrwürdige Śroṇa Koṭiviṃśa vom Erhabenen mit dieser Anführung des Gleichnisses von der Harfe*[2] *unterwiesen worden war, verweilte er nun allein, zurückgezogen, beflissen, voll Eifer und (seiner Aufgabe) hingegeben. Während er (aber) allein, zurückgezogen, beflissen, voll Eifer und (seiner Aufgabe) hingegeben verweilte, da erfasste, verwirklichte und erreichte er in der gegenwärtigen Existenz, von sich aus des züchtigen Wandels höchstes Ziel, um dessenwillen Söhne aus guten Familien Kopf- und Barthaare abschneiden, braunrote Gewänder anlegen, in rechter gläubiger Zuversicht aus dem Hause in die Hauslosigkeit ziehen. (Und) er verkündete: Dahingeschwunden ist für mich die Geburt, durchlebt (erfüllt) der züchtige Wandel, getan ist, was zu tun war, ich erfahre nach dieser keine andere Existenz mehr* »[3].

Nach der Pāli-Version erscheint es dem Soṇa, nachdem er die Arhatschaft erreicht hat, angemessen, dem Buddha anzuzeigen, dass er das höchste Wissen erreicht habe[4]. Er begibt sich zum Meister und erklärt ihm, ein Arhat sei sechs Verhaltensweisen (Standpunkten, *ṭhāna*, Skt. *sthāna*) zugeneigt *(adhimutta*, Skt. *adhimukta)*: der Weltentsagung *(nekkhamma*, Skt. *naiṣkramya)*, dem Leben in Zurückgezogenheit *(paviveka*, Skt. *praviveka)*, dem Nichtschädigen *(avyāpajjha*, Skt. *avyābadhya)*, der Vernichtung der Begierde *(taṇhakkhaya*, Skt. *tṛṣṇākṣaya)*, der Vernichtung *(khaya*, Skt. *kṣaya)* des Zufassens (Haftens an der Sinnenwelt, *upādāna*) und dem Unverblendetsein *(asammoha*, Skt. *asaṃmoṣa)*. Wenn jemand nun die Neigung zur Weltentsagung allein auf den

1. Der volle Wortlaut der übersetzten Phrase findet sich *Mahāparinirvāṇasūtra* (Ed. WALDSCHMIDT), § 40. 43-45, sowie *Catuṣpariṣatsūtra* (Ed. WALDSCHMIDT), § 19. 6-7 und § 20. 6-7.

2. Statt des von mir angesetzten *vīṇā-upamā-upanyāsena* könnte, dem Pāli entsprechend, *vīṇā-upamā-avavādena* im Text gestanden haben.

3. *athāyuṣmāṃ śroṇaḥ koṭiviṃśo bhagavatā anena vīṇo(pamopanyāsena*[1] *nirdiṣṭa eko vyapakṛṣṭo 'pramatta ātāpī prahitātmā vyahārṣīt / eko v)yapakṛṣṭaḥ apramatta ātāpī prahitātmā viharan yasyārthe kulaputrāḥ keśaśmaśrūṇy avatā(rya kāṣāyāṇi vastrāṇy ācchādya samyag eva śraddhayāgārād anagārikāṃ pravrajanti tad anuttaraṃ brahmacaryaparyavasānaṃ dṛṣṭa eva dharme svayam abhijñāya sākṣātkṛtvopasaṃpadya pravedayati / kṣīṇā me jātir uṣitaṃ brahmacaryaṃ kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ asmād bhavaṃ prajānāmi).*

4. *yan nūnāhaṃ ... bhagavato santike aññaṃ vyākareyyan ti.*

---

1. Siehe oben Anm. 2.

Glauben *(saddhā*, Skt. *śraddhā)* zurückführen wolle, so sei das falsch, die Neigung zur Weltentsagung gehe aus der Vernichtung, dem Schwund *(khaya*, Skt. *kṣaya)* von Leidenschaft *(rāga)*, Hass *(dosa*, Skt. *dveṣa)* und Verblendung *(moha)* hervor. Ebenso sei es falsch, wenn jemand die Neigung zum Leben in Zurückgezogenheit auf (das Streben nach) Gewinn, Ehrung und Ruhm, und wenn jemand die Neigung zum Nichtschädigen auf das Hängen an Sittengeboten und Observanzen *(sīlabbataparāmāsa*, Skt. *śīlavrataparāmarśa)* zurückführen wolle. Auch diese beiden gingen aus dem Schwund von Leidenschaft, Hass und Verblendung hervor, ebenso wie die Neigung zur Vernichtung der Begierde, zur Vernichtung des Zufassens und zum Unverblendetsein.

Das Śroṇa-sūtra des Tsa-a-han-ching bringt eine ähnliche Auseinandersetzung Śroṇas über die sechs Verhaltensweisen eines Arhat wie der Pāli-Text, führt aber anschliessend noch aus, solange ein Mönch sich auf der Stufe *(bhūmi)* des Lernenden *(śaikṣa)* befinde, sei er der Wesensart *(śīla)* und Organe *(indriya)* eines Lernenden teilhaftig. Wenn er später die Vernichtung der bösen Neigungen *(āsrava)* erreicht habe und über die Eigenschaften eines Arhat verfüge, werde er der einen Arhat charakterisierenden vollendeten *(aśaikṣa)* Wesensart und vollendeter Organe teilhaftig. Der Lernende *(śaikṣa)* sei wie ein kleines Kind, dessen Organe entwickelt werden müssen, bis es die Wesensart und die Organe eines Erwachsenen erlangt habe. So sei der Mönch erst als einer, der ausgelernt hat *(aśaikṣa)*, begabt mit vollendeter *(aśaikṣa)* Wesensart *(śīla)* und mit vollendeten Organen *(indriya)*[1].

An dieser Stelle setzt ein zweites Sanskritfragment ein, das aus dem rechten Eckstück eines Blattes und einem unmittelbar davor gehörigen Mittelstück besteht. Die beiden sich zu einem Textfragment zusammenschliessenden Stücke gehören zu einer in Teil I der 'Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden'[2] unter Kat.-Nr. 412 verzeichneten Handschrift, die eine Sammlung von Sūtras enthält. Die Blattreste[3] ergeben folgenden Wortlaut :

1. Vgl. *Aṅguttaranikāya* (Ed. PTS, Part I, S. 219) : « Der Erhabene hat, o Mahānāma, sowohl die Wesensart des Lernenden wie die Wesensart des Vollendeten verkündet » *(sekham pi kho mahānāma sīlaṃ vuttaṃ bhagavatā asekhaṃ pi sīlaṃ vuttaṃ bhagavatā)* ; F. L. WOODWARD, *The Book of Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya)*, Vol. I, London 1932, S. 199 : « Mahānāma, a learner's morality has been spoken of by the Exalted One, likewise an adept's morality ; *Nyāṇatiloka, Die Reden des Buddha*, Dreierbuch, S. 355 f. : « Die Sittlichkeit des Kämpfers, Mahānāma, hat der Erhabene gelehrt und die Sittlichkeit des Kampfesledigen. »

2. Unter Mitarbeit von Walter CLAWITER und Lore HOLZMANN herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Ernst WALDSCHMIDT, Wiesbaden 1965.

3. Grösse (zusammengesetzt) : 8,5 cm hoch und 13,5 cm breit.

Kat.-Nr. 412 S 462.26 (21)[1] Schrifttypus V

V

1 /// ..vaty=aś[ai]kṣaiś=c=endriy[ai](ḥ) tasya yadi bhṛś[aṃ] ca-[k]ṣu
2 /// vimuktiṃ · paryādad[āti] sthitam=ev=āsya · tac=ci[tt]aṃ
3 /// śyati: [ta]sya yadi bhṛśāḥ śrotravijñeyāḥ śabdā
4 /// (ma)novijñeyā dharmāḥ manasa ābhāsam=[ā]gacchanti
5 /// (a)dhyātmam=aparittaṃ suvi[mu]ktaṃ subh[ā]vitaṃ
6 /// (pa)r[va]taḥ syād=akhaṇ[ḍ]aḥ a[cchi]d[r]aḥ suṣ[i]raḥ[2] [s]u

R

1 /// (cā)layen=n=ainaṃ kaṃpay[e]n=n=ai[n](aṃ) [pa]ści-masyāṃ diśi [u]pa
2 /// (n=ai)naṃ cālayen=n=ainaṃ kampa[ye]n=n=ainaṃ dak-ṣiṇasyāṃ
3 /// (cā)layen=n=ainaṃ kaṃpaye[n=n]=ainaṃ yatas=tata upasaṃ
4 /// (cakṣ)[u]ṣa ābhāsam=āga[ccha]nti · pūrvavad=yāvad=vya-yaṃ
5 /// tath=āpara etad=uvāca sthaviraḥ || naiṣkramya
6 /// [bdha]ḥ ·upādānakṣaya[ṃ] c=aiva ·asaṃmoṣaṃ ca [c]e

Die Rede ist von dem zum Arhat gewordenen Mönch, der zur Erleuchtung erwacht ist und weiss, dass es für ihn kein weiteres Dasein gibt. Der nur teilweise erhaltene erste Satz des Fragments wird folgendes besagt haben: «*Zu der Zeit ist er mit einer vollendeten Wesensart und mit vollendeten Organen ausgestattet*»[3]. Für den anschliessenden Text des Sanskritfragments kommt auch das Pāli wieder zu Hilfe.

Wenn ein Sinnesobjekt, erfahren wir, in den Wirkungsbereich des dafür passenden Sinnesorgans eines Arhats gelangt, bleibt sein Geist davon unberührt, und er vermerkt nur das Dahinschwin-

1. Die Blattnummer ist aus einem weiter unten veröffentlichten Fragment zu erschliessen, das, wie sich aus dem Inhalt ergibt, ein Teil des unmittelbar folgenden Blattes sein muss und das die Blattnummer [22] trägt.

2. *a-suṣiraḥ* 'ohne Hohlräume' zu erwarten. Vgl. *Dhammapada-Commentary* (Ed. PTS, Vol. II, S. 148 f.): *yathāpi ekaghaṇo asusiro selo puratthimādibhedena vātena na samīrati na iñjati na calati.* In dem von D. SCHLINGLOFF herausgegebenen *'Buddhistischen Yogalehrbuch'* (*Sanskrittexte aus den Turfanfunden* VII), Berlin 1964, ist von hohlen *(suṣira)* Baumwurzeln die Rede (127 V3).

3. *(sa tena samayena aśaikṣeṇa śīlena samanvāgato bha)vaty aśaikṣaiś cendriyaiḥ.* In der Parallelstelle im Chung-a-han-ching steht die Übersetzung von *aśaikṣa śīla* hinter *aśaikṣa indriya.*

den des Sinneseindrucks. Dieses Unberührtbleiben wird für jedes der sechs Sinnesorgane (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tast- und Denkorgan)[1] und die zugehörigen Sinnesobjekte (Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke, berührbare Dinge, Objekte des Denkens)[2] einzeln ausgeführt. Nach dem Pāli und mit Hilfe der damit im wesentlichen übereinstimmenden chinesischen Übersetzungen lässt sich der Sanskritwortlaut mit einiger Sicherheit rekonstruieren :

Wenn eine markante, mit dem Auge wahrzunehmende Gestalt in das Licht (den Wahrnehmungsbereich) des Auges gelangt, hebt sie für ihn nicht die Befreiung des Geistes auf, die Befreiung der Erkenntnis (Einsicht); sein Geist nämlich ist fest, selbstbezogen, unbegrenzt, ganz befreit, voll entwickelt, und er nimmt ihr (der Gestalt) Dahinschwinden wahr[3]. *Wenn ausgeprägte, mit dem Ohr aufzunehmende Töne, mit der Nase aufzunehmende Gerüche, mit der Zunge aufzunehmende Geschmäcke, mit dem Tastorgan aufzunehmende berührbare Dinge, mit dem Denkorgan aufzunehmende Objekte des Denkens in das Licht (den Wahrnehmungsbereich) des Denkorgans gelangen, heben sie für ihn nicht die Befreiung des Geistes auf, die Befreiung der Erkenntnis (Einsicht); sein Geist nämlich ist fest, selbstbezogen, unbegrenzt, ganz befreit, voll entwickelt, und er nimmt ihr Dahinschwinden wahr*[4]. In den Texten folgt nun ein Vergleich, der übereinstimmend besagt, wie ein aus massivem Gestein bestehender Berg in Sturm und Regen unerschüttert feststehe, so bleibe der Geist des Arhat fest und unberührt, wenn Sinnesobjekte auf ihn einzuwirken versuchten. Im *Tsa-a-han-ching* ist dies sehr kurz ausgedrückt. Wenn Sturm, lautet der zusammenfassende Vergleich[5], aus den vier Himmelsrichtungen wehe, vermöge er keine Erschütterung des Berges zu bewirken. Das Pāli spricht ausführlicher vom Heranbrausen eines heftigen Windes und Regens

1. *cakkhu, sota, ghāna, jihvā, kāya, mano.*

2. *rūpā, saddā, gandhā, rasā, phoṭṭhabbā, dhammā.*

3. V 1 : *tasya yadi bhṛśaṃ cakṣu(vijñeyaṃ rūpaṃ cakṣuṣa ābhāsam āgacchati na cāsya cetovimuktiṃ prajñā)* V 2 *vimuktiṃ paryādadāti sthitam evāsya tac cittaṃ (adhyātmam aparīttaṃ suvimuktaṃ subhāvitaṃ vyayaṃ cāsyānupa)*V 3*śyati.* Pāli (a.a.O., S. 377) : *evaṃ sammāvimuttacittassa bhante bhikhuno bhusā ce pi cakkhuviññeyyā rūpā cakkhussa āpāthaṃ āgacchanti nev' assa cittaṃ pariyādiyanti amissīkatam ev'assa cittaṃ hoti ṭhitaṃ ānejjapattam, vayañ c' assānupassati.*

4. V 3 *tasya yadi bhṛśā śrotravijñeyā śabdā (ghrāṇavijñeyā gandhā jihvāvijñeyā rasāḥ kāyavijñeyāḥ sprasṭavyā ma)*V 4*novijñeyā dharmā manasa ābhāsam āgacchanti (na cāsya cetovimuktiṃ prajñāvimuktiṃ paryādadāti sthitam evāsya tac cittam a)*- V 5*dhyātmam aparīttaṃ suvimuktaṃ subhāvitaṃ (vyayaṃ cāsyānupaśyati).* Pāli : *bhusā ce pi sotaviññeyyā saddā ... ghānaviññeyyā gandhā ... jihvāviññeyyā rasā ... kāyaviññeyyā phoṭṭhabbā ... manoviññeyyā dhammā manasa āpāthaṃ āgacchanti nev' assa cittaṃ pariyādiyanti amissīkatam ev'assa cittaṃ hoti ṭhitaṃ ānejjapattaṃ vayañ c' assānupassati.*

5. A.a.O., S. 63a, Z. 7 v. 1.

(vātavuṭṭhi) zunächst aus der östlichen, dann aus der westlichen, weiter aus der nördlichen und schliesslich aus der südlichen Himmelsgegend. Jedesmal wird die Erfolglosigkeit gesondert konstatiert. Ähnliches muss auch im Sanskrittext unseres Fragments gestanden, haben. Am besten dazu passt die ausführliche Fassung des *Chung-a-han-ching*. Die Stelle lautet : « *Erhabener, (angenommen) es gibt nicht weit von einem Dorf entfernt einen felsigen Berg, der ungebrochen, ohne Riss, nicht splitterig, feststehend, ohne Löcher und aus einem Stück ist; wenn sich (dann) in der östlichen Himmelsgegend ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der östlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die südliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in der südlichen Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der südlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die westliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in westlicher Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht, (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen (oder) zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der westlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in die nördliche Himmelsrichtung. (Und) wenn sich in nördlicher Himmelsrichtung ein grosser Sturm und Regen bildet und herankommt, so vermag er nicht (jenen Berg) zum Schwanken zu bringen, (vermag) nicht, ihn zu bewegen oder zu durchdringen; auch gelangt der Wind in der nördlichen Himmelsrichtung nicht hindurch in alle Himmelsrichtungen* »[1]. Aus den Paralleltexten wird ganz klar, dass die Zeilen V 6-R 4 unseres Fragmentes den Vergleich mit dem felsigen Berg enthalten, den Sturm und Regen nicht zu erschüttern vermögen. V 6 wird der Berg seinen Eigenschaften nach genannt[2]. R 1 handelt von einem Sturm, der den Berg nicht zu bewegen und nicht in westlicher Himmelsrichtung hindurch zu gelangen vermag[3]. R 2 hören wir desgleichen von einem Sturm, der in südlicher Himmelsrichtung, und R 3 von dem Sturm, der von hier oder da[4] nicht hindurch zu gelangen vermag. In R 5 wird der Vergleich mit dem Arhat, der unberührt bleibt, wenn ein Sinnesobjekt in den Wahrnehmungsbereich des betreffenden Sinnesorgans gelangt, wieder aufgenom-

1. T. I., Bd. 1, S. 612 c, Z. 10-2 v.1.
2. Vgl. Pāli : *selo pabbato acchiddo asusiro ekaghano.*
3. Vgl. Pāli : *āgaccheyya bhusā vātavuṭṭhi neva naṃ saṃkampeyya na sampakampeyya na sampavedheyya.*
4. Entspricht « allen » Himmelsrichtungen im Chung-a-han-ching.

men, jedoch sogleich mit Hinweis auf den früher gegebenen Wortlaut *(pūrvavad yāvad)* abgekürzt. Im Pāli schliesst das Sutta unvermittelt mit fünf Strophen, in denen wiederholt wird, dass der Geist eines Mönches, welcher der Weltentsagung *(nekkhamma)* usw. (s. oben S.779) zugeneigt sei, frei und unberührt von Sinneseindrücken bleibe wie ein Felsen, der vom Winde nicht bewegt werden könne. Das *Tsa-a-han-ching* und das *Chung-a-han-ching* schicken den Versen einen einführenden Satz vorauf : « *Zu der Zeit wiederholte Śroṇa Koṭiviṃśa (das Gesagte) in Strophen* » bzw. « *darauf sprach der ehrwürdige Śroṇa Koṭiviṃśa diese Verse* ». Die Sanskritentsprechung zu diesem Satz steht in R 5 des Fragments. Die ersten beiden Strophen im Pāli, von deren Sanskritentsprechungen in R 5 und R 6 des Bruchstückes einige Wörter erhalten sind, lauten :

nekkhammam[1] *adhimuttassa pavivekañ ca cetaso*
avyāpajjhādhimuttassa upādānakkhayassa ca[2]
taṇhakkhayādhimuttassa asammohañ ca cetaso[3]
disvā āyatanuppādaṃ sammā cittaṃ vimuccati.

Während das Sutta im Pāli mit diesen und einigen weiteren Strophen ohne jeden formalen Abschluss endet, findet sich in den chinesischen Texten einiges mehr. Im *Tsa-a-han-ching* wird berichtet, dass der Buddha, als Śroṇa Koṭiviṃśa seine Darlegung beendet hat, davon entzückt ist und dass auch die gelehrten Mitmönche *(sabrahmacārin)* sich über Śroṇas Predigt sehr freuen. Der ehrwürdige Śroṇa Koṭiviṃśa, heisst es weiter, habe sich, nachdem er der Predigt des Buddha gelauscht hatte und seinerseits hocherfreut war, nach einer Verbeugung davonbegeben.

Einige Wörter aus diesem Zusammenhang stehen auf einem leider sehr stark mitgenommenen weiteren Bruchstück der zuletzt erwähnten Handschrift, das auf der Rückseite die Blattnummer [22] trägt und in V 5 deutlich den Namen Śroṇa erkennen lässt. Es ist 8 cm hoch und 12 cm breit. Ich gebe den z.T. nur unsicher lesbaren Text zunächst in Umschrift :

Kat.-Nr. 412 S 462, 6 [22] Schrifttypus V

V

1 .. .. /||

1. Vgl. R 5 : *naiṣkramya.*
2. Vgl. R 6 : *upādānakṣayaṃ caiva.*
3. Vgl. R 6 : *asaṃmoṣaṃ ca ce(tasaḥ).*

2 .. .. *(pa)r[va]ṭa*[1] ///
3 *an*. .. .. *[y]i* ○ ///
4 *[śroṇa](koṭi)v(iṃ)[śa]ḥ [c]*. .. *m*. *[ṭ]i j[ñ]*. ○ ///
5 *ṭam=abhya(na)ndam*[2] *aṭh=āyuṣm[āṃ] śroṇa* ///
6 *(ṭ)[o]=nṭikāṭ=prakrāntaḥ aṭha [bhaga]vā* ///

R

1 *(mu)kṭacitṭā bhikṣavaḥ kulaputrāḥ ā* ///
2 *sitāḥ [a](rṭha)ś=c=okṭa na vapur=yaṭhā i* ///
3 .. .. *ghā* .. *sya* .*āgino bha* ○ ///
4 *d[ra]ka*.. .. .. *ṇā* ○ ///
5 .. .. *ṇa* ..///
6 .. .. *[vo]* ///

In V 5-6 sind Wörter zweier häufiger Phrasen erhalten. Nach dem *Tsa-a-han-ching* darf man zu Beginn ergänzen : *Und auch die gelehrten Mitmönche freuten sich über die Worte des Śroṇa Koṭiviṃśa*[3]. Der Sanskrittext fuhr dann fort : *Dann begab sich der ehrwürdige Śroṇa Koṭiviṃśa, nachdem er sich über die Worte des Erhabenen gefreut, ihnen zugestimmt und sich mit dem Kopf bis auf die Füsse des Erhabenen verneigt hatte, aus der Nachbarschaft des Erhabenen davon*[4].

Mir dem Abschied Śroṇas ist das Sūtra im Sanskrit noch nicht zu Ende. Auch die chinesischen Übersetzungen führen den Text noch weiter fort. Sowohl im *Tsa-a-han-ching* wie im *Chung-a-han-ching* preist der Buddha seinen Mönchen gegenüber das Verhalten Śroṇa Koṭiviṃśas als mustergültig[5]. Im Tsa-a-han-ching wird gesagt, wenn jemand die rechte Befreiung des Geistes erlangt habe, sei es am Platze, dies in der Weise zu verkünden, wie Śroṇa Koṭi-

1. Die Akṣaras in V 2 und V 3 müssen zu den letzten Versen Śroṇas gehören und sind wohl zu *(pa)rvata, an(iṣṭā)* und *(tā)yi* zu ergänzen ; *parvata* würde aus dem Vergleich des Arhat mit einem unerschütterlichen Berg stammen. Zu den beiden anderen Wörtern lässt sich Pāli

iṭṭhā dhammā aniṭṭhā ca na ppavedhenti tādino

vergleichen.

2. Virāma.

3. *(ye ca sabrahmacāriṇo bahuśrutās te pi śroṇasya koṭiviṃśasya bhāṣi)ṭam abhyānandan* (dafür in den Handschriften häufig °*dam*).

4. *atha śroṇa (koṭiviṃśo bhagavato bhāṣitam abhinandyānumodya bhagavatpādau śirasā vanditvā bhagavat)o 'ntikāt prakrāntaḥ*. Zur Phrase vgl. *Mahāparinirvāṇasūtra* (Ed. WALDSCHMIDT), S. 518 (Feste Redewendungen).

5. Im *Nidāṇasaṃyukta* (Ed. Tripāṭhī), Sūtra 20.23, rühmt der Buddha den Acelakāśyapa den Mönchen gegenüber mit den Worten : « Dieser Sohn aus guter Familie, ihr Mönche, war ein Mann von Substanz (Fähigkeit) *(dravyajātīyaḥ sa bhikṣavaḥ kulaputraḥ)*.

viṃśa es getan habe, d.h. ohne sich herauszuheben oder andere herabzusetzen. Es gebühre sich, den Sachverhalt *(artha)* zu erläutern, aber nicht wie ein Eingebildeter den Sachverhalt unbeachtet zu lassen und sich zu rühmen, übermenschliche Qualitäten erreicht zu haben. In ähnlicher Weise, aber etwas ausführlicher, äussert sich das *Chung-a-han-ching*. Nach diesem Text wandte sich der Buddha, bald nachdem der ehrwürdige Śroṇa Koṭiviṃśa sich davonbegeben hatte, an die Mönche mit den Worten : « *Söhne aus guter Familie sollen in dieser Weise kommen und vor mir kundtun, dass sie das letzte Wissen erreicht haben, wie Śroṇa Koṭiviṃśa gekommen ist und vor mir kundgetan hat, dass er das letzte Wissen erreicht hat. Ohne sich zu rühmen oder andere herabzusetzen, hat er den Sachverhalt kundgetan* »[1].

Auch hier heisst es weiter, dass man nicht wie ein Eingebildeter auftreten solle, sonst treffe man nicht den Sachverhalt, sondern erlange nur Kümmernisse. Noch ein zweites Mal hält der Buddha den Śroṇa Koṭiviṃśa unter Wiederholung des früheren Wortlauts den Mönchen als Muster vor. Das Sūtra schliesst dann mit der Bemerkung, dass die Mönche, nachdem sie die Worte des Buddha vernommen haben, sich darüber freuen und sie ehrerbietig befolgen.

Das Soṇa-sutta des *Aṅguttaranikāya* weist, wie oben erwähnt, einen solchen Abschluss des Textes nicht auf, jedoch findet sich eine teilweise Parallele im Anschluss an die von Soṇa gesprochenen Strophen in der oben S.773, Anm.3, erwähnten Textwiedergabe im Mahāvagga des Vinayapiṭaka und in gleichem Wortlaut wie dort auch an anderen Stellen, z.B. in einem dem Soṇa-sutta etwas voraufgehenden Sutta des Aṅguttaranikāya[2], wo die Mönche Khema und Sumana nacheinander darüber sprechen, dass sich ein wirklicher Arhat nicht mit anderen vergleichen werde, indem er sie als vollkommener, gleichwertig oder weniger vollkommen bezeichnet. Hier lautet der Schluss[3] : « *Bald nachdem der ehrwürdige Khema*

1. Eine dem letzten Satz entsprechende Phrase findet sich an einer Stelle im *Aṅguttaranikāya* (Ed. PTS, Part I, S. 218) : *na c'eva nāma saddhammukkaṃsanā bhavissati na paradhammāpasādanā āyatane vā dhammadesanā*. F. L. Woodward, *The Book of Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya)*, Vol. I, London 1932, S. 197 f., übersetzt : « Here is no trumpeting of one's own creed, no deprecation of another's creed, but just teaching of Dhamma in its proper sphere. » Nahezu der gleiche Wortlaut kommt auch an einer Stelle im *Majjhimanikāya* (Ed. PTS., Vol. I, S. 523) vor. Lord Chalmers übersetzt sie (*Further Dialogues of the Buddha*, Vol. I, London 1926, S. 371) : « And there-withal no extolling of fellow-believers (Text : *sadhammokkaṃsanā*), no disparaging of non-believers (Text : *paradhammavambhanā*) ! Let the scope of the teaching but be example enough. »

2. Ed. PTS, III, S. 359.

3. *atha kho bhagavā acirapakkante āyasmante ca kheme āyasmante ca sumane bhikkhū āmantesi / evaṃ kho bhikkhave kulaputtā aññaṃ vyākaronti / attho ca vutto*

und der ehrwürdige Sumana sich davonbegeben hatten, wandte sich nun der Erhabene an die Mönche: 'In dieser Weise wahrlich, ihr Mönche, zeigen Söhne aus guten Familien ihr (höchstes) Wissen an. Die Sache (artha) *allein wird kundgetan, nicht aber die Person (das eigene Ich) in den Vordergrund gerückt. Da gibt es hier nun aber einige verblendete Männer, welche, um sich zu brüsten* (hasamānaka)[1], *meine ich, ihr (höchstes) Wissen anzeigen; die geraten später ins Verderben' (vighāta).* »

Mit Hilfe der beigebrachten Parallelen lassen sich die im Sanskritfragment des Blattes [22] in R 1-3 erhaltenen Wörter und Buchstaben verständlich machen. In R 1 dürfte *(suvi)muktacittā bhikṣavaḥ kulaputrāḥ ā(jñāṃ mamāntike vyākurvanti)* zu ergänzen sein : « *Söhne aus guten Familien, deren Geist voll befreit ist, (zeigen vor mir ihr [höchstes] Wissen an in der Weise wie es Śroṇa Koṭiviṃśa getan hat)* ». Die Wörter *a(rtha)ś cokta* (lies : *cokto*) *na vapur*[2] : « *Der Sachverhalt wird kundgetan, nicht die (eigene) Schönheit [Person] herausgestellt*[3], *wie jetzt (yathā i[dānīm] von Śroṇa Koṭiviṃśa)* » in R 2 haben ihre Entsprechung in *attho ca vutto attā ca anupanīto* des Pāli. Die Akṣaras in R 3 lassen sich mit Sicherheit vervollständigen zu : *(vi)ghā(ta)sya (bh)āgino bha(vanti)* « *sie*[4] *werden (später) des Verderbens teilhaftig* » ; die geringen Akṣarareste in R 4-6 ermöglichen nicht, den weiteren Zusammenhang zu erkennen.

Göttingen, Februar 1966.

attā ca anupanīto / atha ca pana idh' ekacce moghapurisā hasamānakā maññe aññaṃ vyākaronti te pacchā vighātaṃ āpajjantī ti.

1. I. B. HORNER, *The Book of the Discipline*, Vol. IV, London 1951, S. 245, übersetzt unrichtig : « But then it seems to me that there are some foolish men here who declare profound knowledge for fun ; they afterwards come to disaster. » E. M. HARE, *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya)*, Vol. III, London 1934, S. 255, hat eine richtigere Übersetzung : « Yet there are some foolish fellows here who declare gnosis braggingly, it seems. Afterwards they suffer remorse. » Vgl. NYĀṆATILOKA, *Die Reden des Buddha*, Sechserbuch, S. 68 : « Nun gibt es aber auch einige Toren, die gleichsam mit lächelnder Miene Höchstes Wissen vorgeben. Diese aber geraten späterhin in Verzweiflung. »

2. Das voraufgehende *sitāḥ* könnte zu *(vyava)sitāḥ* zu ergänzen sein.

3. Dieser Satz ist nicht selten unklar übersetzt worden. I. B. HORNER, a.a.O., S. 245, sagt : « The goal is spoken of, but the self is not obtruded. » E. M. HARE, a.a.O., S. 255, formuliert : « the goal is told, but self is not mentioned » ; WOODWARD, a.a.O., S. 198, hat : « You have spoken of (man's) welfare, and self is not brought in question. » NYĀṆATILOKA, a.a.O., S. 68, trifft den Sinn besser : « Eben die Wahrheit wurde dargetan ohne auf sich selber anzuspielen. » Die *Manorathapūraṇī* (Ed. PTS, Vol. II, S. 331) erklärt an einer entsprechenden Stelle richtig : *attho vutto* heisst auf die von mir gestellte Frage ist der Sachverhalt verkündet worden' *(mayā pucchitapañhassa attho ca pakāsito) ; attā ca anupanīto* heisst 'mit Worten wie « wir sind derartige » (= so weit haben wir es gebracht) ist die eigene Person nicht ins Feld geführt worden' *(amhe evarūpā ti evaṃ attā ca na upanīto)*.

4. D.h. die, welche sich ihres höchsten Wissens brüsten.

CONCERNING
SAṂDHĀ-BHĀṢĀ / SAṂDHI-BHĀṢĀ / SAṂDHYĀ BHĀṢĀ

BY

Alex WAYMAN

Certainly the Vajrayāna is not now as obscure as when Prabodh Chandra Bagchi wrote his still valuable *Studies in the Tantras* (University of Calcutta, 1939). Nevertheless, both the form, the meaning, and illustrations of the expression *saṃdhā-bhāṣa* deserve a fresh approach based on primary sources.

A. *The form of the expression*

Franklin Edgerton's *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, pp. 556-558, has numerous text references for the form *saṃdhā*, e.g. *saṃdhābhāṣita;* and under *saṃdhi* shows one of its usages as = *saṃdhā* ('esoteric meaning'). Under *saṃdhāya*, besides the gerund 'in reference to' [literally: 'in connection (with)'], he gives precious advice that *saṃdhāya* may be construed as the instrumental of *saṃdhā*. But when Edgerton has s.v. *saṃdhyā-bhāṣya* "= (and prob. error for) *saṃdhā-bhāṣya*" he has not taken sufficient account of his own findings on those pages. The same mistake was made by Bagchi (*op. cit.*, p. 27), who says more emphatically, "There can be no doubt that the proper reading of the expression is *Sandhābhāṣā*, and not *Sandhyā-bhāṣā*, though it occurs in a large number of badly copied Nepalese manuscripts." Because if *saṃdhi* can equal *saṃdhā*, in the expression *saṃdhyā-bhāṣa* the term *saṃdhyā*, besides possibly being the uninflected prior member of a compound, can be intrumental of *saṃdhi*.

Before deciding the 'instrumental' possibility to be the case, let us consider another souce published long ago,— L. de La Vallée Poussin's edition of the *Pañcakrama* (Louvain, 1896). In the Vajrajāpa-krama, (La Vallée Poussin's p. 20), there is a quotation from the *Saṃdh[y]āvyākaraṇa-tantra* including "31. *Saṃdh[y]āya bodhicittaṃ te na vidanti yathārthata[iti]*" (bracketted *y* and *iti* are

La Vallée Poussin's). The line may be rendered: "They do not know the *bodhicitta* in the *saṃdhā* manner, according to its *artha*". Edgerton's observation that *saṃdhāya* may be an instrumental is borne out by the commentary Śrī-Lakṣmī's *Pañcakrama-ṭīkā-kramārtha-prakāśikā-nāma* in the Tibetan Tanjur, Japanese Photo. edition, Vol. 63, p. 16-3,4, where the translation of *saṃdhāya bodhicittaṃ* as *dgoṅs paḥi byaṅ chub sems* is commented to prove the original instrumental intention: *dgoṅs pas bśad pas bstan pahi don dam paḥi byaṅ chub kyi sems*, "the *paramārthabodhicitta* which is revealed by *bhāṣā* in the manner of *saṃdhā* (or *saṃdhi*)."

On the same page La Vallée Poussin has edited the hemistich "57. *Tad evam guhyasaṃdhyāyāṃ sūkṣmayogaḥ prakāśitaḥ*," upon which Śrī-Lakṣmī comments (p. 20-4): */de ḥdir gsaṅ źiṅ dgoṅs pa ni dgoṅs pa luṅ bstan paḥi rgyud de / de ru / phra moḥi rnal ḥbyor bśad pa yin /* "The expression 'thus *guhyasaṃdhyāyāṃ*' refers to the work *Saṃdhyāvyākaraṇa;* therein is explained the subtle *yoga.*" But the way this title is preserved in the Tibetan Kanjur at the head of the translation is in the form *Saṃdhivyākaraṇa*, consistent with the titles *Saṃdhinirmocana* (which was translated into French by Étienne Lamotte) and *Saṃdhibhāṣāṭīkā* (a work by Nāgārjuna in the Tibetan Tanjur.) We may speculate that the prior member *saṃdhi*, which in the tantric contexts is construed with instrumental was sometimes glossed that way, giving rise to the form *Saṃdhyā-vyākaraṇa*, and then, that the '*saṃdhyā-*' was interpreted as the uninflected form of the well-known word.

More evidence comes from Candrakīrti's *Pradīpodyotana* according to the unique photographic manuscript belonging to the K. P. Jayaswal Institute and Bihar Research Society of Patna (India), an enlargement copy of which was kindly supplied me by that Institute. Candrakīrti classifies his commentarial expansion of *Guhyasamāja-tantra* statements by the six alternatives *(ṣaṭkoṭi); neyārtha, nītārtha, saṃdhyā bhāṣā, na saṃdhyā bhāṣā, yathāruta, na yathāruta.* When first listing the six he includes the two of special concern to us, this way: *sandhyā bhāṣā no sandhyā.* Fortunately his definition of the former is extant in the manuscript, and I shall cite it below. Candrakīrti frequently appends the names of the six alternatives at the ends of sentences or paragraphs to which they apply. Thus on Plate 4, numbered sides, 8th folio, line 5: */ sandhyā bhāṣā //*. In each case where I have noticed the Tibetan equivalent of the expression in the Tanjur (using the Mchan-bu edition, the one with Tsoṅ-kha-pa's annotation) it occurs in the form *dgoṅs pas bsád paḥo*, unmistakeably indicating the instrumental interpretation of '*sandhyā bhāṣā*'; and the negative equivalent occurs as *dgoṅs pa ma yin par bśad paḥo /*, again intending '*bhāṣā* not in the *saṃdhi* manner'.

We may conclude that the correct forms are *saṃdhā-bhāṣā*, *saṃdhi-bhāṣā*, or *saṃdhyā bhāṣā*, and that they all intend *bhāṣā* in the manner of *saṃdhi* (=*saṃdhā*)'. This explains as well the form *saṃdhyābhāṣaṃ* occurring twice in *Hevajra-ṭantra* (II, iii, 53, 55), Snellgrove edition, Part II, p. 60.

B. *The meaning of the expression*

Bagchi, in the same place (p. 27) writes, "Prof. Vidhuśekhar Śāstrī in the *Indian Historical Quarterly* (1928, pp. 287 ff.) has tried to determine the exact meaning of the expression *Sandhābhāṣā*. He has collected a large number of facts which justifies us in rejecting the old interpretation suggested by Mahāmahopādhyāya H. P. Śāstrī as 'the twilight language' *(āloāndhārī bhāsā)*. ... The large number of texts quoted by Prof. Vidhuśekhar Śāstrī has enabled him to interpret it as *ābhiprāyika vacana* or *neyārtha vacana*, i.e. 'intentional speech'... (V. S. Śāstrī) 'intended to imply or suggest something different from what is expressed by the words.' " This interpretation is general among modern discussions of the Buddhist Tantras; but Edgerton, as observed above, takes *saṃdhā* as 'esoteric meaning' whence *saṃdhā-bhāṣita* 'expressed with esoteric meaning'.

Candrakīrti's definition of *sandhyā bhāṣa* is extant in the Bihar manuscript (Plate I, unnumbered sides, 2d folio, line 3) and I transcribe the passage exactly as it occurs: */ viśiṣṭaruci-sattvānāṃ dharma-ṭattvaprakāśanaṃ / viruddhālāpayogena yat tat sandhyāyabhāṣitaṃ /* "Whichever one reveals a truth of nature for sentient beings having superior zeal, and by the method of ambiguous discourse *(viruddhālāpa)*— that one is expressed in the manner of *saṃdhi*" (Here I assume a scribal corruption in the form *sandhyāyabhāṣitaṃ*; it should read *sandhyābhāṣitaṃ* but theoretically could be *sandhāya-bhāṣitaṃ*). Unfortunately definition of the negative alternative, *na sandhyābhāṣitaṃ* is missing from the manuscript. It is easily translated from Tibetan: "Whichever one teaches with certainty a truth for the comprehension of sentient beings having dull senses and in a very clear way— that one is not expressed in the manner of *saṃdhi*." *(/ dbaṅ po dman paḥi sems can rnams // rtogs phyir mchog tu gsal ba yis // de ñid ṅes par ston par ni // dgoṅs min pas bśad paḥo /)*.

There is an extended discussion of the 'six alternatives' in Tsoṅkha-pa's commentary on the *Jñāna-vajrasamuccaya*, which is an Explanatory Tantra of the *Guhyasamāja*, as is also the *Saṃdhi-vyākaraṇa* referred to above. This discussion in Japanese Photo. edition is in Vol. 160, p. 164, ff. A significant remark occurs

p. 165-2: "The learned men of Tibet say that the *neya* and the *nītа* are based on alternatives *(koṭi)* of meaning *(artha)*; the *saṃdhyā*, on alternatives of word *(śabda)*; the *yathāruta* and *na yathāruta*, on alternatives of both word and meaning" *(dran ṅes gñis don mthaḥ dan̓ / dgoṅs dgoṅs min gñis sgra mthaḥ dan̓ / sgra ji bźin pa yin min gñis sgra don gñis kaḥi mthaḥ la brten paḥo źes bod kyi mkhas pa rnams gsuṅ ṅo /)*. According to this remark, Edgerton's 'esoteric meaning' for *saṃdhā* is incorrect, since his rendition attributes a given meaning, which is the province of either *neya* and *nītа*. Tsoṅ-kha-pa explains, p. 165-4, that the *saṃdhyā bhāṣā* is intended for candidates with keen senses and zeal for the highest *siddhi* (success) but the words for that goal are stated in ambiguous discourse. Since the chief goal is the 'Clear Light' *(prabhāsvara)* and 'the pair united' *(yuganaddha)*, and *saṃdhā* refers to that goal, mentioned by Candrakīrti as *dharmatattva*, —there is no certainty in the goal. Tsoṅ-kha-pa quotes the commentary (Candrakīrti's?) on *Guhyasamāja*, Chap. 1: "If even the Tathāgatas do not know the goal of the *samāja*, how much less do the Bodhisattvas know it!" *(ḥdus paḥi don de bźin gśegs pa rnams kyis kyaṅ mi śes na / byaṅ chub sems dpaḥ rnams kyis lta ci smos /)*. This indicates that the current rendition of *saṃdhā-bhāṣā* as 'intentional language' is incorrect, as is also Snellgrove's translation in that *Hevajratantra* passage, 'secret language'.

Of course, the words *saṃdhi*, *saṃdhā*, and *saṃdhyā* can all be used for 'twilight'. While the word *saṃdhyā* is especially used in this meaning, it is invalid to reject it in '*saṃdhā-bhāṣā*' arguing that *saṃdhi* or *saṃdhā* are the forms rather than *saṃdhyā*. There is little doubt from Candrakīrti's and Tsoṅ-kha-pa's remarks that Mahāmahopadhyāya H. P. Śastrī was right in translating the term as 'twilight language'. —The expression *saṃdhyā bḥāṣā* is rendered literally 'language in the manner of twilight'.

The term *saṃdhā-bhāṣā* ('twilight language') aptly refers to the ambiguity, contradiction, or paradox of the moment between darkness and light. In ancient India, these were 'climatics', as represented in my article "Climatic Times in Indian Mythology and Religion," *History of Religions* 4:2 (Winter, 1965). It is only in recent times that Hindus have ceased to respond to the dawn and dusk (morning and evening twilights). The ancient Hindu well appreciated the paradoxical nature of Ushas, goddess of Dawn, whose ever-youthful appearance heralded another day of life, bringing men that much closer to death. When evening descended a host of spirits emerged: it was the time that the Māra host appeared to the meditating Gautama under the *bodhi*-tree. The twilights symbolized the sensitive points in the temporal flow when

spiritual victory was possible. A special vocabulary was created to refer to these critical points and called in the Buddhist Tantras 'twilight language'. This should have been obvious from the outset of Western research in the Tantras. But the scholars' understanding was blinded by their preference to regard the Tantras as a repulsive literature, depicting degraded cults. Hence they concluded that the *saṃdhā-bhāṣā* was a kind of literary 'cover-up' for dissolute practices. Of course, if the terms are understood in the latter sense, they are indeed understandable and positively not ambiguous, so the obvious rendition 'twilight language' had to be rejected by early Western investigators of the Tantras.

There was surely a time in India when every learned Buddhist monk could understand the terminology *saṃdhāya...bhāṣitaṃ* found in verses Śāriputra is made to say in the *Saddharmapuṇḍarīka*, Chap. III (Edgerton's *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader*, p. 55):

8. *rātriṃdivānī kṣapayāmi nātha*
bhūyiṣṭha so eva vicintayantaḥ
pṛcchāmi tāvad Bhagavantam eva
bhraṣṭo 'ham asmīty atha vā na veti

9. *evaṃ ca me cintayato jinendra*
gacchanti rātriṃdiva nityakālam
dṛṣṭvā ca anyān bahu bodhisattvān
saṃvarṇitāṃl lokavināyakena

10. *śrutvā ca so 'ham imu buddhadharmaṃ*
saṃdhāya etat kila bhāṣitaṃ ti
atarkikaṃ sūkṣmam anāsravaṃ ca
jñānaṃ praṇetī jina bodhimaṇḍe

Days and nights I spent, O Lord,
mostly thinking just that; now, I shall
ask the Lord whether I have failed or not.

And as I so reflected, O Jinendra,
the days and nights continually passed on.
And noticing many other *bodhisattvas* being praised
by the Preceptor of the world,

And having heard this *buddhadharma*, I thought
'Indeed, this is expressed in the manner of twilight;
at the tree of enlightenment the Jina reveals the
knowledge that is inaccessible to logic, subtle, and immaculate.'

C. *Illustrations of Saṃdhyā bhāṣā.*

The *Saṃdhibhāṣā-ṭīkā* is written by Nāgārjuna, presumably the same tantric who authored the *Pañcakrama* of the Guhyasamāja system. In the Japanese Photo. edition, it is in Vol. 56, pp. 67-69. He lists his explanations of the 'twilight' expressions in seven groups or rounds. It should be of interest to compare his explanations with those in the *Hevajratantra*, accepting the work of Snellgrove in most cases.

Hevajratantra	*Saṃdhibhāṣa-ṭīkā* (1st round)
madhya (wine) *is madana* (intoxication)	is the ambrosia *(amṛta)* of heaven, to be drunk continuously.
māṃsa (flesh) is *bala* (strength)	is wind, is food, to be controlled.
malayaja (sandlewood) is *milana* (meeting)	the coming together of external states, sense organs, and perceptions (based thereon)—which is so to be contemplated; also the consubstantial joy *(sahajānanda)*.
kheṭa (phlegm) is *gati* (going)	the passage of the wind; also, when one has the four *yogas*, he contemplates without holding it, i.e. lets it go.
śava (corpse) is *śrāya* (resort)	is the *yantra* of body, having infinite light *(amitābha)*, and one should resort to that group.
asthyābharaṇa (bone ornament) is *niraṃśuka* (naked)	One should be convinced, "these very bones of mine are my ornaments."
preṅkhana (wandering) is *āgati* (coming)	is inhalation; and one should stop it from its violent acts.
kṛpīta (wood) is *ḍamaruka* (drum)	the undefeated sound; also, by controlling the *prāṇa* and *āyāma*, one beats it (the drum) and makes it even.
dundura (emission) is *abhavya* (non-potential)	is *vikalpa* (mental emission) and should not be elsewhere.

Kāliñjara (N. of a mountain) is *bhavya* (potential)	has *avikalpa* nature; also, while the wind is being inhaled there is no recitation.
padmabhājana (lotus vessel) is *kapāla* (skull)	is the four wheels *(cakra)* [of the body] [one of which] is either the wheel at the head or the wheel at the navel; or it is the *kakkola* of the *karmamudrā*. ...the four wheels are the *padmabhājana*...
tṛptikara (satisfying) is *bhakṣya* (food)	is the meditation to be eaten by the yogins.
mālatīndhana (jasmine wood) is *vyañjana* (herbs)	that scrutiny scraping the element is to be eaten.
catuḥsama (a potion of four ingredients) is *gūtha* (dung)	is Vairocana, hence is present through anointment of the body.
kasturikā (musk) is *mūtra* (urine).	is Akṣobhya, ditto.
sihlaka (frankincense) is *svayaṃbhu* (blood)	is Ratnasambhava, ditto.
karpūra (camphor) is *śukra* (semen)	is Amitābha, hence is present through anointment.
sālija (rice product) is *mahāmāṃsa* (human-flesh)	is Amoghasiddhi, hence is present the same way.
kunduru (resin) is the union of the two.	is the union of sense organ and perception.
vola (gum myrrh) is *vajra* (thunderbolt)	is *vijñāna* (perception), or the external *vajra*.
kakkola (perfume) is lotus	is the secret lotus, or else the external secret *prajña;* by means of these, one acts in *yoga*.

That ends the first round of seven in Nāgārjuna's commentary and accounts for each item in the *Hevajratantra* list except for "*ḍiṇḍima* (small drum) is *asparśa* (untouchable)," omitted in Nāgārjuna's list, or omitted in manuscript copying. In the subsequent rounds Nāgārjuna treats the very same expressions with different comments, and *ḍiṇḍima* does appear in the third round.

Nāgārjuna's commentary suggests that the *Hevajratantra* has given the basic list of 'twilight language'. These are expressions for ambiguous *yoga* states, while 'non-twilight language' refers to states of *yoga* that are not ambiguous. Both these alternatives should be distinguished from the other sets, *neyārtha*, *nītārtha; yathāruta*, *na-yathāruta;* and while a similarly extended discussion of the latter terms would take us afield from our main topic, some brief explanations, following Candrakīrti's *Pradīpodyotana*, are in order. In tantric usage, *neyārtha* and *nītārtha* are alternative explanations for a given term, usually referring to a momentous or precious element of the body. For example, in the case of the expression 'great blood', the *neyārtha* is ordinary human blood, the *nītārtha* is menstrual blood. The set *yathāruta* and *na-yathāruta* refer to the terms employed for given objective entities. When the term employed is standard, it is *yathāruta*. When the term is coined, apparently to enable the insiders of the cult to preserve secrecy even if the text falls into unworthy hands, it is *na-yathāruta*. In contrast, 'twilight expression' does not refer to a definite given entity, and it is not a meaning *(artha)*.

New York.

TABLE DES MATIÈRES

In Memoriam Louis Renou (1896-1966), by N. Tsuji..... IX

Bibliographie des travaux de Louis Renou, par Jean Filliozat..... XIII

Liste des souscripteurs..... XXXI

Message du Président S. Radhakrishna..... XXXIX

En manière d'introduction, par Paul Mus..... 1

Palace Architecture in Bāṇa's *Harṣacarita*, by † V. S. Agrawala..... 7

Der Schluss von Aśokas dreizehntem Felsedikt, von L. Alsdorf..... 23

L'Épée dans les figurations anciennes de l'art de l'Inde, par Jeannine Auboyer..... 35

Bāṇ et *Rṇṇoc*, deux thèmes de réflexion méthodologique pour l'étude du vieux khmer, par Au Chhieng..... 43

Saka **barza*, by Harold Bailey..... 53

Nāḷaka lakṣaṇam de Puṇḍarīka, manuscrit sur la dramaturgie sanskrite, par Jagbans Kishore Balbir..... 59

La nourriture offerte au Buddha lors de son dernier repas, par André Bareau..... 61

Phraséologie poétique de l'indo-iranien, par Émile Benveniste..... 73

Upadhi-, *upādi-* et *upādāna-* dans le Canon bouddhique pāli, par Kamaleswar Bhattacharya..... 81

New Materials for Atharvavedic Study, by † Durgamohan Bhattacharyya..... 97

L'*ātman* dans le commentaire de Śabarasvāmin, par Madeleine Biardeau..... 109

Ist Candragomin der Verfasser der *Candra-Vṛtti*? von Robert Birwe..... 127

Wissenschaftliche Ausdrucksweise in archaischen Texten? von Alfred Bloch 143

Aperçu historique sur les « Saintes Empreintes » de la Thaïlande, par Jean Boisselier 153

Intorno ad alcuni temi di Rājanīti del *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, di Oscar Botto 161

The Metaphysics of the Truth Act (**satyakriyā*), by W. Norman Brown 171

The *Sāmaveda* in the Pravargya Ritual, by J. A. B. van Buitenen 179

La finale *-ima* dans les adjectifs moyen- et néo-indiens de sens spatial, par Colette Caillat 187

« Veda-Saṃhitā Baltica », by Suniti Kumar Chatterji 205

Une vie indochinoise du Buddha : la *Paṭhamasambodhi*, par George Coedès 217

« Maitreya's Questions » in the *Prajñāpāramitā*, by Edward Conze and Iida Shotaro 229

Taittirīya-Brāhmaṇa I. 4. 3-4, par Paul-Émile Dumont 243

An Approach to the description of the contents of the Ṛgveda, by T. Y. Elizarenkova 255

Bhagavadgītā Notes, by M. B. Emeneau 269

Note sur quatre Upaniṣad, par Anne-Marie Esnoul 279

Le Veda et la littérature tamoule ancienne, par Jean Filliozat 289

Atharvaveda 11 . 7, by Jan Gonda 301

Die *Saṃvarga-vidyā* (*Chānd. Up.* 4, 1-3). Ergänzende sachliche und grammatische Bemerkungen, von Richard Hauschild 337

Die Komposition eines Brāhmaṇa-Abschnittes (MS. I. 10, 14-16), von Karl Hoffmann 367

The *Harivaṃśa* as a *mahākāvya*, by Daniel H. H. Ingalls. 381

Les *Sūtrapiṭaka* des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin, par J. W. de Jong 395

The Role of Indian Logic in the Doctrine of Causality, by Rasik Vihari Joshi 403

The Relative Age of the *Gautamadharmasūtra*, by R. P. Kangle 415

Textcritical Notes on the *Jaiminīya Brāhmaṇa*, by F. B. J. KUIPER..... 427

Autour de v. ind. *śāsti* et *sādhati*, par J. KURYLOWICZ..... 433

Jñānaṃ savijñānaṃ, par Olivier LACOMBE..... 439

Les yakṣa *Ajakalāpaka* et *Bakkula* dans les Écritures canoniques du bouddhisme, par Étienne LAMOTTE..... 445

Über *u-* und *yu*-Adjektive des Altindischen, von Manu LEUMANN..... 467

Le facteur historique indien dans l'ethnologie du Sud-Est asiatique, I. Khmer, *vrah/brah/preah* = Sanskrit, *vara*. Birman, *pöya* = Sanskrit, *bhara*, par Paul LEVY..... 479

Un service bouddhiste à la mémoire d'Édouard VII et de Nicolas II, par Robert LINGAT..... 487

Manyúḥ svayaṃbhúḥ, par Charles MALAMOUD..... 493

Über spontanen Zerebralnasal im frühen Indo-Arischen, von Manfred MAYRHOFER..... 509

Nirukta Notes XIII on *brahman*, by M. A. MEHENDALE... 519

Sur les divisions du *Śatapatha-Brāhmaṇa*, par Armand MINARD..... 523

Mythological Text from the Kates of Nuristan, by Georg MORGENSTIERNE..... 529

Où finit Puruṣa? par Paul MUS..... 539

Les discussions pantañjaliennes afférentes au remaniement du *Gaṇapātha*, par Yutaka OJIHARA..... 565

Un fragment du début d'un *Nīlakhaṇṭhanāmahṛdaya* (Ms. Pelliot chinois 2778), par Bernard PAULY..... 577

Ṛgveda and Harappa culture, by A. D. PUSALKER..... 581

Rāmāyaṇa, Quotations and Textual Criticism, by V. RAGHAVAN..... 595

Un examen de la littérature sanskrite médiévale, par Dev Raj CHANANA..... 605

Die Wurzel -vī im *Ṛgveda*, von W. P. SCHMID..... 613

The Origin of *Ahiṃsā*, by Hanns Peter SCHMIDT..... 625

Zwi Reden Mahāvīras, von Walther SCHUBRING..... 657

Remarques sur quelques conjonctions du Moyen Indo-Aryen, par L. A. SCHWARZSCHILD..... 671

On *Mũradeva Mūladeva* and *Śiśnádeva*, by Sukumar SEN.. 677

De l'origine des vers cités dans le *Nīti-paddhati* du *Subhāṣitāvali* de Vallabhadeva, par Ludwik STERNBACH..... 683

Ādeśa, von Paul THIEME..... 715

Kashmiri *sagun*, « to irrigate », by Ralph TURNER..... 725

Jinasena and his works, by A. N. UPADHYE..... 727

Notes sur la *Śikṣavallī*, par Jean VARENNE..... 733

Aspects du mythe de Kṛṣṇa-Gopāla dans l'Inde ancienne, par Charlotte VAUDEVILLE..... 737

The Ṛgvedic origin of the Story of Naciketas (ṚV. X. 135), by † H. D. VELANKAR..... 763

Ein Beitrag zur Überlieferung vom Sthavira Śroṇa Koṭiviṃśa, von Ernst WALDSCHMIDT..... 773

Concerning *saṃdhā-bhāṣā/saṃdhi-bhāṣā/saṃdhyā-bhāṣā*, by Alex WAYMAN..... 789

IMPRIMERIE A. BONTEMPS — LIMOGES-FRANCE — Dépôt légal : 2e trimestre 1968.